

Heinrich Lüders

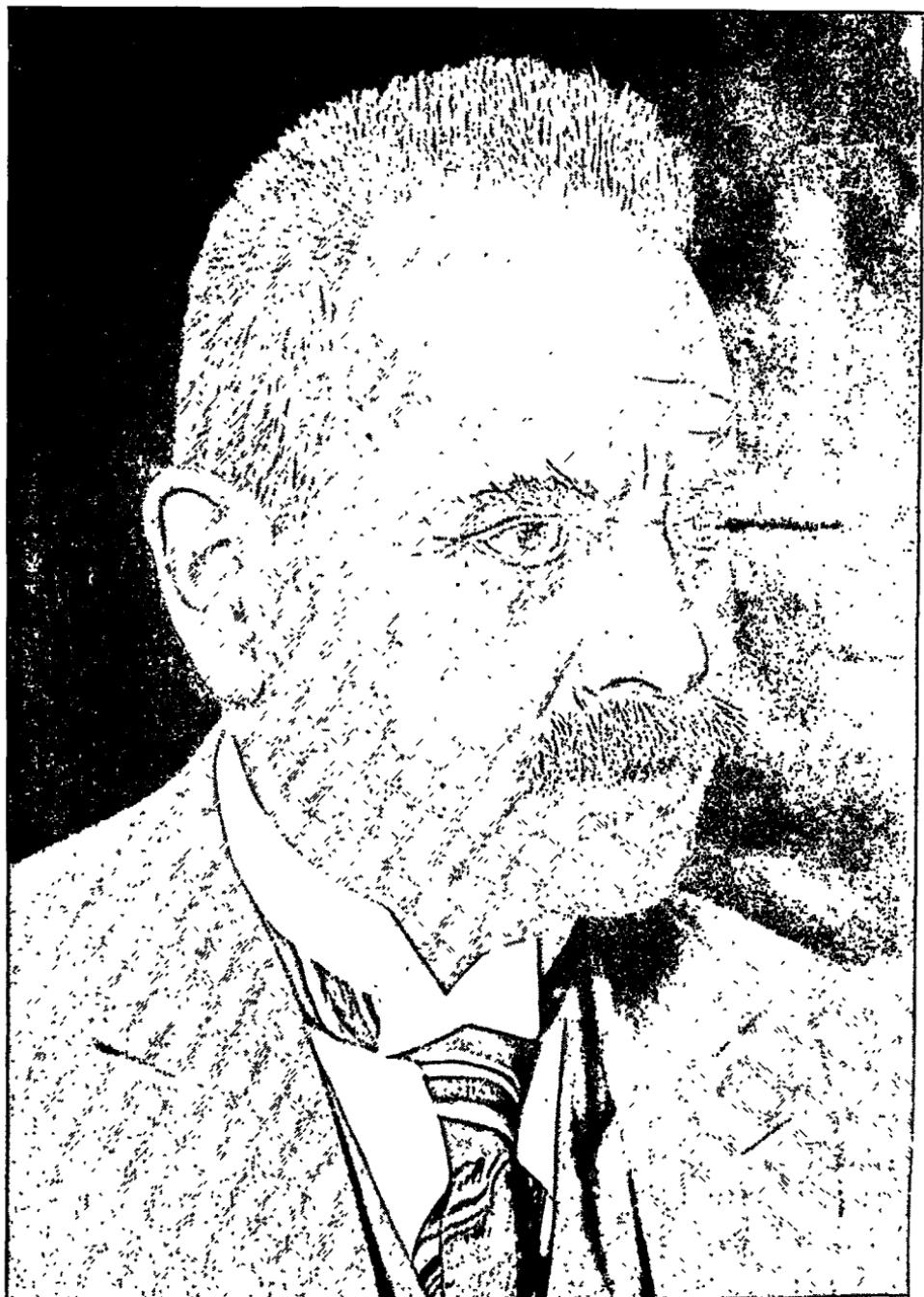
**PHILOLOGICA
INDICA**

Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen

C
D
11
39

Heinrich Lüders

Philologica Indica



Heinrich Lüders

Philologica Indica

Ausgewählte kleine Schriften

von

Heinrich Lüders

Festgabe

zum siebzigsten Geburtstage

am 25. Juni 1939

dargebracht

von Kollegen, Freunden und Schülern

Mit einem Bildnis
und einer Tafel



Göttingen ·

**Die chinesischen Schriftzeichen wurden uns von der
Reichsdruckerei in Berlin leihweise zur Verfügung gestellt**

Made in Germany

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Berehrter Herr Geheimrat!

Zu Ihrem 70. Geburtstag wissen wir Ihnen kein besseres Geschenk zu bieten als diese Auswahl Ihrer kleinen Schriften, die, bisher an vielen Stellen verstreut, schwer benutzbar waren und nun gesammelt besser ihrem Zweck dienen werden.

Den Titel Philologica Indica tragen sie nicht von ungefähr; dieser soll Ihren Willen zum Ausdruck bringen, die Normen der Philologie auf unsere breitgelagerte Wissenschaft anzuwenden und dort heimisch zu machen. Aus Ihren Schriften spricht zu uns der Meister des strengen Stils.

Mit der Überreichung der Festgabe verbinden wir unseren Dank an Sie und unsere besten Wünsche für Ihre Gesundheit und Ihr Wohl.

Berlin, den 25. Juni 1939.

Ihre Freunde, Kollegen und Schüler



Inhalt.

| | Seite |
|--|-------|
| Die Sage von Rṣyaśrīga (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1897, S. 87—135) | 1 |
| Zwei indische Etymologien (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1898, S. 1—5) | 43 |
| Zur Sage von Rṣyaśrīga (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1901, S. 28—56) | 47 |
| Ārya-Śuras Jātakamālā und die Fresken von Ajantā (Gött. Nachr. Phil.-Hist. Kl. 1902, S. 758—762) | 73 |
| Sanskrit <i>ālāna</i> (KZ. 38, 1905, S. 431—433) | 77 |
| Eine indische Glosse des Hesychios (KZ. 38, 1905, S. 433f.) | 79 |
| Die Jātakas und die Epik. Die Kṛṣṇa-Sage (ZDMG. 58, 1904, S. 687—714) . | 80 |
| Das Würfelspiel im alten Indien (Abh. Gott. G. s. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Neue Folge, IX, 2, 1907, S. 1—75) | 106 |
| Eine indische Speiseregel (ZDMG. 61, 1907, S. 641—644) | 175 |
| San-krit <i>muktā</i> , <i>muktāphala</i> , <i>phala</i> (KZ. 42, 1909, S. 193—206) | 179 |
| Das Śāriputraprakarana, ein Drama des Aśoka (BSB. 1911, S. 388—411) . | 190 |
| Epigraphische Beiträge. I. Die Inschrift von Bhaṭṭiprōlu. II. Die Inschrift von Ara (BSB. 1912, S. 806—831) | 213 |
| Die Śakas und die 'nordarische' Sprache (BSB. 1913, S. 406—427) | 236 |
| Die Prajāpiti-Bilder im neunten Tempel von Barabar (BSB. 1913, S. 864—884) | 255 |
| Epigraphische Beiträge. III. Das vierte Säulen-Edikt des Aśoka (BSB. 1913, S. 988—1028) | 274 |
| Epigraphische Beiträge. IV. Zu den Fels- u. m. i. Säulen-edikten des Aśoka (BSB. 1914, S. 831—868) | 312 |
| Setaketu (Festschrift Windisch, 1914, S. 228—245) | 346 |
| Zu den Upaniṣads. I. Die Samvargavidyā (BSB. 1916, S. 278—309) | 361 |
| Die Saubhikas. Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas (BSB. 1916, S. 698—737) | 391 |
| Ali und Āla (Aufsätze, Ernst Kuhn gewidmet, 1916, S. 313—325) | 428 |
| Eine arische Anschauung über den Vertragsschutz (BSB. 1917, S. 347—374) . | 438 |
| Die śākischen Mūra (BSB. 1919, S. 734—765) | 463 |
| Pali <i>uddiyāna</i> (KZ. 49, 1920, S. 233—236) | 493 |
| Pali <i>dhūti</i> (KZ. 49, 1920, S. 236—259) | 497 |
| Zuden Upaniṣads. II. Die Śoḍaśakalavidyā (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1922, S. 227—242) | 509 |
| Zur Geschichte und Geographie Ostturkestan's (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1922, S. 243—261) | 526 |
| Zur Geschichte des <i>l</i> im Altindischen. (Artikler. Festschrift Wackernagel, 1923, S. 294—308) | 546 |

Inhalt

| | Seite |
|--|-------|
| Vedisch <i>gr̥h-</i> (KZ. 52, 1924, S. 99—105) | 561 |
| Pali <i>bondi-</i> und Verwandtes (KZ. 52, 1924, S. 106—109) | 566 |
| Zu den Aśoka-Inschriften (ZII. 5, 1927, S. 251—264) | 569 |
| Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan (Festgabe Garbe, 1927, S. 148—162) | 579 |
| Vedisch <i>sáma-</i> (KZ. 56, 1929, S. 282—287) | 591 |
| Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 7—64) | 595 |
| Kātanṭra und Kaumāralāta (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 482—538) | 659 |
| Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit (AO. 10, 1931, S. 118—125) | 721 |
| Zur Geschichte des Ostasiatischen Tiorkreises (BSB. Phil.-Hist. Kl. 1933, S. 998—1022) | 727 |
| Vedisch <i>heṣant</i> , <i>heṣa</i> , <i>heṣas</i> (AO. 13, 1934, S. 81—127) | 751 |
| Berichtigungen und Zusätze | 785 |
| Register | 790 |

Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga.

Die Person des Ṛṣyaśṛṅga¹⁾ gehört dem Sagenkreise des Rāma an. Er ist der Gatte der Śūntā, einer leiblichen Tochter des Daśaratha, die von Lomapāda Daśaratha adoptiert war, und er ist der Ṛṣi, der für seinen königlichen Schwiegervater die putriyā iṣṭi darbringt. Sein Name begegnet uns schon in der vedischen Literatur. Nach dem Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (III, 40) wurde das unsterbliche Gāyatrasāman von Indra dem Kāśyapa, von diesem dem Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa, von diesem dem Devataras Śvāvasāyana Kāśyapa überliefert. Im Vaṁśabrahmaṇa (2) ist Ṛṣyaśṛṅga Kāśyapa der Sohn und Schüler des Kāśyapa und der Vater und Lehrer des Vibhaṇḍaka. Mit Sicherheit können wir Ṛṣyaśṛṅga auch wohl mit dem Ṛṣya identifizieren, der im Āraṇyakagāna des Ārṣeyabrahmaṇa (Kau-thumaśākhā III, 6, 10; Jaiminīyaś. I, 9, 2) erwähnt wird²⁾. Trotz Verschiedenheiten im einzelnen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stimmen die genannten beiden Lehrerlisten darin überein, daß sie den Ṛṣyaśṛṅga einen Nachkommen des Kāśyapa nennen. Das gleiche ist in der nichtvedischen Literatur der Fall: nach dem Mahābhārata, Rāmāyaṇa, Padmapurāṇa und Skandapurāṇa ist Ṛṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhaṇḍaka, der im Mahābh. Kāśyapa, im Rām., Padmap. und Skandap. der Sohn des Kāśyapa genannt wird, und im Alambusajātaka (523, v. 26 und 37) wird Kassapa als Name des Vaters des Isisiṅga erwähnt. Wir werden daher besser tun, den Ṛṣyaśṛṅga, der nach der Sarvānukramaṇī der Verfasser von Rgv. X, 136, 7 ist, fernzuhalten, da er und sechs Brüder als die Söhne des Vātarāśana bezeichnet werden³⁾.

Die Quellen für die Legende, die sich an die Person des Ṛṣyaśṛṅga knüpft, sind das Mahābhārata (III, 110, 23—113, 25), das Padmapurāṇa

¹⁾ Ich schreibe im allgemeinen den Namen mit lingualem Zischlaut, da dies in der klassischen Literatur die allgemein anerkannte Form ist. Die ältere Form mit dem palatalen ś findet sich, soweit ich sehe, im Jaim. Up. Brāhm., im Ārṣeyabrahmaṇa (*Rṣya*), in der Bombay-Ausgabe des Mbh. und neben der jüngeren Form im Vaṁśabrahmaṇa.

²⁾ Ein anderer Ṛṣya ist der Sohn des Devātithi; Bhāg. Pur. IX, 22, 11.

³⁾ Erwähnen will ich, daß auch ein öfters zitiertes Gesetzbuch (Ind. Stud. I, 233; Weber, Verz. Berl. Hften 322. 1166; Aufrecht, Cat. Cat. sub voce) und ein Tantra-werk (*Ṛṣyaśṛṅgasāṁhitā* oder *Anuttarabrahmataitvarahasya*, Burnell, Class. Ind. 205b) dem Ṛṣyaśṛṅga zugeschrieben werden, und daß die Kāśikā seinen Namen als Beispiel zu Pāṇ. 6, 2, 115 anführt.

(Pātālakh. 13), die Bhāratamañjari (III, 758—795), das Rāmāyaṇa (I, 8—10), das Skandapurāṇa, der Kandjur (IV, Blatt 136, 137; übersetzt von Schiefner, Mél. As. VIII, 112—116), das Mahāvastu, das Bhadrakal-pāvadāna (XXXIII), die Avadānakalpalatā (LXV), das Alambusa- und das Nalinikājātaka (523, 526) und ein paar vereinzelte Notizen.

Der Inhalt der Mahābhārata-Erzählung ist folgender: Der Ṛṣi Vibhāṇḍaka, ein großer Büßer, wohnt am Ufer eines großen Sees. Einst erblickt er die Apsaras Urvaśī, und ‘*tasya retah pracaskanda*’. Er badet sich darauf. Eine durstige Gazelle trinkt das Wasser, das er gebraucht hat, und wird davon schwanger. Ihr hatte einst, als sie ein Göttermädchen war, der Weltenschöpfer geweissagt, daß sie eine Gazelle werden und, nachdem sie als solche einen Muni geboren, erlöst werden würde. So gebiert sie denn einen Knaben, der ein Horn auf dem Haupte hat. Daher wird er Rṣyaśṛṅga genannt. Allein, ohne einen Menschen außer seinem Vater zu kennen, wächst er auf und wird ein frommer Büßer.

‘Zu dieser Zeit aber war der Freund des Daśaratha, Lomapāda mit Namen, der Fürst der Āṅgas.’ 110, 41.

Er betrog absichtlich einen Brahmanen; so lautet unsere Überlieferung. Er wurde darauf von den Brahmanen verlassen, der Herr der Erde. 42.

Und einst ließ der Tausendäugige es wegen eines Versehens des Purohita dieses Königs nicht regnen; daher litten die Untertanen Not. 43.

Er befragte die Brahmanen, die bußegewohnten, weisen, die fähig waren, den Götterkönig zum Regnen zu zwingen, o Beherrcher der Erde: ‘Man muß ein Mittel finden, daß Parjanya regne’. 44; 45a.

Aufgefordert sagten jene Weisen ihm ihre Meinungen; ein trefflicher Muni unter ihnen aber sprach zu dem Könige: 45b; 46a.

‘Die Brahmanen sind erzürnt auf dich, großer König; mache eine Sühne. Und hole den Rṣyaśṛṅga, den Sohn des Muni, herbei, o Fürst, der im Walde wohnt, die Weiber nicht kennt und sich am Rechten freut. 46b; 47.

Wenn dieser große Büßer dein Reich betritt, o König, wird Parjanya sofort regnen; daran zweifle ich nicht.’ 48.

Als er diese Rede gehört, o König, und eine Sühne seiner Person gemacht hatte und gegangen war, kam er wieder, nachdem die Brahmanen versöhnt waren. Als die Untertanen gehört hatten, daß der König gekommen sei, freuten sie sich.’ 49; 50a.

Nun berät sich der König mit den Ministern über die Art und Weise, wie man den Rṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Er beauftragt die Hetären mit dieser Mission, und eine alte Buhlerin findet sich denn auch gegen entsprechende Belohnung dazu bereit. Sie läßt auf einem Floße eine Einsiedelei erbauen, beladet sie mit allerlei verführerischen Gegenständen und fährt damit nach der Einsiedelei ab. Nachdem sie den Aufenthaltsort des Ṛṣi ermittelt hat, sendet sie ihre Tochter zur Verführung des Rṣyaśṛṅga.

Die Widersprüche im Anfang des zweiten Teiles dieser Erzählung sprühen sofort ins Auge⁴⁾. Wie kann der König die Brahmanen um Rat fragen, von denen eben gesagt ist, daß sie ihn im Zorn verlassen haben? Nun läßt sich mit Sicherheit bemerken, daß die ganze Begründung der Dürre durch die Krankung der Brahmanen und die Geschichte ihrer Versöhnung

4) Dies hat schon Holtzmann, Mbh. q. s. Theile II, 78, hervorgehoben: 'Auch eine andere Änderung ist leicht möglicl. Den Rat, den Rṣyaśrṅga zu entführen, mußten dem Lomapāda die Brahmanen gegeben haben. Aber mit diesen hatte ja der König sich entzweit. Also wurde gefahret, er habe sich vorher [sic] mit den Brahmanen wieder versöhnt. Aber dann war die Entführung des Rṣyaśrṅga unnötig?' Holtzmann scheint also nur die Verbindung der Brahmanen für unecht zu halten, worin ich ihm nicht bestimmen kann.

durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen ist. Schon die allgemeine Erwägung führt zu diesem Schlusse. Wenn die Dürre durch den Zorn der Brahmanen veranlaßt war, so mußte in einem Märchen die Versöhnung derselben den Regen bewirken, und es lag in dem Falle überhaupt kein Grund mehr vor, den Rṣyaśrīga zu holen. Zweitens aber steht die ursprüngliche Veranlassung der Dürre ja noch selbst im Texte: sie trat einst infolge eines Versehens des Purohita des Königs ein. Der Überarbeiter hat also einfach den zweiten Vers eingeschoben und sich nicht einmal die Mühe gegeben, die Fuge gehörig zu verwischen. Wenn man Vers 42 streicht, schließt sich Vers 43 vortrefflich an Vers 41 an. Ebenso ist die zweite Zeile von Vers 46 zu streichen; die dreizeilige Strophe (46b; 47) wird dadurch zu einem regelmäßigen Śloka. Hier ist natürlich auch der Schluß der ersten Zeile von Vers 47, wie aus dem *ca* hervorgeht, leicht verändert worden. Ganz hinzugefügt ist dann Vers 49; 50a; nur die Worte *etac chrutvā vaco* sind vielleicht echt, doch ist die Überarbeitung hier gründlicher gewesen und der alte Text nicht mehr herzustellen.

Es lag dem Überarbeiter offenbar daran, die Würde der Brahmanen und die Schwere einer ihnen zugefügten Beleidigung hervorzuheben. Wir werden demselben daher auch den Einschub der zweiten Zeile von Vers 44 zuschreiben dürfen. Sie hat nur den Zweck, die Macht der Brahmanen zu betonen, und Inhalt und Form erweisen sie als unecht. Wenn jene Brahmanen den Indra zum Regnen zwingen konnten, wozu bedurften sie dann des Rṣyaśrīga? Die Zeile enthält außerdem das Flickwort *prthivīpate* und macht den Śloka (44; 45a) dreizeilig¹⁾.

Um die Sache zu verdeutlichen, gebe ich im folgenden den Sanskrittext mit Hervorhebung der unechten Zeilen:

etasminn eva kāle tu sakhā Daśarathasya vai |
Lomapāda iti khyātah Aṅgānām²⁾ iśvaro 'bhavat || 41 ||
tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmaṇasyeti naḥ śrutiḥ |
sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tadā³⁾ vai jagataḥ patiḥ || 42 ||
purohitāpacārāc ca tasya rājño yadrcchayā |
na vavarṣa sahasrākṣas tato 'piḍyanta vai prajāḥ || 43 ||
sa brāhmaṇān paryaprcchat tapoyuktān maniṣināḥ |
pravarṣane surendrasya samarthān prthivīpate | [44]
katham pravarset Parjanya upāyah paridṛsyatām |
tam ūcuś coditās te tu svamatāni maniṣināḥ | [45]
tatra tv eko munivaras tam rājānam uvāca ha ||
kupitās tava rājendra brāhmaṇā niśkṛtim cara | [46]
Rṣyaśrīgam munisutam ānayasva ca pārthiva |
vāneyam anabhijñām ca nāriṇām ārjave ratam || 47 ||

¹⁾ Ich mache auch noch auf die schlechte und fehlerhafte Sprache in den eingeschobenen Versen aufmerksam.

²⁾ Bombay-Ausgabe *khyāto hy Aṅgānām*:

³⁾ Bombay-Ausgabe *tato*.

sa ced aratared rājan viṣayaṁ te mahātapāḥ |
 sadyah pravarṣet Parjanya iti me nātra samśayah || 48 ||
 etac chrutrā vaco rājan kṛtvā niṣkṛtim ātmanah |
 sa gatrā punar āgacchat prasanneṣu dvijātiṣu | [49]
 rājānam āgataṁ śrutvā pratismajahṛṣuh prajāḥ ||

Die Richtigkeit der Behauptung, daß die Erzählung in dem angegebenen Sinne überarbeitet ist, wird nun durch eine andere Stelle bestätigt. Die Legende von Rṣyaśrīṅga gehört der sogenannten Tirthayātrā an. Lomaśa macht mit den Brüdern des Arjuna und der Kṛṣṇā eine Wallfahrt. Bei jedem Tirtha erzählt er dessen Geschichte. Auf diese Weise ist hier eine große Anzahl von Legenden vereinigt. Diese werden gewöhnlich in der Weise eingeleitet, daß Lomaśa beim Anblick des Tirtha zunächst in kurzen Zügen die mit ihm verknüpfte Geschichte andeutet, worauf die angeredete Person ihn unter nochmaliger Aufzählung der Hauptpunkte bittet, die Geschichte ausführlich zu erzählen. Betrachten wir nun die Rahmenerzählung zu unserer Legende. Der erste Teil (110, 23—26) ergibt nichts, was die gegenwärtige Frage fördern könnte. Wichtig dagegen ist der zweite Teil, die Frage des Yudhiṣṭhira:

Rṣyaśrīṅgah katham mrgyām utpannah Kāśyapātmajah |
 viruddhe yonisamsarge katham ca tapasā yutah || 27 ||
 kimartham ca bhayāc Chakras tasya bālasya dhūmataḥ |
 anāvṛṣṭyām pravṛtlāyām vavarṣa BalaVṛtrahā || 28 ||
 kāthamrūpā ca sā Śāntā rājaputri yatavratā |
 lobhayām āsa yā ceto mrgabhūtasya tasya vai || 29 ||
 Lomapādaś ca rājarsi yadāśrūyata dhārmikah |
 katham vai viṣaye tasya nāvarṣat Pākaśāsanah || 30 ||
 elan me bhagavan sarvam vistareṇa yathātatham |
 raktum arhasi śuśrūṣor Rṣyaśrīṅgasya ceṣitam || 31 ||

Hier wird also zunächst die Dürre im zweiten Verse als ein unwesentlicher Nebenumstand erwähnt, und dann noch einmal am Schlusse, gegen die Reihenfolge der Ereignisse, ganz speziell nach dem Grunde derselben gefragt. Ich glaube es wird mir jeder recht geben, wenn ich diesen Śloka als später eingeschoben bezeichne. Er stammt offenbar von demselben her, der die Geschichte von der Kränkung der Brahmanen und ihrer Versöhnung selbst eingefügt hat.

Der Verfasser der Rahmenerzählung kannte also jene Geschichte noch nicht. Nun muß aber diese Rahmenerzählung von dem Diaskeuasten herführen: sie kann nicht früher existiert haben, zu einer Zeit, als die Legenden etwa noch einzeln existierten, weil sie nur dazu dient, die einzelnen Episoden zu einem Ganzen zu verbinden, und sie kann nicht später gedichtet sein, weil ohne sie überhaupt kein Zusammenhang herrschen würde. Wir müssen also sagen, daß der Diaskeuast des Mahābhārata — oder vielleicht

genauer, der Tīrthayātrā — die veränderte Fassung noch nicht kannte. Die Änderung ist also nach der Diaskeuase vorgenommen.

Der zweite Punkt, der hier behandelt werden muß, ist die Person der Entführerin. In der Erzählung wie sie jetzt lautet, ist es kaum erklärlich, warum der König mit einem Male dem Sohne des Ṛṣi seine Tochter Śāntā zur Frau gibt. Schon der ältere Holtzmann hat daher vermutet, daß in der ursprünglichen Sage die Śāntā den Rṣyaśṛṅga geholt habe¹⁾. Dies wird durch die später ausführlich zu besprechende Fassung der Sage bei den Buddhisten und durch zwei andere Zeugnisse bestätigt. Harivamśa, Viṣṇup. 93, 5ff. wird erzählt, wie Pradyumna, als Schauspieler verkleidet, unter anderem die Entführung des Rṣyaśṛṅga durch Śāntā in Begleitung von Hetären aufführt:

tataḥ sa nanṛte tatra Varadatto naṭas tathā |
 Svapure puravāsināṁ param harṣam samādadhat || 5 ||
 Rāmāyanāṁ mahākāvyam uddeśam nāṭakikṛtam |
 janma Viṣṇor ameyasya Rākṣasendravadhepsayā || 6 ||
 Lomapādo Daśaratha Rṣyaśṛṅgam mahāmunim |
 Śāntām ānāyayām āsa gaṇikābhīḥ sahānagha || 7 ||
 RāmaLakṣmaṇaŚatrughnā Bharataś caiva Bhārata |
 Rṣyaśṛṅgas ca Śāntā ca tathārūpair naṭaiḥ kṛtāḥ²⁾ || 8 || usw.

Und Buddhacarita IV, 19 heißt es:

Rṣyaśṛṅgam munisutam tathaiva strīśv apanḍitam |
 upāyair vividhaiḥ Śāntā jagrāha ca jahāra ca ||

Daß in der ursprünglichen Sage die Entführung durch die Śāntā stattfand, ist somit zweifellos. Ob sie dabei von Hetären begleitet war oder nicht, ist unwesentlich, da ihr jedenfalls die Hauptaufgabe zufiel. Wir haben hier nun die Frage zu entscheiden, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufnahm oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase verändert wurde.

Die Frage wird durch die oben gegebene Rahmenerzählung beantwortet. Die dritte Strophe: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königstochter, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' zeigt deutlich, daß zur Zeit der Diaskeuase die Sage in der ursprünglichen Gestalt folgte. Welche Verse hier verändert oder eingeschoben sind, läßt sich im Einzelnen nicht feststellen. Sehr bedeutend werden die Änderungen aber nicht gewesen sein; in den meisten Fällen, zum Beispiel in dem Gespräch (111, 7ff.), genügte es, das Wort Śāntā durch veśyā zu ersetzen.

Wenden wir uns nun zum Padmapūrāṇa. Dieses Purāṇa liegt in wenigstens zwei, teilweise stark voneinander abweichenden Rezensionen

¹⁾ Indische Sagen; nach Holtzmann a. a. O. II, 78.

²⁾ Webers Verbesserung (Über das Rāmāyaṇa, S. 42), die Calcutta-Ausgabe hat kṛtaiḥ.

vor, von denen die eine durch die Ausgabe in der Ānandāśrama Series, die andere durch die Handschrift der Bodleiana, Wilson 111—116, vertreten wird. Da diese Handschrift in Bengalicharakteren geschrieben ist, dürfen wir wohl die in ihr enthaltene Rezension als die bengalische bezeichnen. Die Geschichte des Rṣyaśṛṅga findet sich nur in der letzteren Rezension (Pātālakhanda 13), da in der anderen Rezension die ersten 28 Sargas des Pātālakhanda fehlen¹⁾. Ich gebe im folgenden den Text nach der Oxford-Handschrift.

Vātsyāyana uvāca²⁾

Vibhāṇḍakasya tanayo harīyām udapadyata |
kathām nāma dharādharā²⁾ harīṇikābhārat purā || 1 ||
sa sutām Roma pūdasya Śāntām ułarahañ katham |
tan me brāhi dvijihrendra param kautūhalām hi tat || 2 ||
Sesa uvāca
Vibhāṇḍakasya brahmarsch Kāśyapasya mahātapāḥ |
Rṣyaśṛṅgo yato jāto harīyām tac chṛṇusva me || 3 ||
kānyā Svāryamukhī nāma Bhagasya paramadyutih |
āśid rūjigūṇāndātābhūṣitā garvagarbhītā || 4 ||
Lāṁsayānena gacchantum Brahmanām jagatām gurum |
dṛṣṭvā na samīkramām cakre na cakāra pradakṣiṇam || 5 ||
Brahmā śāśāpi kṣudre 'pi tām āgasi vilāsinīm³⁾ |
mṛgībhūya vane tiṣṭha munim sūya vimokṣyase |
tataḥ sā harīṇi bhūtrā bahhrāma gahane vane || 6 ||
mahāhradañ sumūṣūdyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakah |
tapas tepe cirām tasthau dhyāyan brahma sanātanam || 7 ||
ath Orrasi mahābhāga tatra prāptā yadrechayā |
tām viloka pracaskanda relas tasya mahāmanah |
salile tat pravāheṇa tiralagnam abhūt tadā || 8 ||
saiya Svāryamukhī nāma harīṇi tu pipāsitā |
pipau tatra jalām vipra⁴⁾ sahaira muniretasā || 9 ||

¹⁾ Welche der beiden Rezessionen den Vorzug verdient, bedarf natürlich der genaueren Untersuchung. Für das größere Alter der bengalischen Rezension spricht indessen ihr Verhältnis zum Mahābhārata, wie es sich aus dem folgenden ergeben wird, und zweitens eine Stelle in der gedruckten Rezension. Die Bengali-Handschrift enthält fünf kāṇḍas: Śrītikh., Bhūmikh., Svargakh., Pātālakh., Uttarakh., während die gedruckte Rezension sechs kāṇḍas zählt: Ādikh., Bhūmikh., Brahmakh., Pātālakh., Śrītikh., Uttarakh. Nun findet sich aber am Schlusse des Bhūmikāṇḍa der gedruckten Rezension selbst die Angabe:

prathamañ Śrītikāṇḍam hi Bhūmikāṇḍam dvitiyakam |
tritiyam Svargakāṇḍam ca Pātālām tu caturthakam |
pañcamam cOttaram kāṇḍam sarvapāpapraṇāśanam ||

Die gedruckte Rezension bezeugt also selbst, daß die Zahl, Namen und Reihenfolge der kāṇḍas in der Rezension der Bengali-Handschrift die älteren sind.

²⁾ So hier auch sonst; z. B. IV, 4. ³⁾ MS. vilāśinīm.

⁴⁾ Die zweite Silbe ist im MS. unleserlich.

sadyo 'jāyata tasyās tu kumāraḥ paramadyutih |
 sā tu muktiā mrgidehāj jagāhe vibudhālayam || 10 ||
 Vibhāṇḍakas tu tam dṛṣṭvā tanayam sūryavarcasam |
 pālayām āsa¹⁾ jātena snehena dvijanandana || 11 ||
 sa cāpi vipine tasmin muniviryabhavo munih |
 pitrā prāpitasaṁskārah prāptavedah samāhitah |
 vyacarat tatra vipine janadarśanavarjite || 12 ||
 tasya bālye tv atikrānte mūrdhni śringe ajāyatām |
 mātṛgotram sūcayanti Rṣyaśṛṅgas tato 'bhavat || 13 ||
 Romapādasya rājarṣer viṣaye ca mahāmate |
 brāhmaṇātikramād eva vr̄ṣṭir na cābhavat tataḥ²⁾ || 14 ||
 tataḥ purohitāmātyān āhūya³⁾ nr̄patir dvija |
 mantrayām āsa vr̄ṣṭyartham abravīt tam purohitah || 15 ||
 Vibhāṇḍakasya tanaya Rṣyaśṛṅgo mahātapāḥ |
 āgacched yadi te rājyaṁ tato vr̄ṣṭir bhaviṣyati || 16 ||
 tac chrutvā Romapādo 'tīha vicintya manasā nr̄paḥ |
 dūtenākārayām āsa vāramukhyāḥ sahasraśāḥ || 17 ||
 tā uvāca vaco rājā Vibhāṇḍakasutam munim |
 samāneṣyati yā tasyai dāsyāmi vipulam dhanam || 18 ||
 tac chrutvā vacanam tasya veṣyās tā bhayam āviśān |
 na pārayāmas tat karma mahārāja kṣamasva naḥ || 19 ||
 Vibhāṇḍako mahātejāḥ kruddho dhakṣyati cakṣusāḥ |
 sarvā nas tvām ca rājendra nivartasva manorathāt || 20 ||
 vidrutāsu tatas tāsu vr̄ddhā kāpi dhiyā varā |
 veṣyā svanaptrikām prāha gr̄hāṇa nr̄pater dhanam || 21 ||
 ānayiṣye muneḥ putram sahāyā tvām bhaver mama |
 kiṁ karomi vayo 'titām tena tvām prārthayāmy aham || 22 ||
 ity uktvā tām samāsvāsyā veṣyā rājānam abravīt |
 ānayiṣye mahārāja Vibhāṇḍakasutam munim |
 pratijānīhi bhavatā sāntvanīyo Vibhāṇḍakāḥ || 23 ||
 rājābravīt samāyāta Rṣyaśṛṅge yadā munih |
 āgamiṣyati samkruddhah sāntvanīyah sa me tadā || 24 ||
 tam tasya samayam veṣyā śrutvā nāvam cakāra ha |
 āśramam tatra cakre ca divyagulmalatādibhiḥ || 25 ||
 sāmīcitya tatra vastūni madhurāṇi priyāṇi ca |
 sā nāvam vāhayām āsa niyuktair avanābhṛtā || 26 ||
 āśramāt Kāśyapasyātha sāntare yojanatrayāt |
 tasthau nāvi vanābhyaśe⁴⁾ sajjayitvā varāṅganāḥ || 27 ||
 kānane ca yathā⁵⁾ nāvi viśeṣaḥ sma na dṛṣyate |
 tathā cakre yogavijñā vr̄ddhā veṣyā dhiyā varā || 28 ||
 atha dūtena vijñāya Kāśyapasya kriyocitam |

¹⁾ MS. pālayam esa.

²⁾ Fehlt im MS.

³⁾ MS. ahūya.

⁴⁾ MS. -se.

⁵⁾ MS. tathā.

samayaṁ gantukāmasya tāpase ca vanāya ca || 29 ||
 preṣayām āsa tām naptrīm bhūṣayitrā vibhūṣanaiḥ |
 srayam ca dūratas tashau prekṣamāṇā manasvinī || 30 ||
 naptrī tasyās tato galvā muner ānandamāṇḍalam¹⁾ |
 Vibhāṇḍakena kṛtyārtham gacchalā parivarjītam || 31 ||
 tātropavīṣṭam vapusā cārurūpeṇa tatsulam |
 Rṣyaśrṅgam mahābhāgam apaśyad varavarṇinī || 32 ||
 Rṣyaśrṅgas tu dharmajñā pitaram na vināparam |
 pumāṁsam vā striyām vāpi nāpaśyad vipine purā || 33 ||
 tām tu dṛṣṭvā varārohām mene munikumārakam |
 abravī svāgatām brahmaṇ kas tvaṁ kasyātha putrakah || 34 ||
 atropavīṣyatām²⁾ samyag abhivādyo 'si me mataḥ |
 grhyantām phalamūlāni kṛtātīkhyo viyāsyasi³⁾ || 35 ||
 sāha tam nābhivādyo 'smi abhivādyo bhavān mama |
 eram eva rratām mahyām nāsanām samīṣraye kvacit || 36 ||
 āśramo me nadītire ramyapuspaphalānvitah |
 bhavantām darśayiṣyāmi tāpasānām manoramam || 37 ||
 Rṣyaśrṅga uvāca ||
 ātīthyena vinā brahmaṇ na gantuṁ tvam ito 'rhasi |
 tad grhāṇa phalāny alra jalām ca pariśītalām || 38 ||
 ity uktrā pradadau tasyai phalāni katicit tataḥ |
 aiṅgudāni ca pakvāni⁴⁾ tathā bhallātakāni ca || 39 ||
 sā tāni grhya pāṇibhyām oṣṭhaprānte samarpya ca |
 khutkṛtya visasarjātā dadau bhakṣyāṇi kāminī |
 mahārasāni svādūni phalamātrākṛtīni ca || 40 ||
 reśyorvāca ||
 paśyāsmākam āśramasya phalāny etāni śākhinām |
 pānīyām ca manohāri nāśramas te manoharaḥ || 41 ||
 Rṣyaśrṅgas tu pāṇibhyām grhītvā modakān dvija |
 bhakṣayām āsa lobhena sādadāc⁵⁾ ca punah punah || 42 ||
 pānakām ca tataḥ pītvā madhurām mādakām punah |
 anāsvāditapūrvāni tāny āsvādya dvijātmajah |
 mene paramā sakhāyām tām viśaśvāsa ca tāpasah || 43 ||
 sā viśvastām tato jñātvā muniputraṁ manasvinī |
 bhujābhhyām gāḍham āśliṣyāpāyayat tam mukhāsavam || 44 ||
 stanābhhyām ca suvṛttābhhyām sā pasparśa punah punah |
 mugdho 'bhūd Rṣyaśrṅgo 'tha paramām prāpa samāmadam || 45 ||
 sā tu jñātvā tataḥ kālam tāpasasya samāgateḥ |
 agnihotram samuddiṣya tvaritā nāvam āyayau || 46 ||
 Rṣyaśrṅgas tadā mugdho 'cintayat tām nirantaram |
 nāgnikāryām cakārātā nāharac ca samitkuśān |

¹⁾ So MS.²⁾ MS. -tropāvaśya-.³⁾ MS. siyā-.⁴⁾ MS. dakvāni; da undeutlich.⁵⁾ MS. -dadac.

grahagrasta iva brahman vyalokata diśo muhuḥ || 47 ||
 Vibhāṇḍakas tu tapaso nivṛtya dvijasattama |
 āśramam yāvad āyāti putram mugdham vyalokayat || 48 ||
 uvāca ca kim etat te vaimanasyam kuto 'bhavat |
 samitpuṣpāṇi nādyāpi vatsa kim nāhṛtāni te |
 agnikāryam na saṃpannam vihvalas tvam vilokyase || 49 ||
 Rṣyaśṛṅga uvāca ||
 atithih kaścid āyāto ramyaveśo manoharah
 suvibhaktā jaṭā bibhrat sīmante dvidalīkṛtāḥ || 50 ||
 tasya valkalakah snigdhah susparśah sukhado 'ti me |
 mekhalā ca susīñjānā śīñjānā pādamekhalā || 51 ||
 vakṣasā ca dadhac chṛīnge suvṛtte sparsasaukhyade |
 bibhrat kaṇṭhe ca śubhrāṇi vartulāni phalāni vai || 52 ||
 samāgatya nāsanam me jagrāha nābhivādanam |
 anvamanayata mām eva so 'bhivādya sthito 'grataḥ¹⁾ || 53 ||
 mayā dattāni pakvāni phalāni prāsyā dūrataḥ |
 sa phalāni dadau mahyam svādūni rasavanti²⁾ ca || 54 ||
 jalām dadau svāśramasya tena me 'pahṛtam manah |
 kim vrataṁ tāta tasya sma³⁾ tac cikīrṣāmi saukhyadam || 55 ||
 Vibhāṇḍakas tu tac chrutvā jñātvā rakṣahkṛtam tu tat |
 putram āha na jānāmi rakṣāṁsi balavanti vai || 56 ||
 kṛtvā māyāmayam rūpam tapovighnam⁴⁾ caranti hi |
 saṁbhāṣā teṣu te naiva kartavyā tapa icchatā⁵⁾ || 57 ||
 nāsmākam tāni bhakṣyāṇi tapohānikarāṇi vai |
 iti prasāsyā tam putram vimanāḥ sa Vibhāṇḍakah || 58 ||
 vanam vilokayām⁶⁾ āsa samantād yojanadvayam |
 na dadarśa tapovighnakāraṇam kutracin munih || 59 ||
 paredyur na yayau taptum putram dṛṣṭvā samākulam |
 na yayau sāpi tanvaṅgi dūtair jñātvā vidheyatām || 60 ||
 anyedyur api nāgacchad anyedyur api tāpaśah |
 dinatraye gate putram sustham jñātvā Vibhāṇḍakah |
 avighnam⁷⁾ cāśramam dṛṣṭvā jagāma tapase punah || 61 ||
 athājagāma tanvaṅgi veśyā⁸⁾ vrddhāniyojitatā |
 Rṣyaśṛṅgam tathā santam mohayām āsa kāminī || 62 ||
 uvāca cāśramam mahyam draṣṭum icchati yad bhavān |
 tad āgatyāvalokyai vāgamiṣyati mayā saha || 63 ||
 ity uktvā tam mohayitvā gādham āliniganādibhiḥ |
 nāvam nināya tanvaṅgi bhūṣayām āsa bhūṣaṇaiḥ || 64 ||
 pānakam pāyayitvātha mādakam madhunā samam |
 nāvam tām vāhayām āsa veśyā vrddhā dhiyā varā || 65 ||

¹⁾ MS. 'gnataḥ.

²⁾ MS. rasanti.

³⁾ MS. sma.

⁴⁾ MS. -vighna.

⁵⁾ So MS.

⁶⁾ MS. -lotayām; ta unsicher, eher unfertiges ja.

⁷⁾ MS. avedyuñ.

⁸⁾ MS. va.

Jeder, der diese Erzählung mit der jetzigen Fassung des Mahâbhârata vergleicht, wird ohne weiteres die große Ähnlichkeit zwischen beiden erkennen. Vor allem mache ich auf die folgenden beiden wörtlichen Übereinstimmungen aufmerksam:

Padmap. 6 *mrgibhūya vane listha munīm sūya rimokṣyase.*

Mbh. 110,37 *derakanyā mrgī bhūtvā munim sūya rimoksytas*.

Padmap. 36 *sāha tam nābhīrūdyo 'smi abhīrūdyo bharār mama
eram era vrataṁ mahyam nāśanam sañśraye kracit*

1) MS. -am.

2) MS. -dheram.

²⁾ MS. *Spanish*.

Mbh. 111, 12 *bhavatā nābhivādyo¹⁾ 'ham abhivādyo bhavān mayā |
vratam etādrśam brahmaṇa pariṣvajyo bhavān mayā ||*

Abweichend in den beiden Berichten dagegen sind die folgenden Punkte. Die Vorgeschichte der Gazelle, auf die im Mbh. kurz in einem einzigen Verse (110, 36b; 37a) hingewiesen wird, wird hier ausführlich erzählt. Über die Entstehung der Dürre wird hier nichts weiter gesagt, als daß sie infolge der Nichtachtung eines Brahmanen eintrat; von dem Fortzug der Brahmanen und ihrer Versöhnung findet sich hier nichts. Im Mbh. hat Rṣyaśṛṅga ein Horn auf dem Haupte, hier wachsen ihm deren zwei. Die Entführerin ist im Mbh. die Tochter der alten Hetäre, hier ihre Enkelin. Im Mbh. sucht Vibhāṇḍaka drei Tage im Walde nach der Buhlerin, im Purāṇa bleibt er nach kurzem Suchen in der Nähe der Einsiedelei drei Tage zu Hause. Am meisten weicht die Erzählung von der Besänftigung des Vibhāṇḍaka ab. Vibhāṇḍaka begibt sich hier in die Nähe der Stadt des Romapāda und läßt Feuer aus seinen Augen sprühen, um sie mit allem, was in ihr ist, zu verbrennen. Schon ist sie in Brand geraten, als auf die Bitte des Königs sein Sohn mit der Śāntā zu ihm geht und ihm die Königs-tochter als seine Gattin vorstellt. Darauf gibt der Alte sofort sein Vor-haben auf.

Die oben angeführten wörtlichen Übereinstimmungen machen es unabweislich, daß die beiden Erzählungen in direktem Zusammenhange stehen. Wir haben also zu untersuchen, wem die Priorität gebührt. Da aber, wie wir gesehen, im Mbh. ursprünglich die ältere Fassung der Sage stand, wonach die Śāntā den Rṣyaśṛṅga entführte, während wir im Padma-purāṇa die jüngere Fassung mit der Entführung durch die Hetäre haben, so ist es ausgeschlossen, daß etwa das Purāṇa älter als das ursprüngliche Mbh. ist. Es handelt sich somit nur darum, ob der Purāṇa-Verfasser nach der jetzigen Fassung des Mbh. gearbeitet hat oder ob der Überarbeiter der Mahābhārata-Erzählung bei seiner Arbeit das Padmapurāṇa benutzt hat.

Betrachten wir zunächst die beiden oben angeführten wörtlich über-einstimmenden Stellen. Mbh. 111, 12 lautet vollständig in Übersetzung: 'Du mußt nicht mich empfangen, ich muß dich empfangen. So ist das Gelübde, o Brahmane, ich muß dich umarmen.' Der Vers ist ein Śloka, während im übrigen der ganze Abschnitt, in dem er vorkommt (111, 7 bis 113, 25), in Triṣṭubh-Strophen verfaßt ist. Dieser Umstand würde allein schon genügen, den Vers als eingeschoben zu erweisen. Er wird aber noch durch zwei andere Punkte unterstützt. Der Vers paßt gar nicht in den Zusammenhang. Wenn die Hetäre den Rṣyaśṛṅga schon jetzt umarmt, so müßte doch in den nächsten Strophen die Wirkung dieser Umarmung auf den Rṣyaśṛṅga beschrieben werden. Allein das ist nicht der Fall. Er bietet ihr vielmehr seine Früchte an; von Umarmungen ist erst die Rede, als er

¹⁾ Die Calcutta-Ausgabe liest *bhavatānabhi-*.

von ihren Süßigkeiten genossen und vor allem von ihrem Wein getrunken hat. Dazu kommt die Mangelhaftigkeit des Ausdrucks in dem Verse: zu *trāṭam etāśām* fehlt ein *me*, *mama* oder *mahyam*. Nun kommt derselbe Vers im Purāṇa vor, und zwar in sprachlich tadelloser Lesart: 'Sie sprach zu ihm: Ich darf nicht empfangen werden, ich muß dich empfangen. So ist mein Gelübde; ich nehme nirgends einen Sitz an'. Hier stimmt außerdem das Metrum zur Umgebung, und der Vers hat hier seine volle Bedeutung. Die Hetäre weigert sich, die gastliche Aufnahme anzunehmen und sich zu setzen, weil sie den Rṣyaśṛṅga bewegen will, nach ihrem Schiffe zu kommen; im Mbh. stehen die beiden Vershälfte gar nicht in innerem Zusammenhang. Ich halte es aus diesen Gründen für zweifellos, daß Mbh. 111, 12 eine schlechte Wiedergabe von Padmap. 6 ist¹⁾.

Ähnlich liegt die Sache im zweiten Falle. Im Mbh. wird zunächst einfach erzählt, daß eine Gazelle kam, das mit dem *retas* des Rṣi vermischt Wasser trank und davon schwanger wurde. Dann heißt es in unserem Verse (110, 36b, 37a): 'Dieser Göttertochter hatte einst der verehrungswürdige Brahman, der Weltenschöpfer, gesagt: „Nachdem du eine Gazelle geworden und einen Muni geboren, wirst du erlöst werden.“' Vergleicht man damit die Erzählung des Purāṇa, wonach die Geburt der Apsaras Svarṇamukhi als Gazelle eine Strafe für ihre Unehrerbietigkeit gegen Brahman ist, so wird man nicht umhin können, auch hier dem Purāṇa die Priorität zuzugestehen. Die Mbh.-Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die Erzählung des Purāṇa kennt. Sie zeigt überdies wieder dieselbe Unbehilflichkeit im Ausdruck, die wir schon in 111, 12 und in den eingeschobenen Zeilen 110, 42 usw. angetroffen haben. Wir müssen daher annehmen, daß diese Strophe von dem Überarbeiter unter wörtlicher Anlehnung an das Padmapurāṇa verfaßt und in das Mbh. eingesetzt wurde.

Noch ein dritter Punkt kommt hier in Betracht. Im Mbh. heißt es am Schlusse der Ermahnungsrede des Alten (113, 5): 'Nachdem er den Sohn mit den Worten „Das sind Rakṣas“ zurückgehalten, suchte Vibhāṇḍaka nach ihr. Als er in drei Tagen nicht traf, da kehrte er zur Einsiedelei zurück.' Sich auf drei Tage von der Einsiedelei zu entfernen, war jedensfalls das Törchteste was Vibhāṇḍaka tun konnte, da er so der Hetäre ja die beste Gelegenheit bot, ihren Besuch zu wiederholen; man muß sich nur wundern, daß das nicht geschieht. Im Purāṇa dagegen sucht, wie oben erwähnt, Vibhāṇḍaka zunächst in der Nähe nach der Verführerin und bleibt dann drei Tage bei seinem Sohne zu Hause, ein durchaus vernünftiges Verfahren. Es ist daher offenbar, wie Mbh. 110, 36b, 37a eine Zusammenfassung von Purāṇa 4—6b ist, auch unser Sloka ein ungeschickter Versuch des Überarbeiters, Pur. 59—61a zusammenzufassen, eine Ansicht,

¹⁾ Der Überarbeiter zitierte jedenfalls aus dem Gedächtnis.

die durch die auch hier wieder zutage tretende Mangelhaftigkeit der Sprache¹⁾ bestätigt wird.

Meiner Ansicht nach beweisen diese drei Punkte, daß der Überarbeiter der Mbh.-Erzählung das Padmapurāṇa kannte und darnach den ursprünglichen Text des Epos veränderte²⁾). Dann dürfen wir aber auch annehmen, daß er auch zu der Hauptänderung, die er, wie wir oben gesehen, mit dem Texte vornahm, nämlich der Einführung der Hetäre an Stelle der Königs-tochter direkt durch das Purāṇa veranlaßt wurde. Ebenso im Anfang der Geschichte. Hier fand er 'ein Versehen des Purohita' (*purohitāpacārāt*) als Entstehungsgrund der Dürre im Mbh.-Texte angegeben. Wenn er dafür die Betrügung eines Brahmanen seitens des Königs substituierte, so wird er die Anregung dazu vom Purāṇa empfangen haben, wonach die Dürre 'infolge der Nichtachtung eines Brahmanen' (*brāhmaṇātikramāt*) eintrat. Allein das ist auch alles, was er dem Purāṇa entnommen haben kann; alles was er daran geknüpft hat, der Fortzug der Brahmanen, die Sühne des Königs und die Versöhnung der Brahmanen, ist sein eigenes Werk. Was anders aber kann ihn veranlaßt haben, die Geschichte hier in einer Weise auszuführen, daß, wie wir gesehen, die ganze Erzählung dadurch voller Widersprüche und geradezu unverständlich wird, als der Wunsch, die Schwere des Betruges gegen einen Brahmanen und die Notwendigkeit einer Sühne hervorzuheben. Das ist aber von Bedeutung für die Beurteilung des Schlusses der Erzählung, wo das Purāṇa und das Mahābhārata ja wieder voneinander abweichen³⁾). Im Mbh. steht der Alte von seinem Vorhaben, die Stadt des Königs zu verbrennen, ab, als er hört, wie große Strecken Landes der König seinem Sohne geschenkt hat. Im Purāṇa dagegen beginnt er tatsächlich, die Stadt in Brand zu setzen, ist aber sofort versöhnt, als er hört, daß die Königstochter die Gattin seines Sohnes ist, er scheint dies als eine Ehre zu betrachten. Mir scheint, daß die Fassung des Purāṇa hier die ältere ist. Die Steigerung des Besänftigungsmittels des Ṛṣi im Mbh. scheint mir demselben Bestreben entsprungen zu sein, das zu der Erfindung von der Versöhnung der Brahmanen im Anfang der Geschichte führte, und es erscheint mir daher wahrscheinlich — mehr läßt sich natürlich in einem solchen Falle nicht sagen —, daß auch die Erzählung von der Besänf-tigung des Vibhāndaka im Mbh. von dem Überarbeiter verändert oder vielleicht überhaupt neu hinzugefügt worden ist.

Der Purāṇa-Verfasser hat übrigens seinerseits vielleicht wieder die ursprüngliche Mahābhārata-Erzählung gekannt. Dafür spricht die Gleich-

¹⁾ Zu *āsādayām āsa* fehlt das Objekt.

²⁾ Man beachte, worauf Holtzmann, Das Mahābhārata und seine Theile IV, 31 aufmerksam gemacht hat, daß Nilakanṭha zu Mbh. I, 649 das Padmapurāṇa als das erste Purāṇa bezeichnet; gewöhnlich steht es in der Liste der Purāṇas an zweiter Stelle.

³⁾ Die übrigen Abweichungen sind zu unbedeutend, um ausführlich besprochen zu werden. Sie ergeben jedenfalls für die Prioritätsfrage nichts.

heit in unbedeutenden Nebenumständen, wie z. B. in dem Vorwande, unter dem sich die Entführerin entfernt (Mbh. 111, 18: *kṛtvāgnihotrasya tadāpa-deśam*; Pur. 46: *agnihotram samuddiśya*), und einige weitere wörtliche Übereinstimmungen:

Mbh. 110, 34

*mahākradaṁ samāsādyā Kāśyapas tapasi sthitah |
dīrghakālam pariśrāntah.*

Pur. 7

*mahākradaṁ samāsādyā Kāśyapas tu Vibhāṇḍakah |
tapas tepe ciram tasthau.*

Mbh. 110, 35

tasya retah pracaskanda drṣṭvā psarasam Urvaśim ||

Pur. 8

*athOrvaśī mahābhāga tatra prāptā yadrcchayā |
tām vilokya pracaskanda retas tasya mahātmanah ||*

Mbh. 111. 14

*sā tāni sarvāṇī visarjayitvā bhakṣyāṇy anarhāṇī dadau tato 'sya |
tāni . . . mahārasāni.*

Pur. 40

*khutkṛtya visasarjā tha dadau bhakṣyāṇi kāminī |
mahārasāni.*

In allen diesen Fällen liegt wenigstens kein Grund zu der Annahme vor, daß der Überarbeiter der Mahābhārata-Sage die Worte aus dem Purāna entlehnt habe.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also die chronologische Reihenfolge:

1. Ursprüngliche Fassung des Mahābhārata.
2. Fassung des Padmapurāṇa, wahrscheinlich mit teilweiser Benutzung der vorigen.
3. Überarbeitete Fassung des Mahābhārata, der Purāṇafassung angeglichen.

Kṣemendras Bhāratamañjarī stimmt, wie sich nach dem Resultate von Bühlers und Kirstes Untersuchung erwarten läßt, mit dem jetzigen Texte des Mahābhārata in allem Wesentlichen überein. Mbh. 110, 36b 37a über die Vorgeburt der Gazelle fehlt hier, woraus sich indessen bei dem Charakter von Kṣemendras Arbeit nicht folgern läßt, daß der Vers zu seiner Zeit noch nicht im Texte stand. Die Regenosigkeit entsteht durch den Fluch der Brahmanen (761). Vibhāṇḍaka bleibt hier drei Tage zu Hause (787: *sthitvā tatra dinatrayam*); Kṣemendra ist hier offenbar durch selbständige Überlegung auf die Darstellung der Sache im Purāṇa zurückgekommen. Auffällig ist, daß die alte Hetäre hier einmal (763) als *vesyā divaukasām* bezeichnet wird, zumal da ähnlich auch in Amaracandras Bālabhārata, wo die ganze Sage in zwei Strophen (III, 1, 90. 91) zusammen-

gedrängt ist, die Entführerin eine Apsaras genannt wird. Was zu dieser seltsamen Änderung Anlaß gegeben, weiß ich nicht zu sagen.

Im Rāmāyaṇa wird die Legende dem Sumantra in den Mund gelegt. Er erzählt sie dem Daśaratha, und zwar nicht als etwas Geschehenes, sondern als etwas, was nach der Prophezeiung des Sanatkumāra in Zukunft geschehen wird. Die eigentliche Geburtsgeschichte fehlt hier; es wird nur erzählt, daß Rṣyaśṛṅga der Sohn des Vibhāṇḍaka sein und, Zeit seines Lebens im Walde wohnend, keinen Menschen außer seinem Vater kennen werde.

Zu dieser Zeit werde Romapāda¹⁾ König der Aṅgas sein. Durch eine Übertretung desselben werde Regenlosigkeit eintreten. Der König werde die Brahmanen um Rat fragen, und sie werden raten, den Rṣyaśṛṅga herbeizuholen und ihm die Tochter des Königs, Śāntā, zur Frau zu geben. Der König werde dann mit den Ministern überlegen, wie man den Rṣyaśṛṅga herbeischaffen könne. Sie werden sich weigern selbst zu gehen; allein

‘Sie werden, nachdem sie die geeigneten Mittel erwogen haben, sagen: „Wir werden den Seher herbeischaffen, ohne daß ein Unheil daraus entsteht.“ IX, 18.

So wurde der Sohn des Ṛṣi von dem Aṅgafürsten durch Hetären herbeigeschafft, der Gott ließ es regnen, und Śāntā wird ihm gegeben. 19.

Dein Eidam Rṣyaśṛṅga wird dir Söhne verschaffen. So habe ich die Erzählung des Sanatkumāra mitgeteilt.’ 20.

Erfreut aber erwiderte Daśaratha dem Sumantra: ‘Erzähle, wie und durch welches Mittel Rṣyaśṛṅga herbeigeführt wurde.’ 21.

Darauf sprach Sumantra, von dem König aufgefordert, folgende Worte: ‘Wie und durch welches Mittel Rṣyaśṛṅga von den Ministern herbeigeführt wurde, das will ich dir alles erzählen. Höre mir zu mitsamt den Ministern. X, 1.

Zu Romapāda sprach der Purohita mitsamt den Ministern folgendermaßen: „Folgendes gefahrlose Mittel haben wir ausgedacht.“ 2.

Und nun riet er, Hetären zu dem mit Weibern unbekannten Rṣyaśṛṅga zu senden. Der König willigte ein, und die Hetären begaben sich in den Wald in die Nähe der Einsiedelei, wo Rṣyaśṛṅga sie denn auch bald erblickte. Sie begrüßten ihn freundlich, und er lud sie in seine Einsiedelei ein. Sie folgten ihm dahin, und er bewirtete sie mit Wurzeln und Früchten. Sie gaben ihm dagegen von ihren Leckereien, und machten sich dann aus Furcht vor dem alten Ṛṣi davon. Rṣyaśṛṅga war nach ihrem Fortgange sehr betrübt. Am folgenden Tage ging er wieder nach dem Platze, wo er die Mädchen gefunden hatte. Sie stellten sich denn auch wieder dort ein und luden ihn nun ein, nach ihrer Einsiedelei zu kommen. Er war einverstanden. Als sie ihn wegführten, regnete es. Der König begrüßte den Muni bei seiner

¹⁾ In B. Lomapāda.

Ankunft und gab ihm die Śāntā zur Frau, und Rṣyaśṛṅga lebte vergnügt mit ihr.

Auffallend ist hier der Schluß des neunten und der Beginn des zehnten Sarga. Es erscheint naheliegend, jene Zeilen, die den Zusammenhang unterbrechen, einfach zu entfernen und so Sarga IX und X zu einem Ganzen zu verbinden. Allein dem stehen drei Schwierigkeiten im Wege: erstens ist kein Grund für den Einschub jener Zeilen ersichtlich, zweitens ist das Tempus der Erzählung in IX das Futurum, da das Ganze die Prophezeiung des Sanatkumāra ist, während wir in X die historischen Tempora finden, und drittens wird in IX, 20 ausdrücklich gesagt, daß hier die prophetische Erzählung des Sanatkumāra ende. Dies letztere beweist, daß die Erzählung in IX wirklich zum Abschluß gebracht wurde; die Geschichte von der Entführung muß also hinter IX, 18 weggefallen und X, um die Lücke auszufüllen, später hinzugefügt sein.

Was aber soll diese Änderung veranlaßt haben? Ich glaube, man kann die Sache nur so erklären, daß ursprünglich in IX die Geschichte der Entführung in der alten Fassung, d. h. durch die Śāntā, folgte. Später, als sich unter dem Einflusse der jetzt vorliegenden Mahābhāratafassung die Sage geändert hatte, wurde die alte Erzählung gestrichen, und eine Darstellung der neuen Fassung in der aus dem Obigen ersichtlichen Weise hinzugefügt. Um die dadurch in IX entstandene Lücke notdürftig zu verdecken, wurde dann der erbärmliche Vers 19 hinzugefügt, der sich schon durch den Gebrauch des Perfekts *ānītaḥ*, des Imperfekts *avarṣayat* und des Präsens *pradīyate* als unecht verrät¹⁾. Ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit dieser Erklärung liegt in den oben angeführten Versen aus dem Harivamśa vor. Danach war das Schauspiel von der Entführung des Rṣyaśṛṅga durch die Śāntā eine Dramatisierung eines dem Mahākāvya Rāmāyaṇa angehörigen Abschnittes. Zur Zeit der Abfassung des Harivamśa muß also hier noch die ursprüngliche Sage gestanden haben.

Wir haben demnach im Rāmāyaṇa den Anfang der Sage in IX, 1—18 in der älteren Fassung, den zweiten Teil in X in einer jüngeren Fassung vor uns, und müssen nun noch das Verhältnis der letzteren zu den Fassungen des Padmapurāṇa und des jetzigen Mahābhārata zu bestimmen suchen²⁾. Eins ergibt sich dabei mit Bestimmtheit: die Erzählung des Rāmāyaṇa

¹⁾ Es ist auch kein Zufall, daß der Text in 18, mitten in der Rede der Brahmanen, abbricht. Im nächsten Vers müßten sie natürlich vorschlagen, die Śāntā zu senden. Da dies nicht mit der Sendung der *gāṇikās* stimmte, so wurde der Text von hier an gestrichen.

²⁾ Was von dem Anfang der Erzählung in IX erhalten ist, ist natürlich zu wenig, um einen Vergleich mit der oben erschlossenen ursprünglichen Fassung zu ermöglichen. Doch will ich darauf hinweisen, daß hier die Entstehung der Dürre, ganz wie man den Umständen nach erwarten muß, noch als Nebenumstand behandelt ist. Die Verschiedenheit der Begründung hier (*tasya ryatikramād rājñāḥ*) und im ursprünglichen Mbh. (*purohitāpacārāc ca tasya rājñāḥ*) ist ganz unbedeutend.

ist jünger als die des Purāṇa und die des Mahābhārata. Im Rāmāyaṇa fällt die Entführung schon 'den Hetären' zu; die eine Hetäre, die zunächst die Śāntā ablöste, ist hier in der Masse aufgegangen. Das Floß mit der Einsiedelei ist hier ganz verschwunden. Ebenso ist das Gespräch zwischen Vibhāṇḍaka und Rṣyaśṛṅga — ein uralter Zug, wie wir später sehen werden — und die Geschichte von der Besänftigung des alten Ṛṣi weggefallen. Ob dem Verfasser die Erzählung des Mahābhārata oder die des Purāṇa vorschwebte, läßt sich dagegen bei dem Mangel beweisender Übereinstimmungen in den Worten nicht entscheiden¹⁾.

Für die Sage im Skandapurāṇa steht mir leider nicht der Text selbst, sondern nur die Inhaltsangabe von V. N. Narasimmiyengar²⁾ zur Verfügung. Ich glaube indessen, daß die letztere für unseren Zweck völlig ausreicht. Der Inhalt ist kurz folgender. Vibhāṇḍaka verrichtet auf Rat seines Vaters Kāsyapa seine Buße an der Tuṅgabhadrā bei Śringapura (dem heutigen Śringeri). Die Flamme seiner dreitausendjährigen Buße stört die Bewohner von Indras Himmel. Indra befiehlt einem Citrasena, dem Heiligen die Urvaśī zu schicken. Das geschieht, und der Anblick der Apsaras hat die bekannte Folge. Eine Gazelle trinkt das Waschwasser des Ṛṣi, wird sofort davon schwanger, und gebiert zur richtigen Zeit einen Knaben mit zwei Hörnern, den der Ṛṣi als seinen Sohn erkennt und aufzieht. Als der Knabe zwölf Jahre alt ist, erblicken ihn Parameśvara und Pārvatī gelegentlich auf einem Spaziergange im Himmelsraum. Sie steigen hernieder und verleihen ihm die Macht, Hungersnot und Dürre in einem Umkreise von zwölf Meilen von seinem Aufenthaltsort zu vernichten.

¹⁾ Einzelne Anklänge lassen sich allerdings finden, z. B. Rām. X, 9 *na tena .. dr̥ṣṭapūrvam .. strī vā pumān vā*, Pur. 33 *pumāṁsam vā striyam vāpi nāpaśyat .. purā*; Rām. X, 21; Pur. 43 *anāsvāditapūrvāṇi*;

Rām. X, 29: *vavarṣa sahasā devo jagat prahlādayaṁs tadā]*

Mbh. 113, 10: *dadarṣa devam sahasā pravr̥ṣtam*

āpūryamāṇam ca jagaj jalena]

Sie sind aber doch nicht zahlreich und genau genug, als daß sie nicht einfach auf Zufall beruhen könnten. — Was die Bengali-Rezension betrifft, so ist sie, wie gewöhnlich, auch in diesem Abschnitt durchweg glatter. Hier hat man versucht, die Lücke hinter IX, 18, hier VIII, 22, durch den Gebrauch des Futurums und größere Ausführlichkeit in der Erzählung etwas mehr zu verwischen. In dem zweiten Teil der Erzählung ist eine ganze Reihe von Strophen eingefügt worden, um die Geschichte mit der Mahābhārata-Erzählung in Übereinstimmung zu bringen. Sie behandeln die folgenden Punkte: Der König läßt Schiffe mit Bäumen, Getränken und Früchten beladen, und die Hetären fahren auf ihnen nach der Einsiedelei (IX, 8. 9). Auch Rṣyaśṛṅga fährt nachher auf einem Schiffe nach der Residenz (IX, 63). Die Verführungskünste der Hetären werden ausführlich beschrieben (IX, 13ff.). Vibhāṇḍaka kommt nach dem Fortgang der Hetären nach Hause, und es folgt das Gespräch zwischen Vater und Sohn (IX, 42ff.). Endlich wird ganz ähnlich wie im Mbh. die Rückkunft des Vibhāṇḍaka nach der Entführung und seine Besänftigung erzählt (IX, 55b ff.).

²⁾ Ind. Ant. II, 140ff.

Gazelle erweitert worden ist, so ist hier die Erscheinung der Urvaśī weiter ausgeführt und begründet worden. Gegen eine direkte Zurückführung auf die ursprüngliche Fassung des Mahābhārata spricht der Umstand, daß der zweite Teil der Legende nicht unmittelbar auf sie zurückgehen kann. Sie setzt vielmehr einen Zustand der Sage voraus, wo die Hetären und zwar insgesamt, ohne Hervorhebung einer einzelnen, die Entführung übernehmen und wo die Einsiedelei auf dem Floße und das Gespräch zwischen Vater und Sohn schon ganz aus der Geschichte verschwunden sind. Alles dies aber finden wir in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyaṇa vor. Die letztere Fassung muß aber älter sein, da die Sage dort noch nicht wie im Purāṇa lokalisiert ist; wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir die Fassung des Skandapurāṇa direkt auf den jetzigen Rāmāyaṇatext zurückführen. Der Purāṇa-Erzähler veränderte dann seine Vorlage dahin, daß er die Dauer der Dürre auf zwölf Jahre festsetzte, daß er die Intervention des Sanatkumāra¹⁾ einfügte und den Schauplatz der Begebenheit nach Nārvē verlegte, während er die Geburtslegende, die ja im Rāmāyaṇa ganz fehlt, einer andern, nicht direkt nachweisbaren Quelle entlehnte²⁾.

Bevor ich zu den buddhistischen Fassungen übergehe, will ich noch erwähnen, daß auch Daṇḍin in seinem Daśakumāracarita die Rṣyaśringasage verwertet hat. Er hat sie zu der lustigen Geschichte von dem großen Seher Marīci und der schlauen Hetäre Kāmamañjari umgestaltet³⁾. Trotz aller Freiheiten, die er sich mit dem Stoff erlaubt hat, sind doch die Grundzüge der Sage in der jüngeren Form, die Betörung des Büßers durch die Hetäre und seine Entführung aus dem Walde in die Königsstadt, hier deutlich erkennbar. Daṇḍin hat sogar den Schauplatz der alten Sage beibehalten: Marīci wohnt im Lande der Āngas am Ufer der Gaṅgā außerhalb der Stadt Campā, wo die Kāmamañjari ihr Gewerbe treibt.

Die Legende im Kandjur gebe ich im folgenden nach Schiefners Übersetzung mit „einigen Kürzungen“⁴⁾.

¹⁾ Es scheint fast, als ob die Einführung des Sanatkumāra durch das Auftreten desselben als Erzählers der Legende im Rāmāyaṇa veranlaßt worden sei. Wie leicht das geschehen könnte, zeigt das Beispiel Chézys, der in seiner Śakuntalā-Übersetzung (S. 201 ff.) die Rṣyaśringa-Sage, angeblich nach dem Rāmāyaṇa, erzählt und dabei den Sanatkumāra genau dieselbe Rolle spielen läßt wie der Verfasser des Purāṇa.

²⁾ Auch der kurze Hinweis auf die Sage im Bhāgavatapurāṇa (IX, 23, 7—9) scheint auf das jetzige Rāmāyaṇa zurückzugehen; wenigstens fällt auch hier die Entführung mehrerer Hetären zu (Pur. 8 *deve varṣati yaṁ rāmā āninyuh*; Rām. X, 18: *taṁ ca ninyus tathā striyah*). — Die Sage von Rṣyaśringa [sic], wie sie im Śivapurāṇa erzählt wird (Aufrecht, Cat. Bodl., S. 66a), hat mit unserer Sage nichts gemeinsam. Es ist dies vielmehr die in der indischen Literatur weit verbreitete Geschichte von dem Könige, der auf der Jagd aus Versehen den Sohn eines Büßers tötet.

³⁾ Edited by G. Bühler, S. 41 ff.

⁴⁾ Ich habe die abgekürzten Stellen in Klammern gesetzt.

[Einst lebte ein Ṛṣi in einer Waldgegend.] Da er die fünf Klarsichten erlangt hatte, wohnten sogar wilde Gazellen, ihm Gesellschaft leistend, in der Einsiedelei. Als er eines Tages an einen anderen Ort ging, um sein Wasser zu lassen, folgte ihm ein Gazellenweibchen nach. Als er mit Samen vermischtien Harn von sich gegeben hatte, sog die Gazelle diesen auf und beleckte mit der Zunge ihre Geschlechtsteile. Da die Folgen der menschlichen Handlungen nicht durch den Gedanken erfaßt werden können, geschah es, daß sie trächtig wurde. Zur Zeit, da sie werfen sollte, begab sie sich dahin, und es kam ein Knäblein zur Welt. [Die Gazelle ließ es im Stich.] Als nun der Ṛṣi an den Ort gelangte und das Kind erblickt hatte, fing er an nachzudenken, wessen Kind dies sein könnte, und erkannte, daß es sein eigenes Kind sei. Er nahm es mit sich in seine Einsiedelei und zog es daselbst auf. Als der Knabe groß geworden war, wuchsen ihm auf dem Kopfe Gazellenhörner; aus diesem Grunde nannte er den Knaben Rṣyaśrīga (Gazellenhorn).

[Nach einiger Zeit wurde nun der Alte krank und starb, nachdem er seinen Sohn ermahnt hatte, fremde Ṛṣis recht freundlich aufzunehmen. Der Sohn bestattete ihn und betrauerte ihn, wie es sich gebührt.]

Als er zu einer anderen Zeit mit einem Krüge nach Wasser gegangen war, begann die Gottheit es regnen zu lassen; als er mit dem Krüge, der mit Wasser gefüllt war, gegangen kam, ließ er ihn fallen, so daß er zerbrach. Die Ṛṣis sind sehr schnell zum Zorn geneigt. Da er nun das wenige Wasser verschüttet hatte, machte er der Gottheit Vorwürfe und sagte: 'Da durch dein schlechtes Verfahren mein voller Wasserkrug zerschlagen worden ist, sollst du vom heutigen Tage an zwölf Jahre lang nicht regnen lassen!' Durch diesen Fluch ließ die Gottheit es nicht regnen. In Vārāṇasī entstand eine große Hungersnot und die Menschen scharen wanderten überall hin aus. Der König rief die Zeichendeuter und sprach zu ihnen: 'Geehrte, durch wessen Kraft ist es, daß die Gottheit keinen Regen sendet?' Sie antworteten: 'Durch den Zorn eines Ṛṣi. Kann man diesen in seiner Bußübung stören, so wird die Gottheit wieder Regen senden; anders ist es nicht möglich.' Der König saß in Gedanken versunken da; es fragten die Gattinnen, die Prinzen und die Minister: 'O König, weshalb bist du mißvergnügt?' Er entgegnete: 'Wegen des Zornes eines Ṛṣi sendet die Gottheit keinen Regen; die Zeichendeuter haben ausgesagt, daß, wenn der Ṛṣi in seiner Bußübung gestört werden könnte, die Gottheit wieder Regen senden würde, anders sei es nicht möglich. Nun weiß ich nicht, wer ihn in der Buße stören könnte.' Eine Tochter des Königs, namens Śāntā¹⁾, sagte: 'O König, wenn es sich so verhält, so beruhige dich; ich werde es so einrichten, daß der Ṛṣi durchaus aus dieser Bußübung gebracht werde.' Der König fragte: 'Durch welche Vorkehrung?' Sie entgegnete: 'Laß mich und andere Frauen bei den Brahmanen Geheimsprüche lernen; laß auf

¹⁾ Ži-l丹-ma.

einer Fähre eine mit Blumen, Früchten und Wasser ausgestattete Einsiedelei errichten.' [Dies geschieht.] Darauf ließ sie berückende Gegenstände und mit Wein gefüllte Früchte und andere sehr bunte Früchte verschiedener Art anfertigen, richtete ihr Aussehen wie das der R̄sis ein, kleidete sich mit Gräsern und Baumrinde und begab sich mit den Frauenzimmern, welche bei den Brahmanen Geheimsprüche erlernt hatten, zur Einsiedelei jenes R̄si. Es sprachen die Schüler zum R̄si: 'O Lehrer, es sind zu deiner Einsiedelei viele R̄sis gekommen.' 'Gut ist es, daß R̄sis gekommen sind, führet sie herein.' Als sie eingetreten waren und er sie erblickt hatte, sprach er in Versen: 'O weh, früher ist solches R̄si-Aussehen nicht dagewesen, ein unsteter schwebender Gang, das Antlitz frei von Bart, die Brüste auf- und niedersteigend.' Er bewirtete sie mit zweifelumstricktem Sinne mit Wurzeln und Früchten. Sie genossen dieselben und sprachen zum R̄si: 'Deine Früchte sind rauh und herb, die in unserer, auf dem Wasser befindlichen Einsiedelei vorhandenen Früchte sind Amṛta-gleich; deshalb laden wir dich in unsere Einsiedelei ein.' Er nahm die Einladung an und begab sich mit ihnen in den auf der Fähre befindlichen Lusthain, wo sie ihm die betäubenden Sachen und die mit Wein angefüllten Kokosnüsse und andere Früchte verabreichten. Als er, durch den Wein berauscht und durch die berückenden Gegenstände gebannt, mit ihnen sich unreinem Verkehr hingab, schwand seine Zauberkraft. Die am Regen Freude habende Gottheit zog die Wolken von allen Seiten zusammen, und der R̄si wurde durch jene zurückgehalten. Śāntā sagte: 'Weiβt du jetzt, welche Macht es ist?' Sie brachte ihn, nachdem sie ihn durch Liebesbanden gefesselt hatte, zum König und sprach: 'O König, dieser ist es.' Da nun die Gottheit Regen zu senden begann, kam eine gute Ernte. Der König gab Śāntā nebst Gefolge jenem R̄si als Gattin.

Als derselbe aber, Śāntā verlassend, mit anderen Frauen sich der Liebe hinzugeben begann, fing auch Śāntā mit ihrem von Neid vernichteten Gemüt an, ihn geringschätzig zu behandeln, und als sie im Wortwechsel mit ihm, ihm mit dem Schuh einen Stoß an den Kopf versetzt hatte, dachte er: 'Ich, der ich den Donner des Gewölks nicht habe ertragen können, soll mich jetzt, durch Liebesbanden gefesselt, von einem Weibe vernichten lassen.' Er gab sich aufs Neue der Anstrengung hin und gelangte dann wieder in den Besitz der fünf Klarsichten.

Sehen wir hier zunächst von der Geburtsgeschichte ab, da sie besser nachher im Zusammenhange mit der entsprechenden Darstellung des Jātaka behandelt wird, und gehen wir sogleich zu dem zweiten Teile der Erzählung über. In einem Punkte ist die tibetische Erzählung, wie schon bemerkt, älter als alle uns erhaltenen Sanskritfassungen: es ist die Königinstochter selbst, die den Büßer entführt. Im übrigen weist sie eine Reihe von Neubildungen und Verschlechterungen auf. Die Dürre wird hier durch

die Verfluchung des Gottes durch den Ṛṣi hervorgerufen¹⁾). Daß dies eine sekundäre Erfindung ist, ist leicht ersichtlich. Denn in diesem Falle mußte der Ṛṣi, damit es wieder regnen könne, wie der Erzähler selbst hervorhebt, in der Buße gestört werden; dadurch verliert er die Macht über die Götter, die ihm die Buße verleiht. Um ihn in der Buße zu stören, ist es aber völlig genügend, wenn Śāntā ihn verführt. Der Regen tritt ja nach der Erzählung auch wirklich ein, sobald dies geschehen, und die Entführung auf der Fähre in das Reich des Königs wird dadurch ganz überflüssig gemacht. Auch darin ist die Kandjur-Erzählung unursprünglich, daß sie den Ṛṣi von Schülern umgeben sein läßt. Die Geschichte gipfelt ja gerade in dem Zusammentreffen der Verführerin mit dem Manne, der, in der Wildnis von einer Gazelle geboren, nie einen Menschen außer seinem Vater gesehen. Daß der Schluß, die Erzählung von dem Schicksal des Ṛṣi nach seiner Verheiratung mit der Śāntā, eine spätere Zutat ist, bedarf wohl kaum des Beweises. Er ist offenbar nur angehängt worden, um der Geschichte einen erbaulichen Abschluß zu geben, ein Versuch, der unserem Geschmack nach indessen kaum gelungen sein dürfte.

Was endlich den vor der Entführung eintretenden Tod des Vaters und den dadurch bedingten Wegfall der Entfernung der Śāntā nach dem ersten Besuch, des Gespräches mit dem Sohne und der Geschichte von der Versöhnung betrifft, so könnte man zunächst versucht sein, darin einen alten Bestandteil der Sage zu erblicken. Rṣyaśṛṅga wird durch den Tod des Vaters ganz isoliert, und so erhöht sich die Wahrscheinlichkeit des Betruges, dessen Opfer er wird²⁾). Dazu kommt, daß, abgesehen von dem Schluße der ganzen Sage, der Versöhnung des Vaters, der ja überhaupt ein späterer Zusatz sein könnte, der Vater in der Entführungssage keine wirklich tätige Rolle spielt. Er tritt nur in der Unterhaltung mit dem Sohne auf. Gerade dieses Gespräch ist aber recht schlecht motiviert. Warum verläßt die Königstochter den Rṣyaśṛṅga nach dem ersten Besuche wieder? Warum entführt sie ihn nicht sofort? Gleichwohl werden wir sehen, daß gerade dies Gespräch schon der ältesten uns erreichbaren literarisch fixierten Fassung der Sage angehörte; es hat offenbar schon sehr früh einen mit Humor begabten Dichter gereizt, den Rṣyaśṛṅga eine Beschreibung des vermeintlichen Büßers geben zu lassen, und um dies zu ermöglichen, mußte natürlich die Königstochter zunächst verschwinden und der Vater zurückkehren. Es scheint mir daher sehr unwahrscheinlich, daß die tibetische Erzählung, die sonst so viele spätere Veränderungen aufweist, in dem Bericht vom Tode des Vaters älter als alle übrigen uns erhaltenen Quellen sein sollte. Ich glaube vielmehr, daß sie hier auf Um-

¹⁾ Im einzelnen ist mir dieser Teil der Erzählung nicht ganz verständlich.

²⁾ Der Kandjur-Erzähler selbst hat dies aber nicht beachtet und das Alleinstehen des Ṛṣi durch die Einführung der Schüler wieder völlig beseitigt.

wegen zu einem Zuge gelangt ist, der vielleicht einmal in einer uns nicht mehr erreichbaren Zeit einen Bestandteil der Sage bildete¹⁾.

Von den drei buddhistischen Sanskritfassungen der Sage liegt leider bis jetzt noch keine im Druck vor. Von dem Avadāna in Kṣemendras Werke gibt Rājendralāla Mitra eine Inhaltsangabe²⁾, und es scheint nach seinen Bemerkungen³⁾, daß die Erzählungen im Mahāvastu und im Bhadrakalpāvadāna damit im großen und ganzen übereinstimmen. Nach Mitra lautet die Sage, die dem Buddha in den Mund gelegt wird: 'King Kāsyapa had a daughter named Nalinī. When she was of a marriageable age, she was placed by her father near the hermitage of a sage named Kāsyapa, who had a youthful son of great beauty, begot by a deer. The youth was named Ekaśṛṅgi, because he had a short horn on his head. Nalinī met the youth, brought him to her father's house, and was married to him. Ekaśṛṅgi afterwards took other wives, and had by them a thousand sons.' Dann folgt die Identifizierung der Personen der Sage mit dem Buddha und Leuten seiner Umgebung. Bei der Kürze des Auszuges ist ein genaueres Eingehen auf diese Erzählung natürlich unmöglich. Jedenfalls wird aber auch hier wieder Rṣyaśṛṅga durch die Königstochter selbst entführt. Von besonderem Interesse sind ferner die Namen, die die beiden Hauptpersonen der Sage⁴⁾ hier führen⁵⁾. Nalinī als Namen der Prinzessin werden wir im Pali-Jātaka wiederfinden, das in diesem Falle natürlich die Quelle ist. Der Büßer wird hier Ekaśṛṅga genannt⁶⁾. Das zeigt uns, daß wir eine von Hüen-tsang überlieferte Legende mit Bestimmtheit mit unserer Sage verknüpfen können. Hüen-tsang erzählt bei seiner Beschreibung der Umgebung von Po-lu-ṣa im Gāndhāralande⁷⁾: A côté, il y a un stoūpa qui a été bâti par le roi Wou-yeou (Aśoka). Ce fut en cet endroit que demeurait jadis le Richi Ekaśṛṅga (?)⁸⁾. Ce Richi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée, perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville. Daß das Mädchen auf den Schultern des

¹⁾ Ähnlich ist ja auch in der gewöhnlichen Rezension des Rāmāyaṇa der Vater fast ganz aus der Geschichte verschwunden, dort aber, wie wir geschen, deutlich erst durch sekundäre Entwicklung.

²⁾ The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, S. 63.

³⁾ Ebd. S. 152 und 46.

⁴⁾ Der Name des Königs, Kāsyapa, beruht jedenfalls auf einer Verwechslung mit dem Namen des Vaters des Rṣyaśṛṅga.

⁵⁾ Ich führe hier die Unterschriften der einzelnen Kapitel, soweit sie in Betracht kommen, nach Bendalls Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in Cambridge an: Mahāv. *Nalinīye rājakumāriye jātakam* (S. 57); Bhadrak. *Ekaśṛṅgamuni-NalinīKāsyapakanyājāparivartah* (S. 91); Avadānak. *Ekaśṛṅgāvadānam* (S. 19; 42).

⁶⁾ Die Form *Ekaśṛṅgin* bei Mitra wird durch Bendalls Angaben nicht unterstützt.

⁷⁾ Mémoires, traduits par St. Julien I, 123ff. (Beals Si-yu-ki I, 113).

⁸⁾ En Chinois: To-kio-sien-jin. Littéralement: le Richi unicorn (St. Julien).

betörten Liebhabers reitet, ist ein Zug, der ursprünglich einer anderen Geschichte angehört¹⁾; der Name ist hier aber der gleiche wie in den drei zuletzt besprochenen Fassungen. Ich glaube, daß *Rṣi Ekaśṛṅga* auf einer volksetymologischen Umdeutung des ursprünglichen Namens beruht, die durch die Angabe, die sich schon im Mbh. findet, daß der Büßer ein Horn auf dem Haupte trug²⁾, veranlaßt wurde.

Von Bedeutung sind die nordbuddhistischen Fassungen vor allem deshalb, weil es wahrscheinlich ist, daß die Rṣyaśṛṅga-Sage in der Form, in der sie dort vorliegt, nach dem Abendlande gewandert ist. In der ganzen mittelalterlichen Literatur finden sich zahlreiche Anspielungen auf das Einhorn und insbesondere auf die eigentümliche Art, wie man dieses als sehr wild geltende Tier einfängt. Man bringt nämlich eine Jungfrau in seine Nähe; wenn das Einhorn diese erblickt, wird es zahm, legt sich ihr in den Schoß und läßt sich willig wegführen. Schon Beal hat diese Sage mit der Sage von Ekaśṛṅga zusammengebracht³⁾, und ich glaube, daß wir in der Tat hier die Sage von dem Einsiedler Einhorn vor uns haben, die auf das Tier Einhorn übertragen ist. Dafür läßt sich noch ein anderer Umstand geltend machen. Die ganze Sage von dem Fange des Einhorns beruht auf dem Physiologus. Hier lautet nun der Text in dem griechischen Original⁴⁾: *παρθένον ἀγνήν ἐστολισμένην δίπτουσιν ἔμπροσθεν αὐτοῦ. οὐδὲν οὐλεῖται εἰς τὸν κόλπον τῆς παρθένου τὸ ζῶον. οὐδὲ ηρατεῖ αὐτὸν οὐδὲ ἀκολουθεῖ αὐτῇ οὐδὲ αἴρει αὐτὸν εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ.* Mir scheint in dem Schlußsatze noch eine deutliche Spur der alten Sage von der Königinstochter, die den Büßer in den Palast ihres Vaters entführt, vorzuliegen⁵⁾.

¹⁾ Siehe Pañcatantra (ed. Kosegarten) IV, 6; Benfey I, 461 ff. Vgl. auch Ruhakajāt. (191).

²⁾ Nach dem Padmap., dem Skandap. und der Kandjur-Erzählung hat er zwei Hörner. Im Rām. und im Pali-Jātaka fehlt die Angabe überhaupt. Vgl. S. 27.

³⁾ Romantic History of Buddha, S. 124, Note 2: 'The connection of this myth with the mediaeval story of the Unicorn being capable of capture only by a chaste maiden is too evident to require proof.'

⁴⁾ Lauchert, Geschichte des Physiologus, S. 254.

⁵⁾ Lauchert, a. a. O. S. 24, meint, im Anschluß an Bochart, daß die Sage auf einer mißverstandenen Stelle bei Aelian (XVI, 20) beruhe. Allein Aelian sagt nur, nachdem er die Unfriedfertigkeit des Tieres gegen seine eigene Gattung und seine einsame Lebensweise hervorgehoben: *ῳδα δὲ ἀφροδίτης τῆς σφετέρας σερνάσθει;* *πρὸς τὴν θήλειαν πεποάνται, οὐδὲ μέρτοι οὐδὲ συνρόμω ἐστόν.* εἴτα ταῦτα: *παριθλημούσης οὐδὲ τῆς θηλείας κνούσης ἐκθηριοῦται αὐθίς, οὐδὲ μούτας ἐστὶν οὐδὲ οἱ Ἰνδοὶ καρτάζωσι.* Hier ist also weder von einer Jungfrau noch überhaupt vom Fang des Einhorns die Rede. Auch die Beschreibung des Tieres bei Aelian und im Physiologus zeigt keine Ähnlichkeit. Ich halte es daher auch für ausgeschlossen, daß der Schlußsatz im Physiologus etwa auf die Worte Aelians zurückgeht: *τοίτοιον οὐρανώλους πάνταν γεασούς κομίζεσθαι φασι τῷ τῷν Προστίον βασιλεῖ, οὐδὲ τίχη ἀλιγήσις ἐπιδείκνυσθαι κατὰ τὰς θέας τὰς πανηγυρικάς.* τέλειος δι οὐλέραι ποτε οὐδὲ μέμνηται.

Der Inhalt des Jātaka ist in Kürze folgender¹⁾. Zur Zeit des Brahmadatta wird der Bodhisattva in einem nördlichen Brahmanengeschlechte geboren und zieht als Büßer in den Himavat. Einst kommt eine Gazelle zu seinem *passāvathānam* und frisst dort das Gras und trinkt das Wasser, das beides *sambhavamissakam* ist. Sie wird davon schwanger, kommt in die Nähe der Einsiedelei und gebiert dort nach einiger Zeit einen Knaben, den der Büßer als Sohn anerkennt. Er wird Isisiṅga genannt. Der Büßer macht ihn, als er herangewachsen ist, ebenfalls zum Asketen. Infolge der Kraft seiner Buße zittert Śakras Palast. Daher läßt Śakra, um seine Buße zu stören, es drei Jahre lang im Reiche von Kāsi nicht regnen. Die Bewohner, die Not leiden, fordern den König auf, den Gott zum Regen zu zwingen. Allein er vermag es nicht. Da erscheint ihm Śakra in der Nacht und erklärt ihm, daß es nicht eher regnen werde, als bis Isisiṅgas Buße durch Naṭinikā, die Tochter des Königs, gebrochen sei. Diese läßt sich denn auch nach einigem Sträuben zu der Aufgabe herbei. Von den Ministern begleitet, zieht sie aus. An der Grenze schlagen sie zunächst ein Lager auf und ziehen dann von hier aus, von Waldbewohnern geführt, nach der Einsiedelei des R̥ṣi. Dort angelangt, verkleiden die Minister die Prinzessin als R̥ṣi, ziehen ihr ein goldenes Ober- und Untergewand an und geben ihr einen Ball. So nähert sie sich dem Isisiṅga, der sich zuerst erschreckt in die Hütte zurückzieht, sich aber bald eines besseren besinnt. Die Frage nach dem Balle, den Isisiṅga für eine seltene Frucht hält, eröffnet die Unterhaltung, und bald erfolgt eine Einladung an den vermeintlichen Asketen, in die Hütte zu treten. Hier entwickelt sich nun ein Gespräch, das zwar von der Kräftigkeit des Humors jener Tage bereites Zeugnis ablegt, sich aber in einer lebenden Sprache nicht gut wiedergeben läßt. Das Ende ist, daß der Büßer verführt wird. Die Königstochter ladet ihn darauf nach ihrer Einsiedelei ein. Isisiṅga willigt ein, will aber die Rückkunft des Vaters abwarten. Davon will natürlich die Königstochter nichts wissen. So geht sie denn allein fort, trifft wieder die wartenden Minister und gelangt mit diesen glücklich zunächst in das Lager und dann nach Bārāṇasī, wo es nun regnet. Isisiṅga ist über den Fortgang des schönen Büßers sehr betrübt. So findet ihn der heimkehrende Vater, dem der Sohn nun eine sehr ausführliche Beschreibung seines Besuchers gibt. Der Vater warnt ihn vor dem Verkehr mit solchen Unholden. Isisiṅga nimmt die Warnung an und gibt sich wieder der Buße hin.

Was zunächst die Geburtssage betrifft, so zeigt sie eine unverkennbare, teilweise bis zu wörtlicher Übereinstimmung gehende Ähnlichkeit mit der

¹⁾ Die Geburtsgeschichte wird zuerst ausführlich im Alambusajātaka erzählt, und dann kürzer, und mit Bezugnahme auf jene Darstellung, im Naṭinikājātaka wiederholt. Auf das Alambusaj. selbst braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist die gewöhnliche, hier auf den Isisiṅga übertragene Sage, daß Śakra einem großen Büßer aus Furcht, daß er ihn vom Throne stoßen könne, als Verführerin eine Apsaras sendet.

der Kandjur-Erzählung im Gegensatz zu den brahmanischen Fassungen. Ich glaube, daß wir den letzteren die Originalität zusprechen müssen. Als die Erzählung zu einem buddhistischen Jātaka umgewandelt wurde, fiel die Rolle des Vaters dem Bodhisattva zu. Mit der Würde des künftigen Buddha vertrug sich aber nicht, was in der alten Sage von seiner Begegnung mit der Apsaras erzählt war. Aus diesem Grunde scheint der buddhistische Erzähler diesen Teil der Geschichte so verändert zu haben, wie er jetzt im Jātaka steht. Die tibetische Erzählung geht hier jedenfalls indirekt auf das Jātaka zurück; es ist hier der Versuch gemacht, das Wunder der Empfängnis durch einen Zusatz etwas wahrscheinlicher zu machen¹⁾.

Vermißt wird im Jātaka, wie schon erwähnt, die Bemerkung, daß Rṣyaśṛṅga ein Horn oder Hörner auf dem Haupte trug. Ich bin überzeugt, daß dieser Zug der ursprünglichen Sage angehört und im Jātaka erst sekundär verschwunden ist. Diese ganze Geburtssage gehört zu jener Klasse von Legenden, die man als etymologische Legenden bezeichnen könnte, d. h. Legenden, die erfunden sind, um einen Namen zu erklären. Die Geburt von der Gazelle erklärt aber nur den ersten Bestandteil des Namens; erst wenn dem Rṣyaśṛṅga auch ein Horn wächst, ist der Name vollständig erklärt.

Gehen wir zum zweiten Teile der Sage über. Daß es auch im Jātaka noch die Königstochter selbst ist, die den Büßer durch ihre Reize umstrickt, ist schon erwähnt. Hat in dieser Hinsicht das Jātaka wie die anderen buddhistischen Fassungen die alte Sage treu bewahrt, so ist hier doch andererseits eine Reihe alter Züge vernichtet. Auch hier ist, ähnlich wie in der tibetischen Fassung, ein Versuch gemacht, die Dürre mit der Person des Rṣyaśṛṅga in Verbindung zu bringen, und zwar hier anknüpfend an das bekannte Motiv, daß der Palast Indras infolge der Buße eines Rṣi zittert. Das bedingte, wie in der Kandjur-Erzählung, die wichtige Änderung, daß Rṣyaśṛṅga nicht mehr in das Land des Königs geholt zu werden, sondern nur in der Buße gestört zu werden brauchte. Das wird denn auch im Jātaka nicht nur ausdrücklich betont, sondern hier findet, konsequenter als in der tibetischen Geschichte, die Entführung wirklich gar nicht statt. Auch das Floß und die Einsiedelei auf demselben sind hier verschwunden; die Königstochter reist zu Lande, und von der Verlockung des Rṣyaśṛṅga nach dem Floße ist nun natürlich nicht mehr die Rede.

Allein hier muß doch eine Einschränkung gemacht werden. Ich habe oben den Inhalt des Jātaka im Anschluß an den Prosatext gegeben. Die

¹⁾ Im übrigen läßt sich aber natürlich die tibetische Erzählung ebenso wie die anderen drei nordbuddhistischen Fassungen ohne weiteres auf das Pali-Jātaka zurückführen. Die tibetische Erzählung oder vielmehr ihr Sanskrit-Original scheint, wie besonders der Name der Prinzessin, Śāntā, andeutet, durch die brahmani-eben Erzählungen beeinflußt zu sein. Doch wird sich Genaueres erst ermitteln lassen, wenn jene drei Sanskritfassungen zugänglich sind.

Sache ändert sich aber bedeutend, wenn wir die Gāthās genauer prüfen. Nach der Prosaerzählung wird Rṣyaśṛṅga nicht entführt, allein gleich in der ersten Gāthā sagt der König zu seiner Tochter:

*uddayhate janapado rāṭhañ cāpi rinassati¹⁾ |
chi Nalinike gaccha tam me brāhmaṇam ānaya ||*

‘Das Land verdorrt und das Reich geht zugrunde. Geh, liebe Nalīni, geh, hole mir den Brahmanen her.’ Also hatte nach dem Dichter der Gāthās die Reise der Königstochter den Zweck, den Rṣyaśṛṅga in das Land des Königs zu entführen²⁾.

Zweitens wird in der Prosaerzählung das Floß nicht erwähnt. Allein in der dritten Gāthā sagt der König zur Prinzessin:

*phītam janapadam gantrā hatthinā ca rathena ca |
dārusamghāṭayāñcna eram gaccha Nalīniye ||*

‘Nachdem du in das fruchtbare Land³⁾ mit Elefanten und Wagen gezogen, reise auf einem Holzfloße⁴⁾ weiter; so (reise), liebe Nalīni.’ Also fuhr die Königstochter nach dem Dichter der Gāthās auf einem Floße zur Einsiedelei des Büßers. Und daß dieses Floß ebenso wie in der Mahābhārata-Erzählung hergerichtet war und demselben Zwecke, der Entführung des Büßers, diente, können wir aus den Gāthās 19—21 entnehmen. Dreimal fordert dort die Königstochter den Rṣyaśṛṅga auf, nach ihrer Einsiedelei zu kommen, die sie ihm so verführerisch wie möglich beschreibt. Und diese angebliche Einsiedelei liegt außerdem, wie wir aus G. 19 ersehen, am Ufer eines Flusses⁵⁾. In Verbindung mit der jetzigen Prosaerzählung haben diese Strophen gar keinen Sinn. Es ergibt sich also, daß die Fassung der Sage in den Gāthās in drei Punkten, und zwar gerade in denen, die für die Sage charakteristisch sind, mit der Fassung der Sage übereinstimmt, wie sie ursprünglich im Mahābhārata stand. Und ebenso hält die Gegenprobe Stich; die Strophen enthalten nichts Wesentliches, was sich nicht mit jener Fassung vereinigen ließe⁶⁾.

¹⁾ Diese Zeile kehrt, in anderem Zusammenhange, Mahāvastu I, 366, 4 (vgl. 6) wieder:

udajyate janapado rāṣṭram sphītam vinaśyati.

²⁾ Der Kommentator hat den Widerspruch hier gefühlt und versucht, ihn wegzuerklären: *tam mama anatthakāriṁ brāhmaṇam attano vasam ānehi | kilesarativasesa assa silam bhindā 'ti.*

³⁾ *phīta* ist im Gegensatz zu dem unter der Dürre leidenden eigenen Reiche des Königs gesagt.

⁴⁾ Der Kommentator erklärt *dārusamghāṭayāñcna* durch *nāvāsamghāṭena*; das letztere erscheint in der Bedeutung Floß Jāt. II, 20, 6.

⁵⁾ *khemā nadī . . . tassū tire*. Der Kommentator faßt *khemā* als Eigennamen; da aber *khemā* ein gewöhnliches Epitheton von Flüssen ist (vgl. *najjo khemā*, Jāt. IV, 466, 1; *Yamunām khemām*, ebenda VI, 172, 8), so heißt es vielleicht auch hier nur ‘ein ruhiger Strom’.

⁶⁾ Die Verschiedenheiten sind ganz unbedeutend. Es ist erstens der Name,

Wir haben demnach die Gāthās und die Prosaerzählung auseinanderzuhalten; die erstenen enthalten die alte ursprüngliche Sage, die letztere eine jüngere, verschlechterte Version. Und dieses Ergebnis steht völlig mit der Tradition in Einklang, wonach ursprünglich die Gāthās allein im Kanon gesammelt waren¹⁾. Natürlich setzten die Strophen stets eine verbindende Prosaerzählung voraus; allein diese war zunächst nicht fixiert, sondern blieb dem jeweiligen Erzähler überlassen — die alte Form des Ākhyāna, die durch Oldenbergs und Geldners Untersuchungen schon für die vedische Zeit nachgewiesen ist. Wie die Rṣyaśrīga-Sage von den ersten buddhistischen Erzählern vorgetragen wurde, wissen wir nicht. Die Prosaerzählung, die uns jetzt vorliegt, geht nach der Tradition auf einen singhalesischen Text zurück, aus dem sie um 430 n. Chr. ins Pāli übersetzt wurde. Da nun diese Prosaerzählung mit den Strophen nicht übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß ursprünglich die Geschichte anders, in Übereinstimmung mit den Strophen, mit anderen Worten, in der alten Fassung erzählt wurde, und daß der Singhalese die alte Sage nicht mehr genau kannte, sondern sie erzählte, so gut er konnte, ohne zu merken, daß er dabei mit den Gāthās in Widerspruch geriet²⁾.

Die Gāthās haben aber noch ein weiteres Interesse für uns wegen ihrer Beziehung zum Mahābhārata. Einzelne von ihnen stimmen so auffallend mit den Mahābhāratastrophen überein, daß man die Pali- und die Sanskritstrophen nur gegenüberzustellen braucht, um sofort den Zusammenhang zwischen ihnen zu erkennen.

G. 18 und Mbh. 111. 7 lauten:

| | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|
| <i>ito nu bhotō kalamena assamo</i> | <i>kaccin mune kuśalam tāpasānām</i> |
| <i>kacci bhavaṁ abhiramasī</i> | <i>kaccic ca vo mūlaphalam pra-</i> |
| [araññc | [bhūtam |

hier Nalini, dort Śuntā. Zweitens die Begründung des Fortgehens der Prinzessin; hier fürchtet sie angeblich, daß Jäger in ihre Einsiedelei einbrechen möchten (G. 22), dort schützt sie die Besorgung des agnihotra vor. Drittens, in dem Gespräch zwischen dem Büßer und der Königstochter, die Geschichte von der Wunde, die im Mahābhārata fehlt. In den beiden letzten Punkten sind die Gāthās, wie sich im folgenden zeigen wird, sicherlich älter. Was den Namen betrifft, so haben wir wohl Doppelnamen anzunehmen.

¹⁾ Noch heute gibt es Handschriften, die die Gāthās allein enthalten.* Auch die Anordnung nach der Zahl der Gāthās zeigt, daß es ursprünglich auf diese allein ankam.

²⁾ Die Prosaerzählung ist auch sonst nicht sehr genau. So enthält, wie schon bemerkt, G. 22 den Vorwand, unter dem die Prinzessin sich vor der Ankunft des Vaters entfernen will: 'Früchte und Wurzeln habe ich dort in Menge, durch Farbe, Geruch und Geschmack ausgezeichnete; aber Jäger besuchen jenen Ort; wenn sie mir nur nicht die Früchte und Wurzeln von dort wegholen!' Die Überlegungen, die sie über die Folgen eines Zusammentreffens mit dem Vater anstellt, hätten also nicht erst vor G. 24, sondern schon vor G. 22 eingeschoben werden sollen. Direkt im Anschluß an G. 17—21 ist diese Gāthā kaum verständlich.

kacci te mūlaphalam pahūtam kaccid bhavān ramate cāśrame
[smiṁs]
kacci bhavantam na vihimisanti vālā|| trām vai drasṭum sāṁpratam āgato
[smi]||

Die beiden mittleren Pādas sind hier identisch. In bezug auf die Abweichungen im ersten und vierten Pāda ist zu beachten, daß die Palistrophe dem R̥ṣyaśrīga, die Sanskritstrophe der Hetäre, ursprünglich der Königin, in den Mund gelegt ist.

G. 19 ist mit Mbh. III, 11 zu vergleichen:

Die meisten und genauesten Übereinstimmungen zeigen sich aber in dem Abschnitt, der das Gespräch zwischen dem Vater und dem Sohne enthält. Die Rede des Sohnes beginnt, G. 28; Mbh. 112, 1:

idhāgamā jaṭilo brahmacārī¹⁾
 sudassaneyyo sulanū vineli |
 n' evātidīgho na punātirasso
 sukañhakañhacchadanchi bhoto || ihāgato jaṭilo brahmacārī
 na rai hrasvo nātīdīrgho ma-
 [nasvī |
 surarnararnah kamalāyatāksah
 sutah² surānām ira śobhamānah ||

Zwei Pādas entsprechen sich hier ohne weiteres, und ich glaube, auch den vierten Pāda der Palistrophe im Mbh. wiederzufinden. Er ist offenbar, wie eine ganze Anzahl von Stellen in diesen Strophen, verderbt³). Das

¹⁾ Die Stelle scheint nachgeahmt zu sein im Mātaṅgajūtaka (497; IV, 384, 3): *idhūgamū samano rummaravāsi.*

²⁾ Ich lese *sutak* für das *svataḥ* der Ausgaben und Nilakanṭhas; vgl. 112, 11, wo Rṣyaśrīga den vermeintlichen Büßer *putram ivāmarānām* nennt.

³⁾ Ich möchte hier nur speziell auf ein paar Stellen hinweisen, wo ich die Verderbnis heilen zu können glaube. In der ersten Hälfte von G. 31 lesen alle Handschriften:

aññā ca sa samīkṣanī catasso nūlāpi tā lohitakū ca salā.

Für *sa* hat der Herausgeber *tassa* eingesetzt. Was immer auch in dem *sasamīnamanī* stecken mag, jedenfalls ist hier von vier Arten von Schmucksachen die Rede. Ich lese daher in der zweiten Zeile:

nīlā pītā lohitakā ca setū.

Die Aufzählung der vier Farben *nīla* (*kṛṣṇa*, *asīta*), *pīta*, *lohita* (*rakta*) und *śveta* (*sīta*, *avadāta*) begegnet in der ganzen indischen Literatur; vgl. Mahāparinibbānas. ed. Childers, S. 19. 29. Mahābodhivamsa 40. 56; Divyāvad. 265; Mbh. XII, 188, 5; Hariv. Bhav. 21, 10; Brhatsamh. 3, 19. 25 usw. Der Kommentator hat in diesem Fall vielleicht auch noch die richtige Lesart vor sich gehabt; er erklärt *manisuvannapavālara-jatamayāni pi cattāri pilandhanāni*, wo der Edelstein dem Schwarz (auch unmittelbar vorher vergleicht er das schwarze Haar einem gutpolierten Edelstein: *sukanhasisam-sumajjitatamanimayam viya khāyatī*), das Gold dem Gelb, die Koralle dem Rot und

bhoto ist ganz unverständlich, *chadana* erklärt der Kommentator als Haar, eine Bedeutung, die doch kaum zulässig sein dürfte, und die Verbindung *sukayhakayha* ist zum mindesten verdächtig. Nun folgen der ersten Strophe im Mbh. noch zwei weitere allgemein beschreibende Pādas:

samyddharūpah saritcā dīptah suślakṣṇakṛṣṇākṣir atīva gaurah.

Der letzte Pāda würde ins Pali übertragen lauten:

susañhakañhacchir atīva goro.

Meiner Ansicht nach enthält die Zeile in dieser Form, wenigstens in ihrem Anfange *susañhakañhacchir* die ursprüngliche Lesart, und die jetzige Lesart *sukayhakayha*- ist aus dieser entstellt. Die Verderbnis geht indessen hier so weit, daß man auf eine vollständige sichere Herstellung des Pāda verzichten muß¹⁾.

Die folgende Gāthā (29) lautet mit Gegenüberstellung der betreffenden Sanskritzeilen (112, 3):

| | | |
|---|------------------|---|
| <i>amassu jāta apurāṇavāṇī</i> <i>ādhārarūpañ ca pañ' assa</i> | <i>[kan̄ṭhe]</i> | <i>ādhārarūpā²⁾ punar asya</i> <i>vibhrājate vidyud ivāntarikṣe </i> |
|---|------------------|---|

das Silber dem Weiß entsprechen würde. Anstatt der Koralle könnte aber auch Kupfer gemeint sein: wenigstens kommt die Zusammenstellung von Edelstein, Gold, Kupfer und Silber auch sonst öfter vor; vgl. Jät. IV, 60, 20; 85, 15:

svānyamayam mayimayam lohamayam atha rūpiyāmayam.

— In G. 27 *nathān nu kiñ cetasikāñci dukkham* würde ich nicht *cetasikāñ ca dukkham*, sondern *cetasi kiñ ca dukkham* herstellen; vgl. Jät. III, 344, 22; IV, 459, 21: *kiñ te nañham kiñ pīna pñthayāno idhāgamā brahme* (bzw. -nā idhāgatā nārī). — In G. 33 und 37 lese ich, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, *kimrukkhaphalāni* bzw. *-phalam*. — In G. 35 lese ich mit B^d *pakirati* statt des unverständlichen *parikati*. Der Gebrauch von *prakirati* für das Auflösen der Haare bedarf keines Beleges. In derselben Strophe erfordert der Sinn *samvāti* anstatt *samkhāti*; *samvāti* wird überdies durch den Kommentar und B^{ds} gestützt. — In G. 41 würde ich *vivariya ūru* lesen, worauf die Lesart von C^{ks} ūru führt. — In G. 48:

na m' ajja mantā pañibhanti tāta na aggihuttam na pi yamñā tatra
 sind die letzten Worte verderbt. Die richtige Lesart steht im Kommentar in C^{ks} *yamñātantram*; vgl. Jät. IV, 184, 12:

adhicca vede sāvittim yaññātantrañ ca brāhmañā.

¹⁾ Für *bhoto* ist vielleicht *dphoto* zu lesen, das dem Sinne nach von Skrt. *gaurah* nicht abweicht.

²⁾ *ādhārarūpā* wird in Böhtlingks Wörterbuch, wohl im Anschluß an Nilakanthas *ālavālasadr̄śi kan̄ṭhabharaṇavīśeṣah* als 'ein Halsschmuck von bestimmter Form' erklärt. Allein Rṣyaśṛṅga kennt keinen Frauenschmuck; er beschreibt das Halsband daher als 'etwas, was wie ein *ādhāra* aussieht'. Die feminine Endung im Mbh. ist wohl durch die Attraktion des Genus von *vidyut* entstanden. Was wir hier unter *ādhāra* zu verstehen haben, ist nicht leicht zu sagen. Der Pali-Kommentar erklärt *amhākām blikkhābhājanāṭhapanapannādhārasadisam pilandhanam* (Ausgabe: -*pañna-dhāra*). Ich möchte Nilakanthas Erklärung als 'Wasserrinne um einen Baum' vorziehen. Diese Bedeutung ist für das Wort im Pali wie im Sanskrit überliefert.

duv' āssa¹⁾ gaṇḍā ure sujātā *dvaū cāsyā piṇḍāv adhareṇa*
sovannapiṇḍūpanibhā pabhassarā || *[kaṇṭhād] ajūtaromau sumanoharau ca ||*

Für den zweiten Pāda der Sanskritstrophe findet sich die Entsprechung in G. 32 und 42: (*tā jotare* bez. *virocare*) *sateratā vijjur iv' antalikkhe*. Auch der Anfang der dritten Gāthā (30) findet sich im Sanskrit wieder (112, 7):

mukhañ ca tassa bhusadassaney- *vaktrañ ca tasyādbhutadarśanī-*
[yam] *[yam].*

Der Pādaschluß *tassa bhusadassaneyyā*, -*neyyo* erscheint im Pali noch dreimal (G. 34, 36, 38), die entsprechenden Sanskritworte *tasyādbhutadarśanīyam*, -*darśanāni* noch zweimal (112, 5, 6).

Auch in den folgenden Versen macht sich überall eine mehr oder minder große Übereinstimmung im Sinne wie in den Worten bemerkbar. Man vergleiche G. 36:

so rāyatī erito mālutenā
vanañ yathā aggagimhesu phullam²⁾ ||

mit Mbh. 112, 8

yathā vanam mādhavamāsi madhye
samīritam śvasanenaiva bhāti |
tathā sa bhāty uttamapuṇyagandhi
nīṣevyamāṇah paranena tāta ||

Das Pali beweist hier zugleich, daß wir im Sanskrit *rāti* anstatt *bhāti* zu lesen haben.

Eine Beschreibung des Ballspiels gibt G. 37:

nīhanti so rukkha-phalam pathavyā
sucittarūpañ ruciram dassaneyyam
khillañ ca nassa punar eti hattham
han tāta kimrukkhaphalan nu kho tam ||

und Mbh. 112, 10, 11:

tathā phalam vṛltam atho vicitram
samāharat pāṇinā daksinena |
tad bhūmim āsādyā punah punas ca
samulpataty adbūtarūpam uccaiḥ ||
tac cābhīhatvā parivartate 'sau
vāterito vṛkṣa ivāvaghūrṇan |

Eine Beschreibung der Flechten G. 34:

jaṭā ca tassa bhusadassaneyyā
parosatam vellitaggā sugandhā |
dvedhāsiro sādhuvibhattarūpo³⁾

¹⁾ So hat der Herausgeber für das *dv'āssa* der Handschriften zu lesen vorgeschlagen. Für *ure* überliefert der Kommentar als eine andere Lesart *urato*.

²⁾ Vgl. auch G. 35.

³⁾ Ich schlage vor, *dvedhā sire sādhuvibhattarūpā* zu lesen; vgl. *dvaidhikrtā lalāte*.

in den Jātakakatastrophen erhalten, und diese Strophen hat der Verfasser der Mahābhārataversion wenigstens teilweise gekannt und, ins Sanskrit übersetzt und mehr oder minder umgestaltet, in sein Werk aufgenommen.

Nun erhebt sich aber die weitere Frage: Sind diese Gāthās das Werk eines buddhistischen Dichters oder sind es alte Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die hier gesammelt sind? Ich glaube, daß das letztere ganz entschieden bejaht werden muß. Jene Strophen enthalten auch nicht das mindeste, was irgendwie auf den Buddhismus hinwiese. Im Gegenteil, es scheint mir geradezu ausgeschlossen, daß ein Buddhist Verse solches Inhalts, wie ihn z. B. G. 13—17 aufweisen, gedichtet haben sollte. Die Strophen zeigen vielmehr in ihrem teilweise überderben Humor durchaus den Charakter des Volksliedes einer literarisch rohen Zeit, und daß sie in den buddhistischen Kanon geraten sind, ist überhaupt nur begreiflich, wenn man annimmt, daß sie beliebte, im Volke allgemein verbreitete Ākhyānastrophen waren¹⁾). Und dieser Schluß wird durch die Form, in der sich diese Strophen uns darbieten, bestätigt. Wie ich oben erwähnt und an einzelnen Beispielen zu zeigen versucht habe, sind die Strophen zum Teil bis zu einem solchen Grade verderbt, daß die Verderbnis schon vor der handschriftlichen Fixierung bestanden haben muß. Sie sind ferner in Unordnung. In G. 41 wird z. B. plötzlich von 'imam vanam' gesprochen, etwas, was der alte Rṣi, dem die Sache erzählt wird, unmöglich verstehen kann, denn erst in G. 46 wird ihm berichtet: *accho ca kho tassa vanam akāsi*. Außerdem finden sich Parallelverse. G. 25 ist dem Inhalte nach eine genaue Wiederholung von G. 27. Abweichend ist nur das Versmaß. Während im übrigen das Gespräch zwischen Vater und Sohn, ja überhaupt der ganze Abschnitt von G. 12 bis zum Schlusse in Triṣṭubh verfaßt ist²⁾), ist G. 25 ein Śloka. Nun kommt diese Strophe, wie Fausbøll bemerkte, auch im Cullanāradajātaka (IV, 221, 19) vor, und da sie hier an der Spitze von dreizehn anderen Ślokas erscheint, so dürfen wir sie ohne Bedenken als ursprünglich zu jenem Strophencyklus gehörig bezeichnen. Diese drei Tatsachen, die Verderbnis des Textes, die Unordnung in der Reihenfolge und das Vorkommen von eingeschobenen Strophen scheinen mir ebenfalls deutlich darauf hinzuweisen, daß wir in diesen Gāthās die Reste einer

¹⁾ Die ganze Geschichte überhaupt ist jedenfalls aufgenommen, weil sie eine Illustration für das bei den Buddhisten so beliebte Thema von der Schlechtigkeit der Weiber bietet. Nach dem Paccuppannavatthu erzählt der Buddha sie einem liebeskranken Bhikṣu.

²⁾ Eine Ausnahme macht allerdings G. 53, ebenfalls ein Śloka. Allein diese Strophe enthält eine allgemeine Sentenz über den Wert des Zusammenwohnens von Freunden, die sich in der Rede des Alten so unpassend wie möglich ausnimmt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Sammler diese Strophe hier nur eingeschoben hat, weil in der vorausgehenden Strophe die *mittāni*, aber in ganz anderem Zusammenhang, erwähnt sind.

mit dem Rāmāyaṇa. Nun finden wir aber im Jayaddisajātaka (513) eine Strophe (17), die den Segenswunsch einer Königin an den fortziehenden Sohn enthält:

yam Dandakāraññagatassa mātā
Rāmass' akā sotthānam sugattā |
tan te aham sotthānam karomi
etena saccena sarantu derā¹⁾
anuññāto sotthi paccehi putta¹⁾ ||

Hier haben wir also die Mutter, die den Rāma in den Wald ziehen sieht, und als den Namen des Waldes den Dandaka, ganz wie im Rāmāyaṇa. Wenn der Verfasser der Prosnerzählung für den Dandaka den Himavat substituiert, so verfährt er damit nur nach der Schablone. Wenn in den Prosaerzählungen ein Einsiedler erscheint, so wohnt er immer 'im Himavat'²⁾. Gerade dieses Gleichmachen aller Nebenumstände in der Geschichte, das Stereotype, das hier wie überall in den Prosaerzählungen zutage tritt³⁾, hält mich ab, mit Jacobi in diesen Abweichungen absichtliche Änderungen zu erblicken⁴⁾. Was sollte denn die buddhistischen Sammler zu solchen zwecklosen Änderungen bewogen haben? Und wenn sie wirklich so änderungslustig waren, so sollte man doch erwarten, daß sie vor allen Dingen die Gāthās verändert hätten. Es wäre ja doch nichts leichter gewesen, als z. B. im Nañnikājātaka die Worte *tam me brāhmaṇam ānaya* durch etwas anderes, mit der veränderten Erzählung Übereinstimmendes zu ersetzen. Wenn das nicht geschehen ist, so scheint mir das zu beweisen, daß ursprünglich die Geschichte auch bei den Buddhisten anders erzählt wurde, und daß die uns vorliegende Prosaerzählung nicht auf alter Tradition beruht. Es ist ja auch kaum zu verwundern, daß der Kommentar zu den Gāthās — und als solcher gilt die ganze Prosa bis auf den heutigen Tag — nicht ebenso sorgfältig überliefert wurde wie der Text selbst, und daß daher solche spezielle Volkssagen des nordöstlichen Indiens, wie die Rāma- und Rṣyaśrīṅga-Sage, bei ihrer Verpfanzung nach Ceylon und während ihrer

¹⁾ Vgl. zu dieser Form des Segens die Mañgalas der Mutter Rāmas, Rām. II, 25, 32ff. Auch zu dem im Jātaka vorausgehenden Segenssprüche des Vaters finden sich dort verschiedene Parallelen.

²⁾ Vgl. Jāt. 6. 70. 81. 86. 99. 117. 120. 124 usw.

³⁾ Im Jātaka gewährt z. B. Daśaratha der Mutter des Bharata die Wahlgabe nicht, und Rāma zieht mit den Seinen in den Wald, um den Intrigen der Königin zu entgehen. Mir scheint dies einfach aus dem Devadhammajātaka (6), auf das schon Weber hingewiesen hat, übernommen zu sein. Manches stimmt in den beiden Erzählungen wörtlich überein, und im Devadhammajāt. ist jener Zug ganz berechtigt.

⁴⁾ Daß daneben auch vereinzelt absichtliche Änderungen bei der Aufnahme der Geschichten in die buddhistische Sammlung vorgenommen worden sind, soll damit nicht geleugnet werden. So halte ich es z. B., wie oben bemerkt, für wahrscheinlich, daß die Geschichte von der Geburt des Rṣyaśrīṅga von Anfang an von den Buddhisten anders erzählt wurde als sie ursprünglich lautete.

Überlieferung daselbst bis zu der Zeit, aus der unser Text des Atītavatthu stammt, Verstümmelungen erfuhren¹⁾.

Ich glaube, wir können sogar behaupten, daß der Verfasser der Prosaerzählung nicht nur mit den allgemeinen Zügen der Rāma-Sage nicht mehr vertraut war, sondern sogar die ihm vorliegenden Gāthās wenigstens an einer Stelle völlig mißverstanden hat, wahrscheinlich, weil ihm der Gebrauch auf den darin angespielt ist, unbekannt war. Ich meine die erste Gāthā: 'Kommt, Lakkhana und Sītā, steigt beide ins Wasser. So sagt Bharata dort: König Dasaratha ist tot.' Diese Strophe wird in der Prosaerzählung durch folgende absurde Geschichte erläutert. 'Während Bharata so weinend dasaß, kamen zur Abendzeit die beiden anderen mit allerlei Früchten heim. Der weise Rāma überlegte: „Diese sind jung; sie haben nicht die umfassende Weisheit wie ich. Wenn sie plötzlich hören, daß ihr Vater tot ist, wird ihr Herz brechen, da sie den Schmerz nicht werden ertragen können. Ich werde sie durch eine List veranlassen, ins Wasser zu steigen, und ihnen dann die Sache mitteilen.“ So zeigte er ihnen denn einen Teich, der sich vor ihnen befand, und, indem er ihnen bedeutete: „Endlich seid ihr gekommen. Dies soll eure Strafe sein, steigt in das Wasser hier und bleibt da“, sprach er die erste Halbstrophe. Auf die erste Aufforderung hin stiegen sie hinein und standen da. Dann sprach er, ihnen die Sache mitteilend, die zweite Halbstrophe. Als sie die Nachricht von dem Tode des Vaters gehört hatten, wurden sie ohnmächtig. Er sagte es ihnen noch einmal, und wieder wurden sie ohnmächtig, und als sie in dieser Weise zum dritten Mal in Ohnmacht gefallen waren, hoben ihre Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser heraus und setzten sie auf den Boden, und als sie wieder zu sich gekommen waren, saßen alle weinend und klagend miteinander da.'

Um zu einem richtigen Verständnis der Gāthā zu gelangen, müssen wir von den folgenden Gāthās ausgehen. Weber²⁾ neigte der Ansicht zu, daß wir in jener Trostrede des Rāma 'eine Probe des wahren Buddhismus' vor uns hätten. Allein solche Trostreden werden gerade in den brahmanischen Ritualtexten vorgeschrieben³⁾. Ruhige oder bejahrte Leute sollen die trauernden Verwandten mit alten Erzählungen und weisen Sprüchen unterhalten und trösten, und wer z. B. die Sammlung solcher Sprüche in der Viṣṇusmṛti (Adhy. 20) mit unseren Gāthās vergleicht, wird sehen, daß inhaltlich auch nicht der geringste Widerspruch zwischen ihnen besteht.

¹⁾ Daß die vorliegende Prosaerzählung nicht die alte Tradition wiedergibt, scheint mir aufs deutlichste aus Jät. 15 hervorzugehen. Hier ist die ganze, alberne Geschichte, wie zuerst Künte bemerkt hat, auf eine falsche Lesart in der Gāthā (*kālehi* für *kalāhi*) aufgebaut. Die richtige Lesart findet sich noch in einzelnen singhalesischen Handschriften und in der Jātaka Pela Sanne (siehe die zusammengestellten Angaben darüber in Chalmers' Übersetzung, S. 47).

²⁾ Über das Rāmāyaṇa, S. 65.

³⁾ Vgl. Caland, Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74ff; Hillebrandt, Rituelliteratur, S. 89.

Diesen Trostreden geht nun nach den Ritualtexten das *udakakarman* voraus, das in der Hauptsache darin besteht, daß die Verwandten des Verstorbenen in ein Gewässer hinabsteigen und hier dem Toten eine Spende ausgießen. Ich habe daher keinen Zweifel, daß sich die Gāthā hierauf bezieht, also eine Aufforderung des Rāma zum *udakakarman* enthält. Ebenso ist der Gang der Erzählung im Rāmāyaṇa. Unmittelbar nachdem Rāma der Sītā und dem Lakṣmaṇa den Tod des Vaters verkündet hat¹⁾, begeben sich die drei zur Mandukinī hinab und vollziehen dort die *jalakriyā*. Am nächsten Morgen hält dann Rāma dem betrübten und ihm die Herrschaft anbietenden Bharata eine Trostrede²⁾.

Jedenfalls haben wir auch beim Dasarathajātaka die Strophen und die Prosa auseinander zu halten. Wenn daher die Sage, wie sie in der Prosa des Jātaka erzählt wird, auch schlechter als die Fassung des Rāmāyaṇa ist, und die Zeit ihrer Absfassung sicherlich hinter der des Rāmāyaṇa liegt, so ist damit doch noch nicht bewiesen, daß diejenigen Strophen des Jātaka, die sich im Rāmāyaṇa wiederfinden, dem letzteren entlehnt seien, wie Jacobi anzunehmen geneigt ist. Übereinstimmend ist zunächst die Schlußstrophe des Jātaka (13):

dasa vassasahassāni sañhi vassasatāni ca |
kambugīvo mahābāhu Rāmo rajjam akārayi ||

und Rām. VI, 128:

daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣasatāni ca |
bhrātrbhiḥ sahitāḥ śrīmān Rāmo rājyam akārayat³⁾ ||

Innere Gründe, die die Prioritätsfrage entscheiden könnten, finde ich in diesen beiden Versen nicht. Aber schon Fausbøll⁴⁾ hat auf eine zweite Strophe hingewiesen, die gleichlautend in der Trostrede des Rāma im Jātaka wie im Rāmāyaṇa vorkommt. Es ist Gāthā 5:

phalānam iva pakkānam niccam papatanā bhayam |
evam jātānam maccānam niccam maranato bhayam⁵⁾ ||

‘Wie reifen Früchten stets die Gefahr droht, zu fallen, so droht den geborenen Sterblichen stets die Gefahr zu sterben.’

¹⁾ Und zwar in einer einzigen Strophe (II, 103, 15), die einen gewissen Anklang an die Gāthā nicht erkennen läßt:

Site mṛtas te śvaśurāḥ pitṛhīno 'si Lakṣmaṇa |
Bharato duḥkham ācaṣte svargatim prthivipateḥ ||

²⁾ II, 105. ³⁾ Siehe die Lesarten bei Jacobi a. a. O. S. 88.

⁴⁾ Dasaratha-Jātaka, S. 28.

⁵⁾ Andere Handschriften lesen im zweiten Pāda *patanato* oder *papatato*. Die Strophe erscheint, wie ebenfalls schon Fausbøll gesehen, auch im Sallasutta des Suttanipāta (576), hier mit der vielleicht ältesten Lesart im zweiten Pāda: *pāto papatanā bhayam*. Daß die Strophe aber von altersher der Trostrede des Rāma angehörte, macht der Umstand wahrscheinlich, daß sie sowohl im Rāmāyaṇa wie im Jātaka an dieser Stelle erscheint.

Die Strophe lautet im Rāmāyaṇa (II, 105, 17; B. II, 114, 4):

*yathā phalānāṁ pakvānāṁ nānyatra patanād bhayam |
craṁ narānāṁ jātānāṁ¹⁾ nānyatra maraṇād bhayam ||*

‘Wie reisen Früchten keine andere Gefahr droht als zu fallen, so den geborenen Menschen keine andere Gefahr als zu sterben.’ Hier wird man kaum umhin können, der Palistrophe die Ursprünglichkeit zuzuerkennen. In der Gāthā ist der Gedanke durchaus den Umständen angemessen, in der Sanskritstrophe dagegen paßt er, genau genommen, gar nicht in den Zusammenhang. Rāma will doch die übrigen mit dem Hinweise darauf trösten, daß alle Menschen einmal sterben müssen, aber nicht damit, daß die einzige Gefahr für den Menschen der Tod ist²⁾.

Meiner Ansicht nach ist daher das Verhältnis der Gāthās des Dasarathajātaka zum Rāmāyaṇa dasselbe wie das der Gāthās des Nalinikājātaka zum Mahābhārata. Allein ebensowenig wie der Verfasser der Mahābhārata-Erzählung machte Vālmīki eine Anleihe bei der buddhistischen Sammlung. Die Rāma-Sage gehört wie die Rṣyaśṛṅga-Sage dem Nordosten Indiens an und hier waren Ākhyāna-Strophen, die sie behandelten, im Volke und in der Sprache des Volkes im Umlauf. Einzelne, besonders berühmte dieser Gāthās nahm Vālmīki, als er sein großes Epos in Sanskrit schuf, in sein Werk auf. Natürlich kannte er viel mehr als das wenige, was uns heute in der buddhistischen Sammlung vorliegt; hier sind ja überhaupt nur die Strophen einer Episode aufgenommen als eine Illustration für die Nutzlosigkeit der Trauer über den Tod des Vaters³⁾. Es lassen sich denn auch in der Tat noch zwei weitere Gāthās nachweisen, die dem Dichter des Rāmāyaṇa vorgelegen haben müssen.

Die oben erwähnte Strophe *daśa varṣasahasrāṇi* usw. erscheint nämlich, wie Weber bemerkt hat⁴⁾, auch im Mahābhārata zu verschiedenen Malen: VII, 59, 21 b; 22 a. (wie im Rāmāyaṇa, aber mit der Variante im dritten Pāda: *sarvabhūtamanahkkānto*), XII, 29, 61 (ebenso, aber im dritten Pāda: *Ayodhyādhīpatir bhūtvā*), endlich Hariv., Har. 41, 154 (ebenso, aber im

¹⁾ C. hat *narasya jātasya*. Die Übereinstimmung mit dem Palitext zeigt aber, daß B. hier die bessere Lesart hat.

²⁾ Fausbøll hat a. a. O. ferner auf die Übereinstimmung der ersten Hälfte von G. 10:

eko va macco acceti eko va jāyate kule

mit der zweiten Hälfte von Rām. II, 108, 3 (B. 116, 12):

yad eko jāyate jantur eka eva vinaśyati

hingewiesen. Die Zeile findet sich auch Manu IV, 240; Bhāgav. Pur. X, 49, 21 (Böhtlingk, Indische Sprüche² 1355; vgl. auch 1354):

ekaḥ prajāyate (Bh. P. prasūyate) jantur eka eva pralīyate.

Allein die Übereinstimmung zwischen der Gāthā und den Sanskrit-Strophen ist hier doch nicht wörtlich genug, um den Schluß auf einen direkten Zusammenhang zu rechtfertigen.

³⁾ Buddha erzählt nach der Einleitung unser Jātaka einem über den Tod seines Vaters betrübten Landmannen. ⁴⁾ A. a. O. S. 65.

dritten Pāda: *Ayodhyāyām ayodhyāyam*)¹⁾). Auf die beiden ersten Stellen ist kein Gewicht zu legen, da sie dem Rāmāyaṇa entlehnt sein könnten. Im Harivaiṁśa aber erscheint die Strophe zusammen mit fünf anderen, eingeleitet durch die Worte:

gāthāś cāpy atra gāyanti ye purāṇavido janāḥ |

Rāme nibaddhāś tattrārthā māhātmyāṁ tasya dhīmataḥ ||

Hier wird also jene Strophe in der Tat als eine alte Gāthā bezeichnet. Daß der Verfasser hier an das Rāmāyaṇa gedacht hat, halte ich für ausgeschlossen. Er kennt das Rāmāyaṇa sehr wohl²⁾, allein er nennt es das *mahākārya* (*Rāmāyaṇāṁ mahākāryam Visṇup.* 93, 6); er kann daher Verse Vālmīkis unmöglich als 'auf Rāma bezügliche Gāthās, die die Kenner alter Geschichten singen', bezeichnen. Außerdem sind die übrigen fünf Strophen, so weit mir bekannt, im Rāmāyaṇa nicht nachgewiesen.

Dagegen hat Weber nachgewiesen, daß zwei Stellen im Rāmāyaṇa Anklänge an diese Gāthās zeigen. Hariv., Har. 41, 153:

śyāmo yuvā lohitākṣo dīptāsyo mitabhāṣāṇaḥ |

ājānubāhuḥ sumukhaḥ siṁhaskandhaḥ mahābhujāḥ ||

entspricht zum Teil Rām. B. VI, 113, 11 (C. VI, 130, 96):

ājānubāhuḥ sumukhaḥ mahāskandhaḥ pratāpavān |

Lakṣmaṇānuśaro Rāmaḥ pṛthivīṁ anrapālayat³⁾ ||

Hariv., Har. 41, 157:

iже kratuśataih puṇyaikh samāptavaradakṣinaiḥ |

hitvĀyodhyām divām yāto Rāghavaḥ sumahābalah ||

zum Teil Rām. B. VI, 113, 9 (C. VI, 130, 97):

sa rājyam akhilām prāpya nihatārir mahāyasāḥ |

iже bahuvidhair yajñair mahadbhiś cāptadakṣinaiḥ⁴⁾ ||

Wir gelangen hier also zu demselben Resultate wie oben: Vālmīki hat die alten Gāthās über die Rāma-Sage bei der Abfassung seines Epos benutzt. Im letzten Falle liegen uns sechs derselben im Sanskrit vor; ich möchte daraus aber nicht etwa folgern, daß ihnen ein höheres Alter zukäme als den Palistropfen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, daß sie Übersetzungen von Gāthās in der Volkssprache sind. Jedenfalls ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden, daß etwa G. 13 des Dasarathajātaka eine Übersetzung der Gāthā Har. 41, 154 des Harivaiṁśa sei.

Kehren wir jetzt noch einmal zur Rṣyaśrīga-Sage zurück, um auch die bildlichen Darstellungen kennenzulernen.

¹⁾ Vgl. auch die übrigen von Weber angeführten ähnlichen Stellen.

²⁾ Es wird auch Bhav. 131, 95 erwähnt: *Vede Rāmāyaṇe puṇye Bhārate*, doch ist dieser Absatz vielleicht erst später hinzugefügt (Weber a. a. O. S. 42).

³⁾ Diese Strophe geht, mit geringen Abweichungen, auch Mbh. VII, 59, 20b; XII, 29, 60 der Strophe *daśa varṣasahasrāni* unmittelbar voraus.

⁴⁾ Für die Varianten verweise ich auf Weber, S. 69. Die Bengali-Rezension stimmt hier mit den Gāthās am genauesten überein.

Narasimmiyengar bemerkt¹⁾, daß Darstellungen der Entführung des Rṣyaśṛṅga durch die Hetären jetzt häufig an der Rückseite von Tempeln vorkommen. Als eine Probe derselben gibt er die Zeichnung eines Reliefs im Tempel des Gopālasvāmin in Devāndahalli. Die Hetären tragen hier den Rṣi, indem zwei in der aus modernen indischen Bildern bekannten Art ihre Leiber zu einer Art Palankin verschlingen. Rṣyaśṛṅga selbst hat den Kopf einer Gazelle. Ich möchte daher auch in drei Bronze-Statuetten, die sich unter den alten brahmanischen Götterbildern im Vāt Bōt Phram, dem letzten brahmanischen Tempel in Bangkok, befinden²⁾, Darstellungen des Rṣyaśṛṅga erkennen. Die drei Figuren werden siamesisch als *Rūsi*, d. i. Einsiedler, Rṣi, bezeichnet, und daß sie in der Tat Rṣis vorstellen, zeigt die Tracht und das hochaufgewickelte Haar. Eigentümlich aber ist, daß in allen drei Fällen der Rṣi kein menschliches Gesicht, sondern einen Gazellenkopf mit zwei Hörnern hat, was durchaus mit der erwähnten Darstellung des Rṣyaśṛṅga stimmt.

Eine Darstellung der Geburtsgeschichte haben wir in einem Bhārhut-Relief mit der Inschrift *Isis[im]giya jā]ta[ka]*³⁾. Die Einzelheiten sind von Cunningham nicht richtig erklärt. Das Relief stellt drei Stufen derselben Erzählung dar. Zu unterst haben wir Kassapa und die trinkende Gazelle, die Empfängnis. Die mittlere Szene stellt die Geburt dar: links die Gazelle, die eben den Knaben zur Welt gebracht, rechts dieser selbst und Kassapa, im Begriff, ihn vom Boden aufzuheben. Darüber findet sich dann Kassapa noch einmal, vor dem Knaben, der auf einer Matte sitzt, kniend und, wie es scheint, ihm etwas darreichend. Ich glaube daher, daß dies die Fütterung des Kindes durch den Rṣi darstellt, doch läßt sich diese Szene, da der Stein hier stark beschädigt ist, nach der Photographie kaum mit Sicherheit bestimmen. Die Wasserbehälter und die Einsiedlerhütte oben rechts deuten die Örtlichkeit an, wo sich die dargestellten Szenen abspielen. Das Relief beweist, daß um 150 v. Chr. die Geburtsgeschichte in der Form, wie sie in der Prosaerzählung des Jātaka steht, bestand. Das stimmt zu der oben geäußerten Ansicht, daß in diesem Teile der Sage die Prosaerzählung die alte buddhistische Fassung bewahrt hat.

Ich glaube nun auch die Darstellung des zweiten Teiles der Sage in einem bisher, soviel ich weiß, ungedeuteten Relief von Amarāvatī gefunden zu haben. Eine Zeichnung desselben findet sich in Fergussons Tree and Serpent Worship²⁾, Tafel LXXXVI⁴⁾. Den Schlüssel zur Erklärung des Bildwerkes liefert die unten rechts dargestellte Szene. Hier steht aufrecht ein Mann, der durch sein in Flechten gewundenes Haar, das Tierfell über

¹⁾ Ind. Ant. II, 142.

²⁾ L. Fournereau, Le Siam Ancien. Annales du Musée Guimet XXVII, 63ff.; Pl. XIX.

³⁾ Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Tafel XXVI; Hultzsch, Bharaut Inscriptions, Ind. Ant. XXI, 239. ⁴⁾ Das Original ist jetzt verschwunden.

der Schulter, das eigentümliche Hüftengewand und die umgebenden drei Gazellen deutlich als Einsiedler gekennzeichnet ist. In der linken Hand hält er einen Ball. Er spricht, wie durch die erhobene rechte Hand angedeutet ist, zu einem mit zusammengelegten Händen vor ihm stehenden Mädchen. Diese trägt zwar den gewöhnlichen Frauenschmuck auf der Stirn, in den Ohren, am Halse, an den Armen und Füßen, zeichnet sich aber vor allen übrigen hier, wie in anderen Reliefs, dargestellten Frauen dadurch aus, daß sie dieselbe Haartracht und dasselbe Hüftengewand hat wie der Büßer. Hinter ihr steht, ebenfalls mit gefalteten Händen, eine alte Frau. Etwas weiter zurück stehen unter einem Baume zwei junge Mädchen, von denen die eine einen kleinen, mir unbekannten Gegenstand in der linken Hand hält. Rechts von ihnen findet sich ein sonderbares viereckiges Gebäude, mit topfartigen Aufsätzen an den beiden sichtbaren Ecken, und, wie es scheint, einer Art Kuppel in der Mitte. Noch weiter nach rechts ist ein viereckiges Gebäude mit einer Tür sichtbar. Ob ein darüber befindliches Fenster, aus dem ein Frauenkopf heraus schaut, dazu gehört, vermag ich nicht zu entscheiden, wie denn überhaupt diese ganze Partie in der Zeichnung sehr undeutlich ist. Vielleicht gehört es dem Streifen an, der das Relief in zwei Teile teilt, und dessen Bedeutung aus der Zeichnung nicht klar wird.

Wie dem aber auch sein mag, der Einsiedler mit dem Balle in der Hand, das als Einsiedler verkleidete Mädchen und die alte Frau lassen meiner Ansicht nach keinen Zweifel, daß wir hier Rṣyaśṛṅga, die Hetäre und die Alte vor uns haben. Die beiden anderen Mädchen lassen sich ungezwungen als zwei von den übrigen, begleitenden Hetären deuten. In dem sonderbaren Gebäude erkenne ich die Einsiedelei auf dem Floße, in dem Gebäude rechts davon die Hütte des Büßers¹⁾). Wir haben demnach hier eine Darstellung der Rṣyaśṛṅga-Sage in der puranischen Form.

Und das wird durch die obere Szene, wie ich glaube, bestätigt. Hier sitzt ein durch seine Tracht als König gekennzeichneter Mann auf einem Throne, mit zwei Dienerinnen hinter sich, von denen die eine den Wedel, die andere den Schirm hält. Zu seiner Linken sitzt ein junges Mädchen auf einem Stuhl. Zu seiner Rechten finden wir wieder, wie in der unteren Szene, vier Frauen, drei junge und eine alte. Die Alte stellt, wie man aus der Handbewegung ersieht, eines der Mädchen, das mit gefalteten Händen dasteht, dem Könige vor. Abseits, am rechten Ende der Platte, steht ein leerer Sessel mit einem Baum dahinter. Halten wir diese Szene mit der unteren zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß wir in dem Könige Lomapāda, in dem jungen Mädchen auf dem Sessel Śāntā und in den vier

¹⁾ Der aus dem Fenster herausschauende Frauenkopf deutet vielleicht die Hetäre in der Hütte an. Doch läßt sich dies bei dem Mangel des Steines selbst kaum entscheiden.

Frauen wieder die Hetäre, die Alte und zwei ihrer Begleiterinnen zu sehen haben.

Es bleiben endlich noch die Figuren unten links. Hier sehen wir den König auf einem mit zwei Pferden bespannten Wagen hinter dem Wagenlenker stehen. Er trägt einen runden Gegenstand, etwa eine Schale, in den hoch erhobenen Händen. Im Hintergrunde steht wiederum ein Baum. Ich glaube, daß wir diese Gruppe von der Szene zur Rechten abtrennen müssen und hier den König vor uns haben, der mit Geschenken dem Rṣyaśṛṅga entgegenzieht.

Leider ist nun über die Herkunft gerade dieser Platte nichts Genaueres zu ermitteln. Sie kann, wie Fergusson bemerkt, nach ihrem Stile und ihren Größenverhältnissen weder den 'Rails' noch dem Mittelgebäude angehört haben. Allein, wenn das Relief auch einer späteren Zeit angehört — und dafür spricht namentlich die Übertreibung und ganz mechanische Anwendung des Motivs der heraustretenden Hüfte —, so gehört es doch sicherlich noch der buddhistischen Periode der südindischen Kunst an und muß daher vor dem 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sein, wo mit der Ausbreitung der Macht der Calukyas im Dekkan die brahmanische Periode beginnt. Wenn meine Auslegung des Reliefs richtig ist, so ist damit die Existenz der puranischen Fassung der Rṣyaśṛṅga-Sage spätestens für das 5. Jahrhundert n. Chr. bezeugt.

Zwei indische Etymologien.

Pali *ludda*.

P. *ludda*¹⁾, 'furchtbar, böse' und 'Jäger', wurde von Fausbøll zu Sk. *lupta*, *loptra*, *lotra*, 'Beute, Raub', gestellt²⁾. Kuhn führt es auf Sk. *lubdha* zurück, hält aber auch die Fausbøllsche Ableitung für möglich³⁾. Bei Childers wird ebenfalls *lubdha* als Äquivalent gegeben. Trenckner stellt das Wort offenbar zu *rudra*; er führt unter den Wörtern, die im Pali in verschiedenen Formen erscheinen, *ludra*, *rudda*, *ludda* und *rūla* auf⁴⁾. Im Glossar zum Suttanipāta, S. 306, hat Fausbøll diese Etymologie abgelehnt und *ludda* mit *lubdha* identifiziert.

Was zunächst *ludda* in der Bedeutung furchtbar betrifft, so scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es Sk. *raudra* ist. So haben es die Inder selbst gefaßt. G. 16 des Saṃkiccajātaka (530):

iccete aṭṭha nirayā akkhātā duratikkamā |
ākīrṇā luddakammehi paccekā solas' ussadā ||

lautet in der Sanskritfassung, Mahāvastu I, 9:

ityete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramā |
ākīrṇā raudrakarmebhil pratyekasodaśotsadā ||

¹⁾ Gelegentlich *ludda* geschrieben; z. B. Jāt. V, 270, 4.

²⁾ Five Jātakas, S. 38. ³⁾ Beiträge zur Pali-Grammatik, S. 41.

⁴⁾ Pali Miscellany, I, S. 63, Note 19.

So lassen sich auch allein die gelegentlich erscheinenden Nebenformen erklären. Einen Beleg für *ludra* liefert Jāt. VI, 306, 26: *accāhitam kammam karosi ludram*¹⁾. *rudda* finde ich Jāt. IV, 416, 25: *ayam so luddako eti ruddarūpo sahāvudho*. Vielleicht beruht das anlautende *r* hier auf Assimilation an das folgende *r* von *rūpa*; Bd^d liest *luddarūpo. rūla*²⁾ (aus **rūda*, **rudda*, *raudra*) in Milindap. 275 (*tassa rūlarūlassa bhīmabhīmassa*) scheint wegen der Lingualisierung aus einem anderen Dialekte zu stammen.

Andererseits scheint es mir aber unmöglich, p. *ludda*, *luddaka* in der Bedeutung Jäger von sk. *lubdha*, *lubdhaka* zu trennen. Die zu erwartende Form würde natürlich *luddha* sein. Diese Form kommt aber in den birmanischen Handschriften des Jātaka tatsächlich vor, z. B. Jāt. III, 331, 12 *luddha*; II, 120, 15 *luddham*; IV, 178, 1; 179, 9 *luddho*; VI, 306, 26 *luddham*. In den drei letzten Fällen steht *luddha* sogar fälschlich für das Adjektiv *ludda*³⁾. *luddho* wird ferner ausdrücklich, neben *luddo*, in der Bedeutung Jäger in der Abhidhānappadipikā gelehrt (s. Childers s. v.). In der Spiegel-schen Ausgabe der Rasavāhinī ist ebenfalls überall *luddhako* usw. gedruckt (z. B. S. 25. 26. 29). Angesichts dieser Tatsachen dürfte es schwer sein, das Bestehen der Form *luddha* im Pali zu leugnen⁴⁾. Die beiden ähnlich klingenden Wörter sind aber offenbar schon früh miteinander verwechselt worden. Für den Inder lag es sehr nahe, in dem *luddha* einen *ludda* zu sehen. Der Jäger ist ein *ruddarūpo* (s. o.), ein *raudrah puruṣah* (Kathās. 61, 59); er heißt *ghorah* (Mbh. XII, 143, 10), *ugrah* (Mbh. XVI, 4, 22); sein Handwerk ist *raudram* (Mbh. XII, 143, 12), *ghoram* (Mbh. III, 207, 19) usw. Hemacandra gibt dem synonymen *vyādha* geradezu die Bedeutung *duṣṭa* (Anek. II, 244), und Bhāgavatap. III, 14, 35: *vyādhasyāpy anukampyānāṁ strīnāṁ devah Satīpatih* gibt Śrīdharasvāmin *vyādhasya* durch *nirdayasya* wieder⁵⁾. Ich halte daher p. *ludda*, Jäger, für eine volksetymologische Umgestaltung eines ursprünglichen *luddha*.

Sanskrit *dohada*.

Dohada, im vedischen Sanskrit nicht belegt, ist ein in der klassischen Literatur überaus häufiges Wort. Es bezeichnet das seltsame Gelüste einer Schwangeren und wird daher oft auch in bezug auf die Bäume gebraucht, die nach der Sage Blüten treiben, wenn sie mit einem jungen Mädchen in Berührung kommen⁶⁾. Bisweilen wird es von den Kommentatoren geradezu durch *garbha* wiedergegeben; z. B. Raghuv. XIV, 71 *dohadalingadarsī*; Mall.

¹⁾ Bd^d liest *luddham*. ²⁾ In zwei Handschriften *rūla*.

³⁾ Anderseits findet sich in singhalesischen und zum Teil auch in birmanischen Handschriften auch *ludda* für den Adjektiv *luddha*, gierig; vgl. die Lesarten zu *issariyaluddho*, Jāt. III, 161, 23.

⁴⁾ Auch im Prakrit haben wir *loddhaa*, s. Vararuci I, 20; III, 3; Hemacandra I, 116; II, 79. ⁵⁾ Nach dem P.W.

⁶⁾ Siehe die Stellen im P.W. und die von Mallinātha zu Meghadūta II, 15 angeführten Strophen.

garbhacihndarśī. Eine Nebenform ist *dohala*. Sie erscheint z. B. Mālavikāgn. (ed. Shankar P. Pandit) 45, 3; 54, 5; 56, 8. Ferner begegnet uns ein *daurhṛda* in derselben Bedeutung; siehe Halāyudha, Abhidh. II, 343; Hemacandra, Abhidhānac. 541; Raghuv. (ed. Shankar P. Pandit) III, 1: *Sudakṣinā daurhṛdalakṣaṇam* (Mall. *garbhacihnam*) *dadhau*; XIV, 26 *mukhena* . . . *anaksaravyañjitadaurhṛdena* (Mall. *daurhṛdam garbhah*). Endlich erscheint auch noch ein *dauhṛda*; siehe Vaijayanṭī (ed. Oppert) 98, 360; Yājñ. III, 79 v. l. (nach P. W.), Suśruta I, 322; 323 usw.; Bhāvaprakāśa I, 71.

Im Pali lautet das Wort *dohala*¹⁾. Reichliche Beispiele liefern Jātakas 57, 208, 292, 545. Ich möchte hier nur G. 2 des letzten Jātaka anführen:

*Dhammo manujesu mālinām dohalo nāma janinda vuccati |
dhammāhaṭam nāgakuñjara Vidhurassa haday' ābhipatthaye ||*

Häufig ist auch die Ableitung *dohalīnī*; z. B. Jāt. VI, 270, 1; 326, 13; und *dohalāyati*. Jāt. VI, 263, 11. In dem Sanskrit-Dialekte der nördlichen Buddhisten entspricht *dohala*; z. B. Mahāvastu II, 249, 9.

Was das Prākrit betrifft, so lehrt Vararuci (II, 12) und Hemacandra (I, 221) *dohala* für Sk. *dohada*. Belege aus Hāla und Mālavikāgn. gibt Pischel zu Hemacandra²⁾. Hemacandra lehrt I, 217 ferner den fakultativen Übergang des anlautenden Dentals in den Lingual. In Jainatexten finden sich denn auch tatsächlich beide Formen nebeneinander, wie man aus dem Glossar zu Jacobis Ausgewählten Erzählungen ersehen kann.

Von einheimischen Erklärungen des Wortes ist mir, abgesehen von der nachher zu erwähnenden Erklärung bei Suśruta, nur eine bekannt. Hemacandra leitet es im Kommentar zu Uṇādig. 244 von *duh* 'kṣaraṇe' mit dem Suffix *ada* für *uda* ab. Das beweist nur, daß er über die Entstehung des Wortes nichts mehr wußte. Im P.W. wird *daurhṛda* (s. v.) als ursprüngliche Form angesetzt, und diese Erklärung findet sich darnach auch bei Wackernagel, Altind. Gramm. § 194³⁾. Die Bedeutung könnte nach von Böhlingk vielleicht ursprünglich nur 'Widerwille der Schwangeren gegen bestimmte Dinge' gewesen sein. Allein, wo das Wort vorkommt, bedeutet es stets im Gegenteil gerade das Verlangen der Schwangeren nach gewissen Dingen. Die Ableitung von *daurhṛda*, das im Mbh. in der Bedeutung Feindschaft belegt ist, wird daher meiner Ansicht nach durch die Bedeutung ausgeschlossen.

Die richtige Erklärung glaube ich bei Suśruta zu finden. Er spricht I, 322 über die Entwicklung des *garbha*: *caturthe (māsi) sarvāṅgapratyāṅgavibhāgaḥ pravyaktataro bhavati | garbhahṛdayapravyaktabhāvāc cetanādhātūr abhivyakto bhavati | kasmāt | tatsthānatvāt | tasmād garbhaś caturthe māsy*

¹⁾ Handschriftlich erscheint gelegentlich auch *dohala*; z. B. Jāt. II, 159, 1.

²⁾ In älteren Ausgaben findet sich fälschlich auch *dohaa*, z. B. Ratnāvali S. 21, 29 (Calcutta 1832), und *dohada*, z. B. Uttarārāmac. S. 15 (Calcutta 1831).

³⁾ Nur Aufrecht hat, soweit ich sehe, diese Etymologie abgelehnt. Er bemerkt Halāyudha, S. 241, zu *daurhṛda*: This word was invented by some crazy etymologer.

abhiprāyam indriyārtheṣu karoti | dvihṛdayāṁ ca nārīṁ dahuṛdinīm ācakṣate |
 'Im vierten Monat wird die Teilung aller Glieder und Nebenglieder deutlicher. Infolge der Ausbildung des Herzens des *garbha* entwickelt sich das Organ des Bewußtseins. Warum? Weil es sich im Herzen befindet. Daher zeigt der *garbha* im vierten Monat ein Verlangen nach Sinnesobjekten. Und eine Frau mit doppeltem Herzen nennt man *dahuṛdinī*.' Die gleiche Auseinandersetzung findet sich im Bhāvaprakāśa I, 71:

*sarvāṇy aṅgāny upāṅgāni caturthe syuḥ sphuṭāni hi |
 hṛdayavyaktabhāvena vyajyate cetaṇāpi ca ||
 tasmāc caturthe garbhās tu nānāvastūni rāñchati |
 tato dvihṛdayā yat syān nārī dahuṛdinī matā ||*

Und ebenso bemerkt Mallinātha zu Raghuv. III, 1: *svahṛdayena garbhahṛdayena ca dvihṛdayā garbhīṇī | yathāha Vāhaṇā | mātrjaṁ hy asya hṛdayam mātuś ca hydayena tat | sambaddham tena garbhīṇyāḥ śreṣṭham śraddhābhimānanam || iti | tatsambandhitvād garbho daurhṛdam ity ucyate | sā ca tadyogād daurhṛdinīti | tad uktam Saṅgraha | dvihṛdayāṁ nārīṁ dahuṛdinīm ācaksata iti ||*

Diese Etymologie ist sprachlich wie sachlich befriedigend. Wir haben von einem **dvihṛd*, doppelherzig, schwanger, auszugehen, das in der Pali-form etwa **duhalī* lauten würde; vgl. *dutiya* für *dvitīya*, *duridha* für *dvividha*, *duratta* für *dvirātra*, *dumatta* für *dvimātra*, *dujihva* für *dvijihva*, *duka* für *dvika*, *su* für *svid*¹⁾, und Kuhn, Beitr. S. 36. Dazu wurde, einem Sk. **dvaihṛda* entsprechend, ein Adjektiv *dohala* gebildet, das dann auch als maskulines Substantiv²⁾, mit stillschweigender Ergänzung von *kāmak*, gebraucht wurde. Dieses Wort wurde in mittelindischer Zeit aus der Volkssprache ins Sanskrit übernommen, und zwar entweder ohne weiteres als *dohala* oder, da man sich des Zusammenhangs des zweiten Teiles mit *hṛd* offenbar noch bewußt war, als *dohada*; *dauhṛda* und *daurhṛda* sind falsche Sanskritisierungen, die sich den bei Wackernagel S. LIII angeführten zur Seite stellen.

Daß die Erklärungen in den medizinischen Werken nicht etwa der Etymologie zuliebe zurecht gemacht worden sind, sondern die volkstüm-

¹⁾ Ich möchte hierher noch ein anderes Wort stellen, den Namen des Königs *Dilipa*. In der Bengali-Rezension des Padmapurāṇa findet sich dafür überall die Form *Dvilipa*. In G. 10 des Nimijātaka (541) finden wir einen König *Dudipo*; handschriftliche Lesarten sind *Dutipo*, *Dudipo*. Im Bhūridattaj. (543), G. 129 lesen wir *Dujipo*, allein die Lesarten *Dujipo*, *Dūdipo*, *Dudipo*, *Dutipo* und die Ähnlichkeit des ganzen Zusammenhangs lassen kaum einen Zweifel darüber, daß wir auch hier, wie schon Fausbøll angedeutet hat, *Dudipo* zu lesen haben. Die Sanskrit- und Pali-Formen zusammengenommen führen also auf eine Form *Dvidipa*, die dann weiter wohl auf *Dvidvīpa* zurückgeht. Zu dem Übergang von *d* in *l* vgl. Wackernagel, Altind. Gr. § 194. Ich bemerke übrigens, daß Ludwig *Dilipa* aus *dili-ap* ableitet, Der doppelte Stammbaum des Somavança, S.A., S. 3.

²⁾ Als Neutrum finde ich *dohada* nur bei Lexikographen und Kommentatoren wie Mallinātha.

liche Anschauung wiedergeben, ergibt sich teils aus Parallelstellen in der übrigen Literatur, teils aus allgemeinen Erwägungen. *Hṛdisthaś cetanādhātuḥ* heißt es Mbh. XIV, 43, 34; von den *kāmā ye hṛdi sthitāḥ*, den Wünschen, die im Herzen sitzen, wird im Śatapathabhr. (XIV, 7, 2, 9) gesprochen. Es ist ferner aus den Kāvyas und der Erzählungsliteratur zur Genüge bekannt, daß nach indischem Glauben die Wünsche einer Schwangeren unbedingt erfüllt werden müssen, damit das Kind keinen Schaden leide¹⁾. Auch wird die Natur des Wunsches als Vorbedeutung für den Charakter des Kindes betrachtet²⁾. Beides ist aber nur verständlich, wenn diese *dohadas* als wirklich aus zwei Herzen kommend gefaßt werden, nicht nur aus dem der Mutter, sondern auch aus dem des Kindes. Der Name ist also nicht umsonst gewählt.

Zur Sage von Rṣyaśrīga.

Im Jahre 1897 habe ich in diesen Nachrichten einen Aufsatz über die Rṣyaśrīga-Sage veröffentlicht, in dem ich unter anderem auch den Nachweis zu führen versuchte, daß der Text der Sage in der Form, wie er heute im Mahābhārata steht, nicht ursprünglich sei, sondern eine Überarbeitung erfahren habe. In dem 1899 erschienenen ersten Bande seiner Mahābhārata-Studien hat Dahlmann diesen Versuch einer Kritik unterzogen und ist dabei zu dem Resultat gelangt, daß meine Methode 'unhaltbar und willkürlich' sei³⁾. Handelte es sich hier lediglich darum, ob Dahlmann ein paar Verse für echt hält, die meiner Ansicht nach interpoliert sind, so könnte die Sache füglich auf sich beruhen. Allein wir haben es hier mit einer Frage von prinzipieller Bedeutung zu tun, mit der Frage, ob wir an das Mahābhārata denselben Maßstab philologischer Kritik legen dürfen, mit dem wir jedes andere literarische Werk zu messen gewöhnt sind, oder ob tatsächlich dem indischen Epos gegenüber die Kritik keine Berechtigung hat, und so verlohnt es sich wohl der Mühe, noch einmal auf die Sache zurückzukommen.

Ich hatte in jenem Aufsatze auf gewisse innere Widersprüche in der Darstellung der Sage hingewiesen und war bei genauerer Untersuchung zu dem Resultate gelangt, daß sie ihren Ursprung nachträglicher Überarbeitung verdankten. Dahlmann erklärt (S. 283), daß meiner ganzen Argumentation die kritische Grundlage fehle, und begründet dies Urteil in folgender Weise:

'Das Epos nahm viele Sagen auf, unbekümmert darum, ob in den Einzelheiten der Darstellung Übereinstimmung waltete oder nicht. Die Zykliker hatten die Sammlungen dieser Art vorbereitet. Die verschiedensten

¹⁾ Siehe auch Yājñ. III, 79: *dohadasyāpradānena garbho doṣam avāpnuyāt*.

²⁾ Siehe Suśruta und Bhāvaprakāśa a. a. O.

³⁾ S. XXXIV.

Sagenstoffe oder verschiedene Redaktionen einer und derselben Legende waren von ihnen ineinander verarbeitet, verknüpft und verschlochten worden, so daß wir tatsächlich Fragmente unterschiedener Darstellungen, Produkte verschiedener Paurāṇika vor uns haben. Aber darin lag eben das Wesen der zyklischen Rhapsodie, daß sie bestrebt war, den immensen Legendschatz der einzelnen Schulen und Familien immer enger und systematischer zu vereinigen. Sammlung der verschiedenen Sagenstoffe war das Hauptziel, nicht Ausgleich der unterschiedenen und wohl widersprechenden Züge der verschiedenen Redaktionen. Die einheitliche Sammlung, d. h. die von einer Hand bewerkstelligte Diaskeuase des im Mahābhārata vereinigten Stoffes bedingt deswegen keinesfalls Ausschluß aller widersprechenden Sagenzüge. Und es ist kritisch ganz unzulässig, verschiedene und — sagen wir einmal — widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes darum von einheitlicher und gleichzeitiger Sammlung innerhalb des Mahābhārata auszuschließen, weil sie diese Verschiedenheiten zeigen. Die letzteren bezeugen das Vorhandensein verschiedener Redaktionen, widerstreben aber nicht der gleichzeitigen Aufnahme in ein Mahāgrantha.'

Bestimmt genug klingen diese Aussprüche über die Tätigkeit der 'Zykliker', über das Wesen und die Ziele der zyklischen Rhapsodie und die Art der epischen Diaskeuase. Wenn uns Dahlmann nur auch die Beweise dafür liefern wollte! So stellt er uns allerlei Möglichkeiten als gesicherte Tatsachen hin. Denn daß es zum Beispiel möglich ist, daß verschiedene oder gar widersprechende Redaktionen eines und desselben Sagenstoffes in einer Sammlung erscheinen, wird niemand bestreiten wollen; ist es doch in späteren, zweifellos von einer Hand herrührenden Sammelwerken tatsächlich der Fall. So erscheint zum Beispiel in Somadivas Kathāsaritsāgara die Sage von Unmādinī an drei verschiedenen Stellen (III, 1, 63ff.; VI, 7, 62ff.; XII, 24, 3ff.) in drei verschiedenen Fassungen. Die Möglichkeit einer Annahme ist aber noch kein Beweis für ihre Richtigkeit, und den Beweis, daß das Mahābhārata den Charakter eines Sammelwerkes von Anfang an besessen habe, hat Herr Dahlmann meines Erachtens bisher nicht erbracht.

Indessen, diese Frage kommt in unserem speziellen Falle gar nicht in Betracht, denn die Rṣyaśrīṅga-Sage wird im Mahābhārata nicht mehrere Male in abweichender Form erzählt, sondern nur einmal, in III, 110—113, hier aber mit inneren Widersprüchen. Nach Dahlmann erklären sie sich so, daß der Diaskeuast verschiedene Redaktionen der Sage ineinander verarbeitete: 'Was Lüders Umarbeitung nennt, kann ebensogut von dem einen Diaskeuasten des Mahābhārata ausgegangen sein, der für seine Zwecke verschiedene Redaktionen ergänzend vereinigte' (S. 286). Gewiß, an und für sich 'könnte' es von dem Diaskeuisten ausgegangen sein. Glaubt denn Dahlmann wirklich, daß andere Leute nicht auch schon an diese Möglichkeit gedacht haben? Ich wenigstens habe mir an jener Stelle (S. 5f.)

ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob der Diaskeuast die Sage in der jüngeren Form aufgenommen habe oder ob der Text der Sage nach der Diaskeuase geändert wurde. Und die Antwort auf diese Frage lautet meiner Ansicht nach so klar und deutlich, wie man es nur wünschen kann.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller buddhistischen Fassungen, des Harivamśa und des Buddhacarita, spielte in der alten Fassung die Königstochter Śāntā die Rolle der Entführerin. Nach dem heutigen Texte des Mahābhārata wird Rṣyaśṛṅga von einer Hetäre entführt, allein in der Rahmenerzählung, die von keinem anderen als dem Diaskeuasten herrühren kann¹⁾, wird gefragt: 'Und wie sah jene Śāntā aus, die energische Königin, die den Sinn des Gazellengeborenen betörte?' Daraus folgere ich, daß der Diaskeuast die Sage in der alten Fassung mit der Śāntā als Entführerin aufnahm, und daß ein Späterer in der Erzählung die Śāntā in eine Hetäre verwandelte — was sich, nebenbei bemerkt, durch geringfügige Textänderungen bewerkstelligen ließ —, dabei aber vergaß, auch die Frage der Rahmenerzählung in diesem Sinne abzuändern. Ich weiß nicht, wie man sich dieser Schlußfolgerung entziehen will. Dahlmann freilich wird vielleicht sagen: 'Nein; der Dichter-Diaskeuast kannte beide Fassungen. Die Fassung mit der Hetäre legte er seiner Darstellung zugrunde; daß ihm auch noch eine andere mit der Königstochter als Entführerin bekannt sei, hat er eben durch jenen Satz in der Rahmenerzählung andeuten wollen.' Solcher Argumentation würde man allerdings machtlos gegenüberstehen. Aber damit wäre auch dem Mahābhārata das Urteil gesprochen. Es wäre in dem Falle nicht das Werk einer 'genialen Kraft', sondern das eines Idioten und stände als solches allerdings außerhalb des Bereiches einer vernünftigen Kritik. Indessen tue ich Herrn Dahlmann vielleicht Unrecht, wenn ich ihm derartige Anschauungen zuschreibe. Denn über diese Änderung des ursprünglichen Textes, die wichtigste von allen, da durch die Einführung der Hetäre ein ganz neuer Zug in die Sage kommt, — über diese Änderung schweigt Herr Dahlmann vollständig. Und doch trägt er kein Bedenken, die von mir angewandte Methode in Bausch und Bogen als unhaltbar und willkürlich zu verwerfen!

Ausführlich verbreitet sich Dahlmann dagegen über die von mir angenommenen Änderungen im Anfang des Textes. Ich kann ihm indessen den Vorwurf nicht ersparen, daß er meine Bemerkungen offenbar nur sehr flüchtig gelesen hat. Er schreibt mir Ansichten zu, die ich nie gehabt habe. Er sagt (S. 284): 'Nach Lüders gehört die Erzählung vom Zorne der Brahmanen und von der als Strafe folgenden Dürre überhaupt nicht zur ältesten Fassung.' Ich habe nirgends eine derartige törichte Behauptung aufgestellt. Sämtliche Fassungen der Sage mit Ausnahme der des Mahāvastu²⁾ berichten,

¹⁾ Siehe die Bemerkungen S. 6.

²⁾ Natürlich fehlt die Dürre auch bei Kṣemendra, der die Erzählung des Mahā-

daß im Lande des Königs eine Dürre ausbrach, der nur dadurch abgeholfen werden konnte, daß man den Rṣyaśṛṅga ins Land holte. Die Dürre ist als Begründung der Expedition der Königstochter ein ganz unerlässlicher Zug der Sage; wie abgeschmackt, ja unbegreiflich die Erzählung ohne ihn wird, das läßt sich am deutlichsten gerade aus dem Mahāvastu erschen. Wenn daher Dahlmann gewissermaßen als eine Konzession an mich versichert: 'Gewiß ist die Verführung Rṣyaśṛṅgas in sich nicht abhängig von der Dürre, ebensowenig hat in sich die Dürre etwas mit Rṣyaśṛṅgas Erlebnissen zu tun', so ist das ein Geschenk, das ich energisch zurückweisen muß. Dahlmann bringt hier wieder einmal ganz verschiedene Dinge durcheinander. Was ich tatsächlich behauptet habe und noch behaupte, ist, daß in der ursprünglichen Fassung die Entstehung der Dürre nur kurz durch 'ein Versehen des Purohita des Königs' motiviert war, wie sie in ähnlicher nebensächlicher Weise in den Fassungen des Padmapurāṇa, des Rāmāyaṇa usw. begründet ist. Erst nachträglich wurde die ausführliche Motivierung der Entstehung der Dürre hinzugefügt, die Geschichte von der Beleidigung des Brahmanen durch den König usw., die allerdings mit der eigentlichen Rṣyaśṛṅga-Sage gar nichts zu tun hat¹⁾). Ich kann es mir unter diesen Umständen wohl ersparen, auf die Ausführungen Dahlmanns hier näher einzugehen, um so mehr, als er neues Material, das zur Lösung der Frage beitragen könnte, nicht beibringt. Er kämpft nur mit den Waffen einer Dialektik, die vielleicht für einen Augenblick blendet, von der ich mir aber keinen dauernden Nutzen für die Wissenschaft zu versprechen vermag²⁾).

vastu einfach versifiziert hat; siehe unten S. 69. Von der ganz umgestalteten Erzählung bei Hemacandra sehe ich hier überhaupt ab.

¹⁾ Ein Mißverständnis hätte eigentlich ausgeschlossen sein sollen, da ich auf S. 4 den Sanskrittext mit Hervorhebung der meiner Ansicht nach unechten Zeilen abgedruckt habe.

²⁾ Als eine Probe möge das Folgende dienen. Auf S. 286 schreibt Dahlmann: 'Oder will Lüders behaupten, daß dem Diaskeuasten nur eine Fassung zu Gebote gestanden habe. Wenn er das aber nicht beweisen kann, wenn es vielmehr feststeht, daß der Diaskeuase die Itihāsa-Literatur in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorlag, dann läßt sich auch nicht von Umarbeitung des Mahābhārata sprechen, weil sich Elemente verschiedener Quellen zeigen, die sich hier dem Purāṇa, dort dem Rāmāyaṇa, an dritter Stelle der buddhistischen Literatur nähern. Lüders möge einmal das ganze zyklische „Vāciṣṭham ākhyānam“ des dritten Buches oder den Nahuṣa-Zyklus untersuchen; er wird finden, wie das Bestreben obwaltet, eine Legende an die andere zu reihen, Szenen verschiedener Textredaktionen in ein Ganzes zu bringen, lediglich um den gleichen Stoff zu einem engeren Ganzen als Zyklus zu vereinigen. Wie viele Über- und Umarbeitungen wären da anzunehmen?' Das ist nichts als Rhetorik. Was soll der Hinweis auf das Vāciṣṭham ākhyānam und den Nahuṣa-Zyklus? Ganz abgesehen davon, daß sie ein recht schlechtes Analogon bilden, da ja von einer Sammlung von Sagen über Rṣyaśṛṅga, von einem 'Rṣyaśṛṅga-Zyklus' gar nicht die Rede sein kann, was nötigt denn zu der Annahme, daß die Verhältnisse bei der Rṣyaśṛṅga-Sage genau so liegen wie dort? Angenommen, Dahlmann hätte recht, eine Spezialuntersuchung ergäbe, daß der Diaskeuast verschiedene Sagen über Vaśiṣṭha

Anstatt hier die Gründe zu wiederholen, warum meiner Ansicht nach der Text verändert und zwar nach der Diaskeuase verändert worden ist, will ich daher lieber auf einige Tatsachen hinweisen, die sich aus einer Vergleichung des Textes der Sage in der Grantha-Rezension mit dem der Vulgata ergeben. Der neue Text wird auch über das Verhältnis des Padmapurāṇa zum Mahābhārata Klarheit schaffen und zeigen, daß die ablehnende Haltung Dahlmanns gegenüber meiner Annahme einer Beeinflussung des Epos durch das Purāṇa nicht gerechtfertigt ist.

Der folgende Text ist der Grantha-Handschrift der Royal Asiatic Society, Whish No. 62(1), entnommen. Die Rṣyaśrīṅga-Sage füllt in G¹⁾ die adhyāyas 111—114 = N 110, 22—113²⁾. Die Handschrift ist sehr nachlässig geschrieben, und es läßt sich unmöglich bestimmen, wie weit man berechtigt ist, die richtigen Lesarten von N einzusetzen. Ich ziehe es daher vor, den Text genau in der Gestalt zu geben, wie er in der Handschrift vorliegt³⁾.

Lomasāḥ |

- 1 cṣā devanadī puṇyā Kauśikī Bharatarṣabha |
Viśrāmitrāśramo ramya cṣā tāta prakāśate || [110, 22]
- 2 āśramas cairā puṇyākhyāḥ Kāśyapasya mahātmānaḥ |
Rṣyaśrīṅgas suto yasya tapasvī samyatendriyah || [23]
- 3 tapaso yāḥ prabhāvna rarsayām āśa Vāsavānī |
anāvṛṣṭya bhayād yasya ravarṣa Vala Vṛlitrāhā || [24]
- 4 mṛsāñ jātas sa tejasvī Kāśyapasya sutāḥ prabho |
ṛṣayo Roma pādasya yaś cakārālbhutam mahat || [25]
- 5 nīrrītiteṣu sasyeṣu yasmāi Śāntān dadau nṛpāḥ |
Romapādo duhitaram Sāvitrīm Savitā yathā || [26]

Yudhi |

- 6 Rṣyaśrīṅgāḥ katham mṛsām utpannah Kāśyapā dvijaḥ |
viruddhayonisaṁsargāḥ kathañ ca tapasā vṛtāḥ || [27]

und Nahuṣa gesammelt und in das Epos aufgenommen habe, inwiefern würde denn dies Ergebnis den Nachweis entkräften, daß der Text der Rṣyaśrīṅga-Sage interpoliert worden ist? Und was soll die Behauptung beweisen, die Itihāsa-Literatur habe der Diaskeuase in mannigfacher Bearbeitung gleichzeitig vorgelegen? Ich bezweifle keinen Augenblick, daß das eine oder andere Itihāsa schon zur Zeit der Diaskeuase des Mahābhārata in verschiedenen Fassungen existierte; daraus folgt aber doch nicht, daß es nun auch von der Rṣyaśrīṅga-Sage damals schon mehrere Fassungen gegeben haben muß? Es läßt sich im Gegenteil mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß zur Zeit der Diaskeuase nur die ältere Fassung der Sage bestand. Und dies durch eine eingehende Prüfung eines beträchtlichen Materials gewonnene Ergebnis glaubt Dahlmann mit ein paar allgemeinen Phrasen umstoßen zu können.

¹⁾ Mit G bezeichne ich den Text der Grantha-Handschrift, mit N die in Nāgarī gedruckten Ausgaben, wobei durch N^b und N^c zwischen den in Bombay und Calcutta erschienenen Ausgaben unterschieden wird.

²⁾ Adhyāya 110 schließt in G mit der Geschichte von dem wunderbaren Berg Rṣabhakūṭa (in G Vṛṣabhakūṭa). Die Einteilung von G ist sicherlich die bessere.

³⁾ Die Zahlen rechts in eckigen Klammern beziehen sich auf die entsprechenden Strophen in N^b.

- 7 *kimartthañ ca bhayāt tasya Śakro bālasya dhīmataḥ | anāvṛṣṭyām pravṛttāyām vavarṣa Vala Vṛtrahā || [28]*
- 8 *kathamīrūpā ca Śāntabhūd rājaputri pativratā | lobhayām āsa yā celo mrgibhūtasya tasya vai || [29]*
- 9 *Romapādaś ca rājarsir yyathāśrūyata dhārmika | katham vai viṣaye tasya navarṣat Pākaśāsanah || [30]*
- 10 *cet me bhagavān sarvam vistareṇa yathātathām | vaktum arhasi śuśrūṣod Rṣyaśrīngasya ceṣṭitam || [31]*

Lomaśah |

- 11 *Vibhaṇḍakasya brahmaṛses tapasā bhāvitālmanah | amoghvīryyasya sata Prajāpatisamadhyutih || [32]*
- 12 *śruṇu putro yathā jāto Rṣyaśrīngah pratāparān | mahādyutir mmahātejā bāla sthavirasammataḥ || [33]*
- 13 *mahāhratam samāsūdyu Kāsyapas tapasi sthitah | dīrghakālapariśrānto ṛṣir derarsisammataḥ || [34]*
- 14 *tasya retah pracaskanda dṛṣṭrūpsarasam Urvaśīm | apsupasparśato rājan mrgī tac cāpibat tadā || [35]*
- 15 *saha toyena ṛṣitā sā garbhāṇy abhavat punah || [36a]*
amoghatvād vidhes caiva bhāvitvād eva nirmmitāt || [37b]
- 16 *tasyām mrgyām samabhavat tasya putro mahān ṛṣih || tasyaśrīngas taponityo vana eva vyavarddhata || [38]*
- 17 *tasya Ṛṣyaśrīngam śirasi rājann āśin mahātmanah | te Rṣyaśrīnga ity uktas sa tadā Pāṇḍavarṣabha || [39]*
- 18 *vasate dṛṣṭapūrvonyah pitur anyatra mānuṣah | tasmāt tasya mano nityam brahmacaryyebhavan nrpa || [40]*
- 19 *elasmīnn eva kāle tu sakhā Darśathasya vai | Romapāda iti khyāto hy Amgānām iśvarobhavat || [41]*
- 20 *tena kāmāḥ kṛtā mihiyā brāhmaṇebhya iti śrutiḥ | daivopahatasatvena dharmmajñenāpi Bhārata |*
- 21 *sa brāhmaṇoparityaktaś tathā Bhāratasattama || [42b]*
purohitāpacāreṇa tasya rājño yadṛchśayā |
- 22 *na vavarṣa sahasrākṣas tatopīdyanta vai prajāḥ || [43]*
sa brāhmaṇān paryyaprchśat tapoyukiān maniṣināḥ |
- 23 *pravarṣane surendrasya samartihāḥ prihivipatiḥ | [44]*
katham pravarṣe Parjanya upāyah parimṛṣyatām ||
- 24 *tam ūcuś coditās tena svamatāni maniṣināḥ | [45]*
tatras tv eko munivaras tam rājānam uvāca ha ||
- 25 *kopitās tava rājendra brāhmaṇā nistutiñ carah | [46]*
Rṣyaśrīngam munivarām ānayasyādya pārtihiva |
- 26 *aiṇeyam anabhijñān ca nārīnām ārjave ratam || [47]*
sa ced avatared rājan viṣayān te mahātapāḥ |
- 27 *sadyah pravarṣe Parjanya iti me nāsti śāṁśayah || [48]*
etach śrutvā vanam rājā gatvā niṣkṛtim ātmanah |

- 28 sa kṛtvā punar āgachśat prasanneṣu mahātmasu || [49]
 rājānam āgataṁ jñātvā pratisañjajṛhūḥ prajāḥ | [50a]
- 29 sa ca tāḥ pratijagrāha piteva hitakṛt sadā ||
 tatoṁgapatiḥ āhūya sacivān mantrakovidah | [50b]
- 30 Rṣyaśrīngāgame yatnam akaron mantraniscaye ||
 nāddhyagachśad upāyan tu tair amātyais sahācyutah | [51]
- 31 śāstrajñais sacivair nnityam nityam ca paratiṣṭhatam ||
 tata ānāyayām āsa vāramukhyā mahīpatih | [52]
- 32 veṣyās sarvatra niṣkrāntās tā uvāca sa pārtthivah ||
 Rṣyaśrīngam ṛṣeh putram ānayaddhvam upāyataḥ | [53]
- 33 lobhayitvā hi mā viśvam viśayam mama śobhanāḥ ||
 tā rāyabhayabhitāś ca śāpabhitāś ca yoṣitaḥ | [54]
- 34 aśakyam īucus tat kāryyam viṣaṇūā gatacetasah ||
 tatratv ekā jaradyoṣā rājānam idam abravīt | [55]
- 35 prayatiṣye mahārāja tam ānetun tapodhanam ||
 abhipretāṁs tu me kāmān samanujñātum arhasi | [56]
- 36 tataś śakṣye lobhayitum Rṣyaśrīngam ṛṣes sutam ||
 tasyās sarvam abhiprāyam anvarjānas sa pārtthivah | [57]
- 37 dhanañ ca pradadau bhūri ratnāni vividhāni ca ||
 tato rūpeṇa sampannā vayasā ca mahīpate |
- 38 striya ādāya kāścit sā jagāma vanam āñjasā || [58]

|| ity Āraṇyaparvaṇi Rṣyaśrīngopākhyāne ekādaśaśatatamoddhhyāyāyah ||

Lomaśah |

- 1 sā tu nāryy āśramañ cakre rājakāryyārtthasiddhaye |
 sandesač caiva nrpate svasāddhyāc caiva Bhārata || [111,1]
- 2 nānāpuṣpaphalair vṛkṣaiḥ kṛtrīmair upaśobhitam |
 nānāpuṣpaphalopetai svādukāmaphalapradaiḥ | [2]
- 3 atīva ramaṇīyan tad atīva ca manoharam |
 cakre nāryy āśramam ramyam atbhutopamadarśanam || [3]
- 4 tato nibaddhya tān nāvam mām api Kāśyapāśramāt |
 cārayām āsa puruṣair vihāran tasya vai muneh | [4]
- 5 tato duhitaram veṣyām tvamādhāyetikṛtyatām |
 drṣṭvāśramam Kāśyapasya prāhiṇot buddhisamyutām || [5]
- 6 sā tatrāgatya kuśalā taponityasya sannidhau |
 āśraman tam samāśadya dadarśa tam ṛṣes sutam | [6]

veṣyā |

- 7 kaccin nu te kuśalan tapasvi
 pitā ca te kaccid ahitatejāḥ |
 kaccit bhāvan nrpa te cāśrāmesmin
 tvām vai draṣṭum sāṁpratam āgatāsmi || [7]
- 8 kaccit tapodharma te tāpasānām
 kaccic ca vo mūlaphalam prabhūtan |

kaccit svāaanyayaḥ kriyatea ṛṣyasṛmga || [8]

m̄ga |

9 mugdho bhavān jyotir īva prakāśate
manyē cāham tvām abhivādanīyyam |
pādyan teham sanūpradāsyāmi kāmān
yathādharmmamūlaphalāni caiva || [9]

10 kāśyām bṛsyām āśve yathopajosām
kr̄ṣṇājinenāvṛtāyanām sabhāyām |
kva cāśramas tāvaka nāma cedām
vada brahmaṇ carase devatalvam || [10]

11 mamāśramām Kāśyapaputra ramyas
triyojanāś śailam imām pareṇa |
tatrā svadharmmonapivādhanām no
na codakām pādyam upasprśāmāḥ || [11]

12 phalāni pakvāni dadāni teṣām
bhallātakāny āmalakāni caira |
bilvāni caiveṅgudadhanvakāni
priyālakānām kāmakānām kuruṣva || [13]

13 sā tāni sarvāṇi visarjjayitvā
bhakṣyān mahārhān pradadau ca tasmai |
tānn R̄ṣyaśr̄mga ya mahārasāni
bhṛśām svariūpāni ca modakāni || [14]

14 dadau ca mālyāni sugandhavanti
citrāṇi vāsāṁsi ca bhānumantī |
pānāni cāgrāṇi tato munoda
ca krīḍac caiva prajahāsa caiva || [15]

15 sā kantukenāramatāsyā māte
vibhajyamānā phalitām lateva |
gātraiś ca gātrāṇi niśicyamānā
samāśliśac cāsakṛd R̄ṣyaśr̄mgaṁ || [16]

16 cūtān aśokāṁs tilakāś ca vṛkṣān
prapuśpatāny avanamyāvibhajya |
vilajjamāneva madābhībhūtā
pralobhayām āsa sutam maharṣeh || [17]

17 athā R̄ṣyaśr̄mgas tu tat samīkṣya
punah punah pīḍyā ca kāyam asyā |
hy apekṣamāṇo śanakair jagāma
kṛtvāgnihotrasya tathā videśām || [18]

7 MS. Interpunktionszeichen hinter *punah* *punah*. Interp. fehlt hinter *asyā*.
hinter *jagāma*. Interp. fehlt hinter *videśām*.

- 18 *tasyāṁ gatāyāṁ madanena matto
vicetasaś cābhavad Rṣyaśrīṅgah
tām eva bhāvena gatena śūnyo
viniśvasann ārttarūpo babhūva || [19]*
- 19 *tato muhūrttād dharipiṅgalākṣa
praveṣṭito romabhir ānakham sa |
svāddhyāyavān vṛttasamādhiyukto
Vibhaṇḍakāt Kāśyapaḥ prādūr āśit || [20]*
- 20 *sopāsyad āśinam upetya putram
ddhyāyanām ekām viparītacittām |
viniśvasantām muhur ūrddhvadrṣṭim
Vibhaṇḍakāḥ putram uvāca dīnam || [21]*
- 21 *na kalpitā samidhaḥ kin nu tāta
kaccid dhutañ cāgnihotran tvayādyā |
sunirmuktām sruksruvām homapātrām
kaccit savatsā ca kṛtā kṛtvayādyā || [22]*
- 22 *na vai yathāpūrvam ivāsi putra
cintāparaś cāsi vicetanaś ca |
vinotimāntrāḥ kim ihādyā khinnāḥ
prchśāmi tvām ka ihāgatobhūt || [23]*
- || ity Āraṇyaparvanī dvādaśatata mōddhyāyah ||

Rṣyaśrīṅgah |

- 1 *ihāgato jaṭilo brahmacārī
na vai dīrgho nātihrasvo manasvin |
suvarṇavarṇāḥ kamalāyatākṣo
sutā surāṇām iva śobhamānah || [112, 1]*
- 2 *samṛddharūpas saviteva dīptas
sudhakṣṇakṛṣṇākṣataraś cakorāt |
nilāḥ prasannāś ca jaṭās sugandhār
hiraṇyarakṣjugalathitās sudīrghāḥ || [2]*
- 3 *ārādhārūpaḥ punar asya karṇe
vibhrājate vidyud ivāntarikṣam |
dvau cāsyā piṇḍāv adadhareṇa kanṭham
ajātalomau sumanoharau me || [3]*
- 4 *vilagnamaddhyāś ca sunāpideśe
kanṭhe ca tasyātikṛta pramāṇām |
taddhāsyā cirāntaritāv iti
hiraṇmayī mekhalaḥ me yatheyam || [4]*
- 5 *vicesṭamānasya ca tasya tāni
kūjanti mattās sarasīva haṁsāḥ |*

19 MS. Interp. fehlt hinter *sa.*

- cīrāṇi tasyālbhutadarśanāni
 nemāni tadvan mama rūparavanti || [6]
- 6 vastrañ ca tasyālbhutadarśanīyyam
 samākṛtaṁ hrādayatīva cetah |
 pum̄skokilasyeva ca tasya vāṇīm
 tām̄ śruṇvato mentaritoyam ātmā || [7]
- 7 yathā vanam̄ mādhavamāsamaddhye
 samīrītaṁ śvasancnābhībhāti |
 tathā sa cāpy uttamagandhaṇuṇya
 niṣevyamāṇah parane tāta || [8]
- 8 susamīyatāś cāpi jaṭā viriklā
 dvaidhīkṛtā bhānti lalāṭadeśe |
 karṇau ca citrair varacakrarākais
 samāvṛtāu tasya surūpavatbhīḥ || [9]
- 9 tathā phalam̄ vṛttam alho vicītram̄
 samāharat pāṇīnā dakṣīṇena |
 tat bhūmīm āsādya punah punaś ca
 samutpapady atbhutarūpam uccaiḥ || [10]
- 10 tac cāpi hitvā parivarītate sā
 vāteritā vṛkṣa ivāvaghūrṇah |
 tam̄ prekṣya me putra ivāmarāṇām̄
 pratiḥ parantāta ratiś ca jātāḥ || [11]
- 11 sa me samāśliṣya punaś śarīram̄
 jaṭāsu gṛhya savanamya vaktrah |
 vakte ca vaktrām̄ praṇidhāya śabdām̄
 cakāra yan mejanayat praharśam̄ || [12]
- 12 na cāpi pādyam̄ bahu manyatesau
 phalāni cemāni mayā kṛtāni |
 eraṁvratosmīti ca mām̄ avocat
 phalāni cānyāni navāny adān me || [13]
- 13 mayopayuktāni phalāni tāni
 nemāni tulyāni rasāni teṣām̄ |
 na cāpi teṣā tvag iyan̄ yatheṣām̄
 sārāṇi naisām̄ iva santi teṣām̄ || [14]
- 14 toyāni caivātirasāni mahyam̄
 prādāt sa vai pātum udārarūpah |
 pūtvaira tāny abhidhikām̄ praharso
 mamābhavat bhūś caliteva cāsīt || [15]
- 15 imāni citrāṇi sagandhavanti
 mūlāni tasya grathitāni pāṇah |
 yāni prakīryyaiva gatas tvam eva
 sa āśraman tapasā dyotamānah || [16]

- 16 *gatena tenāsmi kṛte vicetano*
gātrañ ca te samprati tapyatīva |
ichśāmi tasyāntikam āśu gantum
tañ caiva nityam parivarttamānam || [17]
- 17 *ichśāmi tasyāntikam eva tāta*
kā nāma sā vrataçaryyā ca tasya |
ichśāmy aham caritum tena sārddham
yathā tapas sañcarity ugradharmmām || [18]

|| ity Āraṇyaparvanī Rṣyaśrīṅgopākhyāne pituḥ putrasamvādo
 nāma trayodaśaśatatas sargah ||

Vibhañdakah |

- 1 *rakṣāmsi caitāni caranti putra*
rūpena tenābhutadarśanena |
atulyarūpāny atighoravanti
vighnan tathā tapasaś cintayanti || [113, 1]
- 2 *satūparūpāni tu tāta bhūtvā*
vilobhya bhūpo vividhair upāyaiḥ |
sukhāc ca lokāc ca nipātayanti
tāny ugrarūpāni murīn vanesu || [2]
- 3 *na tāni seveta munir yyatātmā*
satān lokān prārthayānah kathañcit |
kṛtvā vighnan tapasas tādasanti
tapodhanān tapasah patanti || [3]
- 4 *asajjanenācaritāni putrā*
pāpāny ameyāni mādhūni tāta |
mālyāni caitāni na vai munīnām
vratāni citrojvalagandhavanti || [4]
- 5 *rakṣāmsi tānti nivāryya putram*
Vibhañdakas tān mrgayām babhūva |
nāsādayām āsa yathā tryahīṇa
tathā sa paryyāpavṛtośramāya || [5]
- 6 *yathā punah Kāśyapo vai jagāma*
phalāny āhartum vidhinā saśramena |
tathā punar llopayitum jagāma
sā veśyā yośin munim Rṣyāśramam || [6]
- 7 *prahañtas*
sambhrāntarūpopo abhavat tadānīm |
provāca cainām bhavadāśramāya
gachśāva cāsi na pitā mameti || [7]
- 8 *tato rājan Kāśyapasyaikaputram*
praveśya nāgena vimucya nādam |

- pramodayantyo vividhair upāyair
 ājagmūr Amīgādhipales samīpam || [8]
 9 samīsthāpya tam āśramadarśanāya
 santāritā navam atīva śubhram |
 tīrāpādāya tathaiva cakre
 rājā gūḍho nāma vanam vicitram || [9]
 10 antahpūre tan tu nīvesya rājā
 Vibhaṇḍakasyāltmajam ekaputram |
 dadarśa meghais sahasā prahṛṣṭam
 āpūryyamāṇañ ca jagar jalena || [10]
 11 sa Ropadādah paripūrṇakāmas
 sutān dadāv R̄ṣyaśrīngāya Śāntām |
 kopapratīkāraran te cakre
 gobhiś ca mārgesv atha karsaṇañ ca || [11]
 12 Vibhaṇḍakāśyāvrajaś ca rājā
 paśūn prabhūn paśurūpāṁś ca vīrām |
 samāviśat putragrddhnur mmaharśir
 Vibhaṇḍakah paripṛchśed yathāvat || [12]
 13 na raktavyah prāṁśalibhir bhavatbhiḥ
 putra te paśavah karṣaṇañ ca |
 kin te priyam kiṁ priyatā maharṣe
 tadā sma sarve tava vāci baddhaḥ || [13]
 14 athopāyām sa muniś śāntakopa
 svam āśramam mūlaphalam pragṛhya |
 anvesamāṇaś ca na tatra putram
 dadarśa cukrodha tataḥ param saḥ || [14]
 15 tatas sa kopena vidāryyamāṇas
 tach śāmkamānōgapater viyānam |
 jagāma yam vā prati dhakṣyamāṇas
 tam āharājam viṣayañ ca tasya || [15]
 16 sa vai śrāntah kṣudhitah Kāśyapas tān
 ghoṣān samāsāditavān samṛddhān |
 gopaiś ca tair vividhaiḥ pūjyamāno
 rājendra tām rātrim uvāsa tatra || [16]
 17 samprāpya satkāram atīva hṛṣṭah
 provāca kasya prakṛtās sa saumyāḥ |
 ūcūs tatas te mabhipamya sarve
 dhanan tapo vihitam sutasya || [17]
 18 evam sa deśev avasarjyamānās
 tāṁś tāṁś ca gr̄hṇan vibudhan pralāpān |
 prasāntabhūyiṣṭharajāḥ prahṛṣṭās
 samāsasādāṁgapatiṁ purastham || [18]

- 19 *samprūjītas tena nararṣabheṇa*
dadarṣa putram tridive yathendram |
tata snuṣāñ caiva dadarṣa Śāntām
saudāminīñ dyaus caratīm yathaiva || [19]
- 20 *grāmāñś ca ghoṣāñś ca sutañ ca dṛṣṭvā*
Śāntāñ ca śāntaḥ paramosya kopah |
cakāra tasmai paritaḥ prasādām
Vibhaṇḍako bhūmi pater nnarendra || [20]
- 21 *sa tatra nikṣipya sutam maharṣir*
uvāca sūryyāgnisama prabhāvaḥ |
jāte putre vanam eva vrajethā
rājñāḥ priyāñy asya sarvāñi kṛtvā || [21]
- 22 *sa tad vacaḥ kṛtavān Rṣyaśrīmo*
yathā ca yatrāsyā pitā babhūva |
Śāntā cainām paryyacaraḥ yathā vai
khe Rohiṇīm Somam ivānuraktā || [22]
- 23 *Arundhatīva subhagā Vasiṣṭham*
Lopāmudrā cāpi yathā hy Agastyam |
Nālasya vā Damayantī yathābhūd
yathā Śaci vajradharasya caiva || [23]
- 24 *Nālāyanī cendrasenām yathaiva*
vaśyā nityam Mautgalyasyājamiḍha | [24a]
yathā Sītā Dāśarather mmaḥātmano
yathā tava Draupadīva |
- 25 *tathā ca Rṣyaśrīgam vanastham*
prītyā yuktā paryyacaran narendra || [24b]
tasyāśramaḥ pūrṇa yeṣo vibhūti
mahāhradam śobhanayat puṇyakīrttiḥ |
- 26 *tatra snātaḥ kṛtakṛtyopi śuddhes*
tīrthāny anyānyam prasamāyāhi rājan || [25]
- || *ity Āraṇyaparvaṇi Śāntādānan nāma caturdaśasatatamo-*
ddhyāyah ||

Ein Vergleich dieses Textes mit dem von N ergibt zunächst, daß G drei Zeilen mehr hat als N. N 110, 42:

tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmaṇasyeti nah śrutiḥ |
sa brāhmaṇaiḥ parityaktas tato vai jagataḥ patiḥ ||

ist hier (111, 20) erweitert durch den Einschub einer dritten Zeile:

daiopahatasattrena dharmajñenāpi Bhārata |

Im Anschluß an N 110, 50a:

rājānam āgataṁ śrutvā pratisamjahrṣuh prajāḥ |

findet sich hier noch die Zeile (111, 29):

sa ca tāḥ pratijagrāha piteva hitakṛt sadā |

Den Vergleichen in N 113, 22f. wird endlich in G noch am Schlusse (114, 24) der erbärmliche Vers hinzugefügt:

yathā Sītā Dāśarather mahātmano

yathā tava Draupadīva (?) |

Müssen wir diese Zeilen als ursprünglich ansehen, oder sind es erst nach der Spaltung der Rezensionen in G gemachte Zusätze? Ähnliche Textverschiedenheiten finden sich ja auch zwischen N^b und N^c, und Hopkins hat bekanntlich darauf hingewiesen¹⁾, daß sie durchaus nicht zufällig seien, daß vielmehr Verse zugunsten der Pāṇdavas hinzugefügt, andere fortgelassen seien, weil sie zu ihren Ungunsten sprächen oder um den Text mit der veränderten Erzählung in Einklang zu bringen, usw. Dahlmann wendet sich (S. 21ff.) scharf gegen diese Auffassung. Er hat die beiden Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin mit N^b kollationiert und ist 'dabei auf viele „omissions“ der verschiedensten Art gestoßen', allein es sind „omissions“, „die ihren Grund lediglich in der Lässigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten haben“. Allerdings gibt er ein paar Zeilen später die Möglichkeit der Interpolation zu: 'Damit leugne ich keineswegs, daß das Mahābhārata interpoliert werden konnte und ganz gewiß tatsächlich interpoliert ist. Es ist ihm in dieser Beziehung sicherlich kein besseres Los zuteil geworden als allen anderen Werken dieser Art und dieses Umfanges.' 'Aber', fährt er fort, 'um im einzelnen die Interpolation festzustellen, genügt es nicht, daß die einen Texte einen Vers oder eine Gruppe von Versen haben, welche anderen fehlen, und daß dann nach irgendeinem allgemeinen Grunde gesucht wird, der die Einfügung veranlaßt haben könnte.' Allein, mehr als allgemeine Gründe lassen sich in vielen, ja in den meisten Fällen kaum erwarten. Und wenn sich eine Reihe von Auslassungen oder Zusätzen aus demselben Bestreben erklären lassen, so glaube ich allerdings, daß man berechtigt ist, absichtliche Änderungen anzunehmen. Allein, wie man über die Erklärung solcher Verschiedenheiten innerhalb der Nāgarī-Rezension auch denken mag, soweit es sich um die Verschiedenheiten zwischen N und G handelt, halte ich es für ein durchaus richtiges Prinzip, in den Abschnitten, die im allgemeinen Vers für Vers übereinstimmen, wie z. B. der Text der Rṣyaśṛṅga-Sage, einen Vers, der entweder in N oder in G fehlt, als verdächtig, und wenn sich ein einleuchtender Grund für seine Einfügung darbietet, als interpoliert zu betrachten. Wer solche Verse für echt hält, muß erklären, wie es kam, daß sie in der einen Rezension fortgelassen wurden²⁾.

¹⁾ A. J. PHIL. XIX, 7ff.

²⁾ Natürlich kann zugegentlich auch einmal ein echter Vers absichtlich fortgelassen werden.

Sehen wir uns nun einmal die drei in N fehlenden Zeilen von G genauer an. G 111, 20 ist offenbar in der Absicht hinzugefügt, das rätselhaft scheiende Benchnen des sonst als fromm geltenden Königs verständlicher zu machen. Die Zeile verrät sich auch sprachlich als Einschub; der Instrumental hinkt hinter dem mit *iti naḥ śrutiḥ* schließenden Satze drein. G 114, 24 gibt sich schon rein äußerlich als das Machwerk eines Stümpers zu erkennen; die Zeile verstößt gegen Metrik und Sprache, wenn auch das Fehlen des Schlusses vielleicht nur der Überlieferung zur Last fällt. Auch der Grund des Einschubes ist leicht ersichtlich: in der Reihe der treuen Gattinnen durften doch Sītā und Draupadī nicht fehlen! G 111, 29 endlich ist offenbar überhaupt erst hinzugefügt, als *pratisamjahrṣuh* in G zu *pratisamjagrhuḥ* verderbt worden war. Ich glaube nicht, daß jemand im Ernst die Echtheit dieser drei Zeilen behaupten wird. Es sind spätere Zusätze, und es zeigt sich hier, wie leicht solche Zusätze gemacht werden konnten. Wenn aber die Grantha-Rezension Zusätze erfuhr, warum sollen wir denn annehmen, daß die Nāgarī-Rezension von ihnen verschont geblieben sei?

Nun hat aber N tatsächlich vier Strophen, die in G fehlen: 110, 36b 37a; 111, 12; 112, 5 und die Halbzeile 112, 19. Was zunächst Strophe 112, 5 betrifft, so wird sie allerdings nicht notwendig durch den Zusammenhang gefordert. Allein, es ist mir doch sehr wahrscheinlich, daß sie nur durch ein Verschen des Schreibers in unserer Handschrift weggefallen ist. Die Strophe schließt ebenso wie die vorausgehende mit *yatheyam*, und der Schreiber übersprang sie daher, ein Verschen, das besonders in Grantha-Handschriften nicht selten ist. Auch N 112, 19 mag erst sekundär geschwunden sein. Für den Sinn erforderlich ist die Zeile allerdings nicht; sie ist vielmehr inhaltlich nur eine Wiederholung von Strophe 17 und 18 und macht überdies die Strophe dreizeilig. Wichtig dagegen ist das Fehlen von N 110, 36b, 37a:

*sā puroktā bhagavatā Brhmaṇā lokakartrṇā |
devakanyā mṛgi bhūtrā munīn sūya vimokṣyase ||*

und N 111, 12:

*bhavatā nābhīrādyo 'ham abhivādyo bhavān mayā |
vrataṁ elādrśam brahman pariṣvajyo bhavān mayā ||*

Ich hatte (S. 12 f.) zu zeigen versucht, daß diese beiden Verse nicht ursprünglich sein könnten, daß sie vielmehr später mit Benutzung zweier Verse des Padmapurāṇa, Pātālakh. 13, 6:

mṛgibhūya vane tīḍha munīn sūya vimokṣyase !

und 13, 36:

*sāha tam nābhīrādyo 'smi abhirādyo bhavān mama |
evam eva vrataṁ mahyam nāsanam samāraye kracit ||*

verfaßt und in den Text eingeschoben seien. In G fehlen die beiden Strophen tatsächlich. Ich meine, eine Methode kann doch nicht so

„unhaltbar“ und „willkürlich“ sein, wenn sich die mit ihrer Hilfe gewonnenen Ergebnisse in dieser Weise bestätigen.

Der neue Grantha-Text lehrt uns aber noch mehr. Ich war in jenem früheren Artikel von der Ansicht ausgegangen, daß die Veränderungen, die mit dem Texte des Mahābhārata vorgenommen sind, alle von einem und denselben Überarbeiter herrührten. Jetzt sehen wir, daß die dem Purāṇa entnommenen Verse erst in N eingefügt worden sind, während die übrigen, oben S. 3ff. besprochenen Änderungen, da sie sich auch in G finden, schon in dem G und N gemeinsamen Urtexte gestanden haben müssen. Daß diese ältere Schicht von Interpolationen unter dem Einfluß des Padmapurāṇa gemacht worden sei, läßt sich nun nicht mehr beweisen, da sich wörtliche Anklänge an das Purāṇa, die allein einen direkten Zusammenhang beweisen können, in ihnen nicht finden. Ausgeschlossen ist natürlich eine Anlehnung an das Purāṇa nicht. Wie es absolut sicher ist, daß ein Späterer die Vorgeschichte der Gazelle dem Purāṇa entlehnt und in das Epos eingefügt hat, so mag ein anderer auch zum Beispiel die Anregung zu der Ersetzung der Königstochter durch die Hetäre aus dem Purāṇa empfangen haben. Jedenfalls ist das Padmapurāṇa der älteste brahmanische Text, in dem von Anfang an die Hetäre als Verführerin auftritt¹⁾, und an und für sich wäre eine Umgestaltung des epischen Textes unter dem Einfluß eines Purāṇa wohl begreiflich²⁾. Allein der positive Nachweis dafür läßt sich nicht erbringen, und in dieser Hinsicht müssen meine früheren Ausführungen modifiziert werden. An der Annahme, daß der Text schon vor der Spaltung in die Rezensionen G und N Veränderungen erfahren habe, halte ich aber fest, und zum Teil wird diese Annahme durch G direkt bestätigt. In N lautet der Anfang der Erzählung von Lomapāda:

etasmīn eva kāle tu sakhā Daśarathasya vai
Lomapāda iti khyāto hy Āṅgānām iśvaro 'bharat' 110, 41
tena kāmāt kṛtam mithyā brāhmaṇasyeti nah śrutih
sa brāhmaṇaiḥ parityalitas tato vai jagatāḥ patiḥ 42
purohitāpacārāc ca tasya rājño yadṛcchayā
na ravarṣa sahasrākṣas tato 'pīdyanta vai prajāḥ 43

Streicht man, wie ich oben S. 4 vorgeschlagen habe, Vers 42, so stößt das *ca* in Vers 43. Nun finden wir aber in G die Lesart *purohitāpacārāya*. Es scheint mir unmöglich, daß sie aus der von N gemacht sein sollte; der Satz ohne das *ca* ist im Zusammenhange des Textes hinter dem unechten Verse 42, völlig unklar, da die beiden Gründe für das Eintreten der Dürre nun ganz unvermittelt nebeneinander stehen. Es ergibt sich

¹⁾ Auch in der Begründung der Dürre, in der Erzählung von dem Benehmen des Vaters nach der Entführung und in der Geschichte von seiner Versöhnung scheint mit dem Purāṇa älter zu sein als die jetzige Fassung des Mahābhārata.

²⁾ Vgl. Winteritz, Notes on the Mahābhārata, JRAS. 1897, S. 747 ff.

vielmehr, daß *purohitāpacārena* die ursprüngliche Lesart ist, die sich auch nach Einschub des unechten Verses zunächst noch erhielt, und daß erst in N der Text verändert wurde, um die Fuge zwischen den beiden Versen zu verwischen.

Dasselbe geht aus einem zweiten Falle hervor. Ich habe schon oben S. 4 bemerkt, daß in dem echten Verse 110, 47:

Rṣyaśrīgam munisutam ānayasva ca pārthiva |

der Schluß leicht verändert worden sein müsse, wie das *ca* zeige. Das *ca* steht aber tatsächlich in G nicht; hier finden wir *ānayasyādya*. Auch hier ist also der Text in N nachträglich geglättet worden, während G die ursprüngliche Lesart bewahrt hat.

Allein auch jene älteren Interpolationen brauchen durchaus nicht alle von einer Hand herzurühren. Die Erzählung von dem Zorne der Brahmanen und ihrer Versöhnung mag z. B. von einem anderen stammen als die Einführung der Hetäre. Von einer systematischen Bearbeitung ist nichts zu spüren. Offenbar hat vielmehr der eine Rezitator hier, der andere dort etwas eingeflickt oder nach seinem Gutdünken verändert. Nur so läßt sich die Entstehung der verschiedenen Rezensionen begreifen. Handschriftliche Verderbnisse, 'Lässigkeit und Unachtsamkeit der Kopisten' reichen hier zur Erklärung nicht aus. Das zeigt schon ein Blick auf die von Winternitz im *Indian Antiquary*¹⁾ veröffentlichten Proben aus dem Ādiparvan von G. Und bei besonders beliebten und oft vorgetragenen Büchern wie zum Beispiel dem Virāṭaparvan zeigen N und G noch viel größere Verschiedenheiten. Die Rezensionen gehen hier so weit auseinander wie die des Rāmāyaṇa, und wenn G auch keineswegs durchgängig als die bessere zu bezeichnen ist, so hat sie doch in vielen Fällen das Ursprüngliche treuer bewahrt als N. Es steht somit fest, daß sowohl N als auch G allmählich im Munde der Rezitatoren Umgestaltungen erfuhren; warum sollte es dem Texte vor der Spaltung in die Rezensionen besser ergangen sein?

Daß wir aber auch, abgesehen von größeren Interpolationen, durchaus keinen Grund haben, den Vulgata-Text des Epos als ein treues Abbild des Urtextes zu betrachten, lehrt ein Vergleich der Lesarten von G. Trotz des verwahrlosten Zustandes der Handschrift erweisen sich die Lesarten von G vielfach als die besseren. So finden sich in G stets die älteren vedischen Namensformen *Vibhandaka* und *Rṣyaśrīga*. Die letztere Form findet sich allerdings auch in N^b, ist hier aber, wie ich glaube, mit Unrecht von dem Herausgeber eingesetzt worden. Denn in N heißt es zur Begründung seines Namens (110, 39):

tasyarṣeh śrīgam śirasi rājann āśin mahātmanah |

Das führt darauf, daß der Name *Rṣyaśrīga*²⁾ etymologisiert werden sollte. In G aber haben wir die zweifellos ältere Lesart *tasyarṣyaśrīgām*. In N

¹⁾ Vol. XXVII, S. 67 ff., 92 ff., 122 ff.

²⁾ Später wirklich *Rṣiśrīga*; siehe unten S. 73.

ist also der jüngeren Namensform zuliebe auch der Text in 110, 39 geändert worden. Andere, entschieden bessere, Lesarten von G sind: 110, 27 *Kāśyapād dvijah* anstatt *Kāśyapātmajah*; 110, 29 *mrgibhūtasya* anstatt *mrgabhbūtasya*; 110, 42 *tena kāmāḥ krtā mithyā* anstatt *tena kāmāt kṛtam mithyā*; 110, 47 *aīneyam* anstatt *vāneyam*; 110, 49 *etac chrutvā vanam rājā gatvā niśkṛtim ātmanah | sa kṛtvā punar āgacchat* anstatt *etac chrutvā vaco rājan kṛtvā niśkṛtim ātmanah | sa gatvā punar āgacchat*; 110, 51 *nādhyagacchad upāyam tu* anstatt *so 'dhyagacchad upāyam tu*; 111, 2 *upaśobhitam* anstatt *upaśobhitaiḥ*; 111, 5 *buddhisamīyatām* anstatt *buddhisammātām*; 111, 9 *mūlaphalāni* anstatt *phalamūlāni*; 112, 1 *manasvin* anstatt *manasvī*; 112, 1 *sutah surāñām* anstatt *svatah surāñām¹⁾*; 113, 9 *saudaminīm dyucarantīm²⁾* anstatt *saudāminīm uccarantīm*. Weitere bessere Handschriften werden in dieser Hinsicht sicherlich noch mehr ergeben.

Ich kann nach alledem Dahlmanns Anschauung, daß der Text des Epos von Anfang an so gelautet habe, wie er heute in N gedruckt dasteht, nicht beipflichten. Die Rṣyaśṛṅga-Sage scheint mir ein schlagendes Beispiel dafür zu liefern, daß der Text nach der Diaskeuase Veränderungen erfuhr. Doch behaupte ich damit keineswegs, daß nachträgliche Interpolation nun das einzige Mittel zur Erklärung aller Schwierigkeiten sei. Ob Interpolation auch in anderen Fällen und überhaupt in größerem Umfange stattgefunden hat, das können nur genaue Einzeluntersuchungen lehren. Nur von solchen, ohne vorgefaßte Meinung unternommenen Untersuchungen läßt sich ein Fortschritt in der Erkenntnis der Genesis des Epos erwarten³⁾. Erst wenn uns eine größere Zahl von Einzelergebnissen vorliegt, können wir hoffen, durch eine Zusammenfassung derselben auch ein richtiges allgemeines Bild von der Entstehung des Epos zu gewinnen. Das ist freilich genau der entgegengesetzte Weg als der, den Dahlmann einschlägt und in der Einleitung zu seinen Mahābhārata-Studien zu begründen versucht hat. Allein seine Ausführungen können mich nicht überzeugen. Ich glaube nicht, daß sich annehmbare Resultate ergeben werden, wenn man an das Mahābhārata mit einer *a priori* gebildeten Theorie herantritt. Ob das die Dahlmannsche Einheitstheorie oder die Holtzmannsche Bearbeitungstheorie ist, bleibt sich gleich; an und für sich ist die eine nicht besser und nicht schlechter als die andere.

Für Einzeluntersuchungen fehlt es aber augenblicklich noch an dem wichtigsten Hilfsmittel, an einem zuverlässigen Texte. Ich hoffe, auch dieser kleine Aufsatz wird gezeigt haben, daß wir uns auf die gedruckten Ausgaben nicht verlassen können, daß vielmehr die Heranziehung von Handschriften unerlässlich ist, und daß wir mit ihrer Hilfe manche Schwierigkeit gewissermaßen auf mechanischem Wege und mit größerer Sicherheit

¹⁾ Siehe S. 30, Anm. 2.

²⁾ Aus *dyauścarantīm* zu erschließen.

³⁾ Vgl. die Bemerkungen von Winternitz, WZKM. 14, 76f.

lösen können, als es der inneren Kritik allein möglich ist. Möge daher der von Winternitz ausgesprochene Wunsch nach einer kritischen Ausgabe des Mahābhārata bald Verwirklichung finden.

Ich möchte diese Gelegenheit zugleich benutzen, um einige Nachträge zu jenem früheren Aufsatze über die Rṣyaśṛṅga-Sage zu geben.

Was die buddhistischen Sanskritfassungen betrifft, so lag schon vor Erscheinen meines Aufsatzes der Text der Rṣyaśṛṅga-Sage in Kṣemendras Bodhisattvāvadānakalpalatā (Kapitel 65) nebst einer englischen Übersetzung im Journal and Text of the Buddhist Text Society of India, Vol. I, Part 2 (1893), S. 1—20, vor¹⁾). Inzwischen ist auch die Ausgabe in der Bibliotheca Indica so weit fortgeschritten. Ebenso ist inzwischen der dritte Band der Senartschen Ausgabe des Mahāvastu erschienen, der auf S. 143 bis 152 die Rṣyaśṛṅga-Sage enthält.

Im Mahāvastu wird die Sage als das Jātaka von der Prinzessin Nalī bezeichnet. Der Buddha erzählt es selber den Bhikṣus bei seinem Aufenthalte in Kapilavastu, um ihnen zu zeigen, daß Yaśodharā, die ihn damals gerade mit Kuchen (*modaka*) in Versuchung geführt hatte, den gleichen Versuch schon in einer früheren Geburt gemacht habe. Der Inhalt ist kurz folgender:

In der Einsiedelei Sāhañjani nördlich von Vārāṇasī lebt der Ṛṣi Kāśyapa. Einst trinkt eine durstige Gazelle von dem *saśukra prasrāva* des Büßers; *rūmatīye tāye mṛgīye aśucimraksitena mukhatundena saśukram yonimukham jihvāya pralīdham*. Sie wird schwanger und bringt nach einiger Zeit einen Knaben zur Welt, und zwar dicht bei der Einsiedelei, denn die wilden Tiere haben keine Furcht vor dem Büßer und pflegen sich in seiner Nähe aufzuhalten. Der Ṛṣi erkennt, daß das Knäblein sein eigener Sohn sei. Er nimmt es mit sich in die Einsiedelei; die Gazelle folgt ihm und säugt es. Weil der Knabe ein Horn hat, erhält er den Namen Ekaśṛṅga. In der Gesellschaft des Büßers und der Tiere des Waldes heranwachsend, erwirbt er sich unter Anleitung seines Vaters die vier *dhyānas* und die fünf *abhijñās*.

Unterdessen beschließt der König von Vārāṇasī, der keinen Sohn, sondern nur eine Tochter namens Nalī hat, den Ekaśṛṅga zu seinem Schwiegersohn zu machen. Auf Befehl des Königs läßt der Purohita die Prinzessin mit einigen Gefährtinnen auf Wagen in die Nähe der Einsiedelei schaffen. Als Ekaśṛṅga sie erblickt, hält er sie für Büßer. Er bewundert ihre Gewänder und ihren Schmuck und genießt mit Behagen die Kuchen, die sie ihm anbieten. Nalī zeigt ihm ihre 'rollenden Einsiedlerhütten',

¹⁾ Für den Hinweis auf diese Stelle, auf die unten angeführte japanische Oper, sowie auf die Erzählung bei Hemacandra und im Barlaam und Joasaph bin ich den Herren Professoren Jacobi, Kielhorn, Kuhn, Pischel und Zachariae zu Dank verpflichtet.

man darin et wa ein Zeichen höheren Alters erkennen. Ohne die Dürre bleibt die Entführung fast unbegreiflich. Der Entschluß des Königs, seine Tochter dem Ekaśrīga zu geben, ist durch nichts motiviert. Sekundär ist ferner die ziemlich alberne Geschichte von der Weigerung des Ekaśrīga, den Wagen zu besteigen. Sie ist erfunden, um das Zwiegespräch zwischen Vater und Sohn zu ermöglichen, das bekanntlich einen der ältesten Bestandteile der Sage bildet. In der ursprünglichen Fassung wurde dies dadurch erreicht, daß sich die Prinzessin nach dem ersten Versuche, den Rṣyaśrīga zu betören, aus Furecht vor der Rückkunft des Alten zunächst wieder entfernt. Auch was das Mahāvastu von den Erlebnissen des arglosen Jünglings nach seiner Verheiratung zu berichten weiß, kann auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen. In der alten Sage lernte Rṣyaśrīga den Unterschied der Geschlechter auf viel weniger zarte Weise kennen, wie ein Blick in die Gāthās zeigt. Überhaupt ist die Erzählung gerade hier sehr mangelhaft; vor allem bleibt es unklar, weshalb denn der König das junge Paar wieder nach Sāhañjanī ziehen läßt.

Auch die Form der Sage ist nicht die alte. Abgesehen von den drei beiläufig angeführten Versen auf S. 148 und 152, die mit der eigentlichen Geschichte nichts zu tun haben, erscheint nur eine einzige Gāthā in der Erzählung; alles übrige ist in Prosa. Jene Gāthā lautet (S. 149, lf.):

na te kāṣṭhāni bhinnāni na te udakam āhṛtam |
agnihotram na juhitam kim turam dhyānam dhyāyasi¹⁾ ||

Sie findet sich auch im Pali-Jātaka (G. 25):

na te kāṣṭhāni bhinnāni na te udakam ābhataṁ |
aggi pi te na hāpito kin nu mando va jhāyasi ||

Aber es ist eine jener stereotypen Gāthās, die bei passenden Gelegenheiten immer wieder verwendet werden; siehe z. B. Jāt. 477, 1; 547, 594.

Trotz alledem ist die Version des Mahāvastu von großem Wert. Sie hat einige alte Züge bewahrt, die in der Prosaerzählung des Pali-Jātaka verschwunden sind. Rṣyaśrīga wird hier nicht nur in der Buße gestört, wie im Pali-Jātaka, sondern tatsächlich entführt, und die Entführung findet zu Wasser statt. Das beweist, daß es nicht etwa eine besondere absichtlich veränderte 'buddhistische' Fassung der Rṣyaśrīga-Sage gab, wie man nach dem Pali-Jātaka allein annehmen könnte. Es zeigt vielmehr, daß die buddhistischen Erzähler die alte Sage wiederzugeben suchten, so gut es ein jeder konnte, und daß wir somit das Recht haben, wenn die spätere Prosaerzählung des Pali-Jātaka mit den alten Gāthās nicht in Einklang steht, das Bestehen einer älteren, schriftlich wahrscheinlich nie fixierten Prosaerzählung anzunehmen.

¹⁾ Senart, S. 484, schlägt vor, den Schluß der Strophe zu *kin tuvam abhidhyāyasi* zu verändern, allein die Lesarten von M (*kim tu vadhyā va dhyāyati*) und B (*kin tu ... vyā va dhyāyati*) deuten, zusammen mit der Pali-Lesart, eher auf ein ursprüngliches *kin nu vadhyo va dhyāyasi*.

Ich hatte in meinem früheren Aufsatze die Notwendigkeit einer solchen Scheidung zwischen den Gāthās und der Prosa auch für das Dasarathajātaka (461) zu erweisen versucht und möchte daher hier auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen, der zugunsten meiner Auffassung spricht. Nach der Prosaerzählung des Dasarathajātaka ist Sītā die Schwester des Rāma, allein in G. 541 des Vessantara-jātaka (547) sagt die Prinzessin Maddī:

avaruddhass' aham bhariyā rājaputtassa sirimato |
tañ cāham nātimāññāmi Rāmam Sītā v' anubbatā ||

‘Des verbannten¹⁾ herrlichen Königsohnes Gattin bin ich, und nicht hab ich aufgehört ihn zu ehren, treu ihm ergeben wie Sītā dem Rāma.’

Für den Dichter der Gāthā war also Sītā wie im Rāmāyaṇa die Gattin des Rāma, ja, sie gilt ihm ganz wie in späterer Zeit als ein Muster ehelicher Treue. Die Sache liegt hier genau so wie in dem S. 35f. angeführten Falle; die Gāthās enthalten die alte Sage, die Prosa eine junge verschlechterte Version.

Unter diesen Umständen dürfte vielleicht die Frage nicht ganz unberechtigt sein, ob etwa auch die Verlegung des Schauplatzes der Handlung von den Aṅgas nach Benares und die Ersetzung des Lomapāda durch einen namenlosen König im Nalinijātaka erst dem Verfasser der Prosa zur Last fällt. Jedenfalls steht es fest, daß Lomapāda, der König der Aṅgas, zur Zeit der Abfassung der Gāthās eine bekannte Figur der Sage war, daß aber der Verfasser des Pali-Kommentars nichts mehr von ihm wußte. Gāthā 131 des Bhūridattajātaka (543) lautet nach Fausböll:

yassānubhāvena subhoga Gaṅgā
pavattatha dadhisannam samuddam |
sa lomapādo paricariya-m-aggim
Aṅgo sahassakkhapur' ajjhagañchi ||

Natürlich ist Lomapāda der Name des Königs²⁾ und Aṅga bezeichnet seine

¹⁾ avaruddha entspricht sk. aparuddha, worüber vgl. Ep. Ind. VI, 9, N. 2.

²⁾ Es ist also Lomapādo zu schreiben und ebenso Subhoga, denn dies ist der Name des Nāga. Die Form Subhoga findet sich in den Gāthās fünfmal (G. 123: yaññā ca vedā ca Subhoga loke; G. 127; 130; 132: Subhoga devaññataro ahosi; G. 131: yassānu-bhāvena Subhoga Gaṅgā), während in der Prosaerzählung, wie aus dem Andersen'schen Index zu erschen, stets die Form Subhaga gebraucht wird. Doch findet sich auch hier einmal (201, 6) Subhoga als Variante in B^dC^s. In dem grammatischen Kommentar und im Samodhāna steht Subhoga (201, 1: bhoga für bho Subhoga?; 204, 3; 17; 219, 26), nur 203, 18; 19 weisen C^{ks} daneben die Variante Subhaga auf. Zweimal findet sich nun die Form Subhaga auch in den Gāthās (G. 81: Ariṭṭho ca Subhago ca upadhāvinsu anantarā; G. 112: Subhago ti mām brāhmaṇa vedayanti). Es ist klar, daß der Verfasser der Gāthās nicht einmal die eine Form, das andere Mal die andere gebraucht haben kann. Subhoga wird aber schon durch das Metrum als die ältere Form erwiesen und ist überdies ein viel passenderer Name für eine Schlange als das farblose Subhaga. Es ist also auch in G. 81 Subhogo und in G. 112 wohl Subhogam mām wiederherzustellen. Wir haben hier wieder einen Fall, wo Gāthās und Prosa, wenn auch nur in einer Kleinigkeit, nicht übereinstimmen. Vielleicht beruht die Form Subhaga aber

Herkunft. Der Kommentator aber betrachtet Aṅga als Namen des Königs, faßt Lomapāda offenbar als Adjektiv und macht die so neu erfundene Sagengestalt nach der Schablone zu einem König von Benares (*Aṅgo nāma lomapādo Bārāṇasirājā*). Unerklärt bliebe indessen bei der obigen Annahme die Tatsache, daß auch die übrigen buddhistischen Erzählungen, trotz aller sonstigen Abweichungen, einen König von Benares an Stelle des Lomapāda nennen. So lange wir über das Verhältnis der buddhistischen Texte zueinander nicht genauer unterrichtet sind, läßt sich daher diese Frage kaum entscheiden.

Die ganze Sage wird im Mahāvastu mutatis mutandis noch einmal wiederholt in der Geschichte von Padmāvatī (III, 153—161). Padmāvatī, die ihren Namen daher führt, daß unter jedem ihrer Tritte ein Lotus aufblüht, ist ein weiblicher Rṣyaśṛṅga¹⁾. Sie ist unter genau denselben Umständen von dem Rṣi Māṇḍavya erzeugt wie Rṣyaśṛṅga von Kāśyapa. Und wie Rṣyaśṛṅga, so wächst auch sie unter den Tieren des Waldes auf, ohne je einen Menschen außer ihrem Vater erblickt zu haben. Eines Tages begiebt ihr der König Brahmadatta von Kāmpilya auf der Jagd. Die Begegnung verläuft ähnlich wie die des Rṣyaśṛṅga mit der Nalī. Der König verliebt sich in das Mädchen und beschließt, sie zu seiner Gemahlin zu machen. Padmāvatī aber hält in ihrer Naivität den König für einen Asketen. Sie bewundert seine feinen Kleider, und entzückt genießt sie von den Kuchen, die er ihr gibt und die er als Früchte, wie sie in seiner Einsiedelei wachsen, bezeichnet. Sie ist auch bereit, ihm in seine Einsiedelei zu folgen. Er aber schickt sie zunächst mit ein paar Kuchen zu ihrem Vater; sie solle ihm sagen, sie würde die Gattin des Rṣi werden, in dessen Einsiedelei solche Früchte wachsen. Der alte Māṇḍavya errät natürlich sofort den wahren Sachverhalt. Er gibt seine Einwilligung zur Vermählung, und mit seiner Braut, deren Benehmen beim Anblick der ihr fremden Dinge ganz dem des Rṣyaśṛṅga gleicht, kehrt Brahmadatta nach Kāmpilya zurück. Die Schicksale, die Padmāvatī hier später als Gattin des Königs erfährt, haben mit unserer Sage nichts mehr zu tun. Die Erzählung ist deutlich eine Nachbildung der Rṣyaśṛṅga-Sage; besonders im Anfange stimmen ganze Abschnitte zum Teil wörtlich überein.

Auf Kṣemendras Fassung der Sage in der Avadānakalpalatā brauche ich hier nicht weiter einzugehen. Sie stimmt genau, bis in alle Einzelheiten hinein, mit der Erzählung des Mahāvastu überein. Auch die Rahmenerzählung kehrt hier in der gleichen Form wieder. Wir können demnach wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß Kṣemendra direkt nach dem Mahāvastu gearbeitet hat.

nur auf handschriftlicher Verderbnis; in der von R. F. St. Andrew St. John im JRAS. 1892, S. 77ff. veröffentlichten Übersetzung des Jātaka aus dem Birmanischen steht überall richtig *Subhoga*, einmal (S.111) *Bhoga*.

¹⁾ Offenbar ist Padmāvatī identisch mit der chinesischen 'Lady Hind-born, and Lady Lotus', die Takakusu im Hansei Zazhi, Bd. XIII, S. 12, erwähnt.

Eine neue buddhistische Fassung der Sage aus dem Chinesischen hat Takakusu im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 10ff., in englischer Übersetzung veröffentlicht. Sie findet sich im Ta-chi-tu-lun, einem 402—405 verfertigten Auszug aus Nāgārjunas Mahāprajñāpāramitāśāstra¹⁾. Das genaue Verhältnis dieser Fassung zu den übrigen buddhistischen Erzählungen läßt sich zur Zeit nicht bestimmen. Die Rahmenerzählung und der Name des Helden (Ekaśṛṅga) sind die gleichen wie im Mahāvastu. Das Floß wird hier ebensowenig erwähnt wie in der Prosa des Pali-Jātaka. Mit der tibetischen Erzählung teilt die chinesische Version die auffallende Begründung der Dürre und die Nichterwähnung des Vaters in der Entführungsgeschichte. Ganz selbständige ist die Erzählung, abgesehen von einigen unbedeutenden Zügen in der Geburtssage, darin, daß sie die Entführerin auf den Schultern des Ekaśṛṅga reitend in die Stadt zurückkehren läßt. Das Eigentümlichste aber ist, daß diese Entführerin allerdings den Namen Śāntā trägt, aber doch als Hetäre bezeichnet wird. Geht das letztere tatsächlich auf das indische Original zurück, so würde hier wohl das früheste Anzeichen für die Existenz der sekundären Fassung der Sage vorliegen.

Auf dieser chinesischen Erzählung beruht ohne Zweifel die a. a. O. S. 114 angeführte Notiz bei Hüen-tsang. Sie ist ferner wahrscheinlich, wie schon Takakusu bemerkt hat, die Quelle für die japanische Oper, Ikkaku sennin²⁾. Doch ist zu beachten, daß in der Oper der 'Zauberer Einhorn' nur verführt, nicht aber in die Stadt des Königs gelockt wird. Diesen Teil der chinesischen Erzählung müßte also der japanische Bearbeiter selbständig fortgelassen haben³⁾.

Die Rṣyaśṛṅga-Sage findet sich auch in den Schriften der Jainas. Schon Jacobi hat in seiner Inhaltsangabe von Hemacandras Sthavirāvalīcarita darauf hingewiesen, daß die in jenem Werke, I, 90—258, erzählte Geschichte von Valkalacīrin eine Nachahmung der Rṣyaśṛṅga-Sage sei. Die Grundzüge der Rṣyaśṛṅga-Sage sind allerdings deutlich erkennbar. Valkalacīrin wächst im Walde in der Gesellschaft seines Vaters und einiger

¹⁾ Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka, Nr. 1169. Ein Zitat daraus, das aber einen etwas abweichenden Text aufweist, findet sich nach Takakusu in dem 516 verfaßten King-lü-i-siang (Nanjio, Nr. 1473).

²⁾ Herausgegeben mit Übersetzung und Bemerkungen über ihr Verhältnis zu den übrigen Fassungen von F. W. K. Müller in der Festschrift für Bastian, S. 513ff. Eine englische Übersetzung hat K. Wadagaki im Hansei Zasshi, Bd. XIII, S. 19ff. veröffentlicht. Takakusu führt auch noch eine andere dramatische Bearbeitung der Sage unter dem Titel Narukami an; siehe a. a. O. S. 11; 17. Müllers Aufatz übersehen zu haben, bedaure ich vor allem deshalb, weil der Nachweis, daß die Erzählung des Physiologus vom Fange des Einhorns auf die Rṣyaśṛṅga-Sage zurückgeht, hier schon geliefert worden war.

³⁾ Über einen anderen Punkt kann ich nicht entscheiden. Müller nennt in seiner Übersetzung die Senda (= Śāntā) eine Fürstin, was natürlich gegen die Herleitung aus dem Ta-chi-tu-lun sprechen würde. Wadagaki spricht aber an den betreffenden Stellen nur von 'a lady, a matchless beauty, the fair enchantress' usw.

Büßer auf, ohne je ein Weib gesehen zu haben. Der König wünscht ihn bei sich zu haben; er sendet daher Hetären, als R̄sis verkleidet, in den Wald, um ihn in die Stadt zu locken, und den Hetären gelingt es besonders durch ihre Leckereien den unerfahrenen Jüngling zu betören. Als der alte Asket zurückkehrt, fliehen sie aus Furcht vor seinem Fluche davon. Lange sucht Valkalacīrin im Walde nach ihnen. Endlich gelangt er in die Stadt und erhält dort vom Könige einige Prinzessinnen als Gemahlinnen.

Soweit stimmt die Geschichte mit der Rṣyaśṛṅga-Sage überein. Das Auftreten von mehreren Hetären im Verein mit der Nichterwähnung des Flosses weisen auf einen näheren Zusammenhang dieser Fassung mit der Vulgata des Rāmāyaṇa hin. Allein im übrigen ist die Jaina-Erzählung, wie sich aus Jacobis Inhaltsangabe leicht ersehen läßt, ganz abweichend. Die Rṣyaśṛṅga-Sage ist hier mit einer Reihe von anderen Sagen zu einem größeren Ganzen verschlochten. Daß die Geburtsgeschichte ganz fehlt, ist begreiflich. Mit Aufgabe des Namens Rṣyaśṛṅga mußte auch die etymologische Legende, die sich an ihn knüpft, schwinden. Valkalacīrin ist der im Walde geborene Sohn des Königs Somacandra von Potana und seiner Gemahlin Dhāriṇī, die sich dem Einsiedlerleben ergeben haben, als die Königin das erste graue Haar auf dem Haupte ihres Gatten entdeckt hatte. Es fehlt ferner das alte Motiv der Dürre. Prasannacandra, der regierende König von Potana, ist der Bruder des Valkalacīrin, und nur der Wunsch, seinen Bruder bei sich zu haben, bestimmt ihn zu seinem Vorgehen. Man könnte versucht sein, daraus auf einen Zusammenhang mit der Erzählung im Mahāvastu zu schließen. Auch in dem Umstande, daß Valkalacīrin die Pferde des Fuhrmanns, in dessen Begleitung er nach Potana fährt, für Gazellen hält (1, 168f.), könnte man einen Anklang an die Mahāvastu-Geschichte finden, nach der Ekaśṛṅga sich weigert, den Wagen der Nalinī zu besteigen, weil er die vorgespannten Pferde für Gazellen hält. Allein diese Übereinstimmungen sind doch nicht derart, als daß sie nicht rein zufällig sein könnten. Der unerfahrene Valkalacīrin muß natürlich alle ihm neuen Erscheinungen aus den gewohnten Anschauungen herausdeuten; die Erfindung, daß er Pferde für Gazellen hält, lag also nahe genug und kann sehr wohl von dem Jaina-Erzähler selbständig gemacht sein. Und das Fehlen der Dürre ist um so weniger beweisend, als die Übereinstimmung eben nur im Negativen liegt. Die positive Begründung des Herbeiholens des Büßers ist im Mahāvastu ganz anders als bei Hemacandra.

Die Valkalacīrin-Sage ist übrigens weit älter als Hemacandra. Sie findet sich, wie mir Herr Professor Leumann freundlichst mitteilt, in der uns erhaltenen Jaina-Literatur zum ersten Male in der Vasudevahīṇḍi, einer in Prakrit geschriebenen Sammlung von Erzählungen, die etwa im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. zusammengestellt wurde. Von dort wurde die Geschichte auch in die Āvaśyaka-Erzählungen herübergenommen. Der ganze große Abschnitt der Vasudevahīṇḍi, in dem die Valkalacīrin-Sage vorkommt,

ist von Hemacandra in Sanskrit Ślokas übertragen und bildet bei ihm Sthav. I, 7 ff.*

Was das Fortleben der Sage im Abendlande betrifft, so sei hier bemerkt, daß schon Liebrecht, im Anschluß an Du Meril, die im Barlaam und Joasaph erscheinende Parabel von der Macht der Liebe zu den Frauen mit der Rṣyaśrīṅga-Sage in Verbindung gebracht hat¹⁾). Dort wird von einem Königssohne erzählt, den sein Vater bis zu seinem dreizehnten Jahre in einer dunklen Höhle eingeschlossen hielt, weil die Ärzte gesagt hatten, der Knabe würde erblinden, wenn er während der ersten zwölf Jahre seines Lebens irgendwelches Licht erblicken würde. Nach Ablauf dieser Zeit führt ihn der Vater heraus und läßt ihm alles, was es auf Erden gibt, Männer, Frauen, Gold und Silber, Perlen und Edelsteine usw., nach Gattungen aufgestellt, vorführen. Nach nichts von allem aber entbrennt das Herz des Knaben in solchem Verlangen als nach den Frauen. ‘Und es wunderte sich jener König über die Rede des Knaben und wie allgewaltig die Liebe zu den Frauen sei.’

So sehr auch diese Parabel von der Rṣyaśrīṅga-Sage abweicht, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß sie im Grunde auf die alte Sage zurückgeht. Zwei Punkte scheinen mir auf einen solchen Zusammenhang hinzuweisen. Auf den einen hat schon Kuhn a. a. O. S. 30 aufmerksam gemacht. Im Barlaam und Joasaph wird die Parabel dem Theudas in den Mund gelegt, der den König überreden will, den Prinzen durch schöne Frauen zu betören. Theudas aber entspricht dem Udāyin der Buddha-Legende, der in der Darstellung des Buddhacarita (IV, 19) und des darauf zurückgehenden chinesischen Abhiniskramaṇasūtra (Beal, S. 124) in ganz ähnlicher Weise die Mädchen durch den Hinweis auf die Geschichte von Rṣyaśrīṅga zur Fortsetzung ihrer Verführungskünste anspornt. Eine Reminiszenz an die alte Sage scheint mir ferner die Antwort zu enthalten, die der Schwerträger des Königs dem Knaben auf seine Frage nach dem Namen der Frauen erteilt. Nach dem griechischen Texte (Boissonade, S. 269) sagt er ihm: *δαιμονας αὐτὰς καλεῖσθαι, αἱ τὸν ἀρθρώποντος πλανῶσιν.* Ebenso bezeichnet aber auch der alte Rṣi im Anfang seiner Ermahnungsrede an den Sohn die Weiber als Dämonen, die den Büßer zu verwirren streben; Jāt. G. 56: *bhūtāni etāni caranti tāta;* Mbh. 113, 1f.: *rakṣāṁsi caitāni carantii putra . . . vighnam sadā tapasaś cintayānti; surūparūpāni caitāni tāta pralobhayante vividhair upāyaiḥ;* Padmapur. Pāt. 13, 56f.: *rakṣāṁsi balavanti vai; tapovighnam caranti hi.*

Endlich möge hier noch eine Notiz Platz finden, die ich der Freundlichkeit Prof. Jollys verdanke. Dieser macht mich darauf aufmerksam, daß Rṣyaśrīṅga die Ehre hat, von den Seigar oder Śringivara Rajputen in den Nordwestlichen Provinzen als ihr Vorfahr betrachtet zu werden.

¹⁾ Die Literatur darüber ist verzeichnet bei E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Abh. d. bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-philol. Kl., Bd. XX, 1, S. 80f.

Nähtere Angaben über sie finden sich in dem mir hier nicht zugänglichen Gazetteer of the North-Western Provinces und bei Elliot-Beames, Memoirs on the History, etc., of the Races of the North-Western Provinces of India, Vol. I, p. 331f. An der letzteren Stelle wird der gehörnte Weise 'Singhi' oder 'Siringhi Rish' als ihr Ahnherr bezeichnet. Dies 'Siringhi Rish' beruht natürlich auf einem Mißverständnis der verderbten Namensform Ṛṣīśṛṅga, die z. B. im Śivapurāṇa erscheint. In der für die ältere Stammesgeschichte der Śringivaras wichtigen Einleitung zum Nītimayūkha¹⁾) werden Kaśyapa, Vibhāṇḍaka, Ṛṣyaśṛṅga als die Begründer des Geschlechtes genannt.

Ārya-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajanṭā.

Die achtundzwanzigste Erzählung der Jātakamālā, das Kṣāntijātaka, ist eine Bearbeitung der Legende von Kṣāntivādin, die sich schon in der Pali-Sammlung der Jātakas (Nr. 313) und im Mahāvastu (III, 357ff.) findet. Der Inhalt des Jātaka ist nach der Darstellung Ārya-Śūras kurz folgender:

Der Bodhisattva lebt als frommer Asket in einem Walde. Da er mit Vorliebe die Geduld zum Thema seiner Predigten zu machen pflegt, so nennen ihn die Leute Kṣāntivādin, den Geduldslehrer. Nun ergeht sich einmal an einem heißen Sommertage der König des Landes mit seinem Harem in jenem Walde. Von dem Spaziergang und reichlichem Wein-gegnusse müde geworden, legt er sich zum Schlummer nieder. Als die Frauen sehen, daß ihr Gebieter eingeschlafen ist, schweifen sie nach eigenem Ge-fallen im Walde umher und gelangen so zur Einsiedelei des Kṣāntivādin, der sofort die Gelegenheit benutzt, ihnen eine erbauliche Predigt über die Geduld zu halten. Inzwischen erwacht der König; er sucht die Frauen, und als er sie findet, wie sie im Kreise um den Einsiedler herumsitzen und seiner Rede lauschen, gerät er in furchtbare Wut. Die Frauen suchen ihn zu beruhigen, aber ihre Bitten sind vergebens, und angsterfüllt ziehen sie sich zurück. Kṣāntivādin bleibt indessen ganz ruhig; er warnt den König vor übereilter Tat und ermahnt ihn zur Geduld. Da zieht der König in rasendem Zorne sein Schwert und schlägt ihm die rechte Hand ab, aber seine Geduld wird dadurch nicht erschüttert; selbst als ihm der König ein Glied nach dem anderen abhackt, hat er nur das Gefühl des Mitleids mit dem Wüterich. Diesen ereilt die verdiente Strafe; als er im Begriffe steht, den Wald zu verlassen, tut sich die Erde auf und verschlingt ihn. Die Be-wohner des Landes fürchten ein ähnliches Schicksal für sich selber, allein Kṣāntivādin zerstreut ihre Besorgnisse und, seinem Grundsätze bis in den Tod getreu, segnet er noch sterbend seinen Mörder.

¹⁾ Eggeling, Catalogue of the Sanskrit MSS. in the India Office, Part. III, p. 429, wo weitere Literatur verzeichnet steht; vgl. auch Jollys Bemerkungen in Trübner's Record, III. Series, Vol. I, p. 53.

Diese Geschichte ist in den Fresken der linken Außenkammer der Höhle II zu Ajantā bildlich dargestellt. In den Inscriptions from the Cave-Temples of Western India, S. 81¹⁾), gibt Burgess an, daß auf der Rückwand rechts von der Tür ein Mann in der einfachen Tracht eines Sādhu oder Brāhmaṇa auf einem Schemel (*bhadrāsana*) sitzend dargestellt ist. Der Kopf ist zerstört. Unter seinem Sitze steht ein Wort, das Bhagvanlal Indraji *Kṣāntivādīḥ* las. In einer Note wird bemerkt, daß *Kṣāntivādī* zu lesen sei, und daß dies der Name Gautama Buddhas in einer seiner früheren Existenzen sei. Um so überraschender ist es, daß das Wort im Texte mit 'a discourse on forbearance' übersetzt wird. Es ist natürlich der Name der darüber abgebildeten Person, wie ja auch z. B. in Höhle XVII die einzelnen Figuren durch hinzugefügte Inschriften als der Śibi-König oder Indra gekennzeichnet sind.

Kṣāntivādin gegenüber ist nach Burgess eine andere sitzende Figur dargestellt, und darunter ist ein grüner Streifen mit einer zweireihigen, zum Teil verstümmelten Inschrift. Schon S. F. Oldenburg²⁾ hat die Vermutung ausgesprochen, daß diese Inschrift Verse aus einer Version des Jātaka enthalte. Ich glaube den Nachweis führen zu können, daß die Inschrift aus den Strophen 4, 15 und 19 des *Kṣāntijātaka* der Jātakamālā besteht. Ich drucke im folgenden die betreffenden Strophen, indem ich den Text der Inschrift in Bhagvanlal Indrajis Lesung unmittelbar darunter setze.

| |
|--|
| <i>nivasanti hi yatraiva</i> <i>..... na yatrava</i> <i>santas sadguṇabhūṣaṇāḥ </i> <i>rānta saṃku.. dheṣanā</i> <i>tan maṅgalyam manojñām ca</i> <i>tan ma .. . nājñā na</i> <i>tat tīrtham tat tapovanam 4 </i> <i>.....</i> <i>agarhitām jātim avāpya mānuṣīm</i> <i>sutahi ... nītim avāpya mānusa</i> <i>anūnabhāvam paṭubhis tathendriyaiḥ </i> <i>..... pādra.. s tacendriyai</i> <i>avaśyamṛtyur nna karoti yaḥ śubham</i> <i>suवाक्यमुत्पा nnam karoti yaḥ śubham</i> <i>pramādabhāk pratyaham esa vāmycate 15 </i> <i>..... cā .. . kyaham ema dammyate</i> |
|--|

¹⁾ In dem schönen Werke von Griffith, The Paintings of the Buddhist Cave-Temples of Ajanta, sind die hier in Betracht kommenden Malereien nicht enthalten. Ich bin daher durchaus auf die Angaben von Burgess und Bhagvanlal Indraji beschränkt.

²⁾ Journ. Am. Or. Soc. Vol. XVIII. p.196 Note 3.

alamkriyante kusumair mahiruhās
 sāyanta kusumair mahitahā
 tadidguṇais toyavilambino ghanāḥ |
 dāguse ntītā yanā
 sarāṁsi mattabhramarais saroruhair
 parāsi manīgremates sa...ta....
 gunair vviśeṣādhigatais tu dehinah || 19 ||
 mācāva ksā hiṇa ...

Es bedarf wohl kaum noch eines weiteren Beweises, daß die beiden Texte identisch sind, und daß überall, wo die Inschrift von der Jātakamālā abweicht, fehlerhafte Lesungen vorliegen. In einer Reihe von Fällen zeigt auch das beigegebene Faksimile deutlich die richtige Lesart: 4a Faks. *ha* anstatt *na*; 4b *dgu* anstatt *mku*; *bhū* anstatt *dhe*; 15a *aga* anstatt *suta*; 15b *tu* anstatt *dra*; 15c *ava* anstatt *svā*; *mṛtyu* anstatt *mutpa*; 15d *pramāda* hinter *subham*; 19a *ruhās ta* anstatt *tahā ..*; 19b *n/oj* anstatt *tā*; *gha* anstatt *ya*; 19c *sa* anstatt *pa*; *bhra* anstatt *gre*; *rai* anstatt *te*; *saroru* anstatt *sa..ta*; 19d *rvvi* anstatt *nvā*, usw. In den anderen Fällen, wo das Faksimile mit den Lesungen des Pandit übereinzustimmen scheint, handelt es sich um Buchstaben, die einander mehr oder weniger ähnlich sehen, und hier liegt die Schuld natürlich an dem Zeichner, der seine Vorlage ungenau kopierte. Wie jeder, der sich mit Inschriften beschäftigt hat, weiß, sind solche Versehen bei allen nicht rein mechanischen Reproduktionen fast unvermeidlich.

Der Inhalt der drei Strophen zeigt deutlich, was der Gegenstand des darüber befindlichen Bildes war. Die erste Strophe preist den Ort im Walde, wo Kṣāntivādin sich niedergelassen hat; die beiden anderen Strophen sind der Predigt entnommen, die er den Frauen des Königs hält. Das Bild stellte also offenbar diese Predigt im Walde dar, und die dem Asketen gegenüberstehende Figur, von der Burgess spricht, ist höchst wahrscheinlich eine der königlichen Frauen.

Unter diesem Bilde befindet sich ein anderes, das Burgess folgendermaßen beschreibt: 'Darunter ist ein Brāhmaṇa oder Pāśupata, in einfacher Kleidung auf einem Schemel sitzend, mit einem Rudrākṣa-Rosenkranz um den Hals. Ihm gegenüber steht eine andere männliche Figur, und zwischen ihnen sitzt ein Weib, das die Hände vor der ersten Person faltet, während sie zu der zweiten spricht.' Unter diesen Figuren ist wiederum eine Inschrift, die sich als eine Wiedergabe der Strophe 56 des Kṣāntijātaka erweist. Sie lautet in Bhagvanlal Indrajis Lesung mit Darüberstellung des richtigen Textes:

gātracchedepy aksataksāntidhīraṁ
 nātracchedity aksataksānticira
 cittam tasya prekṣamāṇasya sādhoh |
 nirvṛ tasya ksepa

*nāśid duhkham prītiyogān nrpaṁ tu
 patisamnyāna maha tām
 bhraṣṭam dharmād vikṣya santāpam āpa || 56 ||
 nasa nātra nādevādh āra*

Auch hier zeigt das Faksimile zum Teil die richtigen Lesarten, so *ram* anstatt *ra* in a, *cit[t]a* anstatt *nirvṛ* und *prekṣa* anstatt *kṣepa*¹⁾ in b, *prī* anstatt *pa* in c.

Welchen Punkt der Erzählung das zu dieser Strophe gehörige Bild darstellte, läßt sich ohne eine Prüfung des Fresko selbst kaum genau feststellen. Die Strophe verherrlicht die Seelenruhe, die den Kṣāntivādin auch unter den entsetzlichen Martern des Königs nicht verläßt, und das läßt darauf schließen, daß die Verstümmelungsszene abgebildet war. Burgess' Beschreibung der Personen, in denen wir unschwer Kṣāntivādin, den König und eine der um Schonung für den Asketen flehenden Frauen erkennen, spricht andererseits mehr dafür, daß die der eigentlichen Verstümmelung vorausgehende Szene dargestellt war.

Das Kṣāntijātaka ist nicht die einzige Erzählung der Jātakamālā, die den Künstlern von Ajanṭā als Vorwurf gedient hat. Auf der rechten Seitenwand derselben Kammer der Höhle II findet sich nach Burgess²⁾ das Bild eines Königs, der auf einem Throne sitzt. Auf dem Throne steht eine Inschrift, die Bhagvanlal Indraji zweifelnd *Caitrivalorkirājā* las und als 'King Chaitri of Valorka' deutete. Die richtige Lesung ist aber sicherlich *Maitribalo ... rājā*³⁾, und das Bild stellt den Bodhisattva in seiner früheren Geburt als König Maitribala dar. Die Geschichte dieses Königs bildet den Inhalt der achten Erzählung der Jātakamālā. Maitribala wird dort als ein Muster von Menschenliebe gefeiert; er geht in seiner Güte so weit, daß er einst fünf Yakṣas, die ihn um Nahrung bitten, mit seinem eigenen Fleisch und Blute sättigt.

Die Richtigkeit meiner Erklärung wird durch die Inschrift bestätigt, die sich nach Burgess über dem Bilde des Königs befindet. Sie ist stark verstümmelt, aber das Vorhandene genügt, um sie mit Sicherheit mit Strophe 44 des Maitribalajātaka zu identifizieren. Die Strophe und Bhagvanlal Indrajis Text der Inschrift lauten:

*hriyamāṇārakāśam tu

 dānaprītyā punah punah |
 nā*

¹⁾ Dies ist wohl nur Druckfehler, denn *prekṣa* ist so deutlich, wie man es nur wünschen kann.

²⁾ A. a. O. S. 82.

³⁾ Das zwischen den beiden Wörtern stehende *rkī*, das in dem Faksimile mehr wie *ki* aussieht, kann natürlich nicht richtig sein; eine befriedigende Verbesserung vermag ich indessen nicht vorzuschlagen.

na prasehe manas tasya
na prasehe manahs vasyā
cchedaduhkham vigāhitum ||
traivaduhkha digāhi . . .

In dem Faksimile fehlt der Visarga in *manas*, und deutlich steht im letzten Pāda *da* anstatt *va da*, sowie *tum* am Schlusse.

Itsing erzählt uns, wie verbreitet und beliebt die Jātakamālā im Ausgang des 7. Jahrhunderts in Indien war. Die Inschriften zu Ajanṭā, die den Charakteren nach etwa aus dem 6. Jahrhundert stammen, bezeugen, daß sich das Werk schon mehr als hundert Jahre früher hoher Anerkennung erfreute.

Sanskrit *ālāna*.

Sk. *ālāna* ist ein verhältnismäßig spät erscheinendes Wort. Aus dem Rām. führt das P. Wtb. nur einen Beleg an; im Mbh. scheint es gar nicht vorzukommen. Dagegen ist es bei späteren Kunstdichtern, von Kālidāsa an, nicht selten. Es bedeutet, wie aus den im P. Wtb. angeführten Stellen zu ersehen ist, gewöhnlich den Pfosten, an den der Elefant an einem Hinterfuße angekettet wird. So braucht es auch Kālidāsa in Raghuv. 4, 81; in Raghuv. 1, 71¹⁾ und 4, 69²⁾ aber verwendet er es im Sinne von 'Kette, mit der der Elefant an den Pfosten gebunden wird', und diese Bedeutung erwähnt nach dem P. Wtb. auch Nilakaṇṭha im Kommentar zum Amarakoṣa. Nach Med. (P. Wtb.) bedeutet es auch 'Strick' überhaupt, nach Rājan. im Śabdakalpadruma (P. Wtb.) 'binden'.

Ālāna kommt somit in der Bedeutung *nidāna* und *saṁdāna* nahe. *nidāna* wird insbesondere von dem Stricke gebraucht, mit dem man Rinder am Fuße anbindet: Rv. VI, 32, 2 (*úd usrīyāñām asrjan nidānam*); Āpastamba, Śrautas. 1, 11, 5 (*nidāne*; Komm. *nidāne goḥ pādabandhinyau*); Mbh. 13, 4587 (*bālajena nidānena*); Hemacandra, Anekārthas. 3, 379 (*vatsādāmni; nidānasamidānitabālavatsam*). *saṁdāna* wird ebenfalls hauptsächlich von der Fessel gebraucht, mit der man Tiere am Fuße anbindet: Amarakoṣa 2, 9, 73; Halāyudha 2, 122 (*paśūnām bandhanam*). Von der Fußfessel der Pferde³⁾ steht es Rv. I, 162, 8 (*yád vājino dāma saṁdānam árrataḥ*); 16 (*saṁdānam árvantam pádbisam . . . ā yāmayanti*); Taittiriyas. 2, 4, 7, 2 (*vṛṣṇo áśvasya saṁdānam*); von der Fußfessel der Kuh Śatapathabhr. 14, 3, 1, 22 (*rajjusaṁdānám*); Kātyāyana, Śrautas. 26, 2, 10; 11 (*saṁdānaśabdena dohanakāle gopādabandhanārthā rajjur abhidhīyate*). Im Sinne von Fußfessel für Elefanten kommt es nicht vor, doch bezeichnet es nach

¹⁾ Mallinātha erklärt auch hier das Wort als Pfosten (*gajabandhanastanūti*); siehe aber Shankar P. Pandits Note in seiner Ausgabe.

²⁾ Mallinātha erklärt es hier als *bandhanam*.

³⁾ Der Inder hat schon in alter Zeit sein Pferd genau so wie Leutzeuge mit Stricken an den Füßen angepflockt.

Trikāndaś. 2, 8, 37 (412) und Śisupālav. 18, 71, bei Elefanten die Stelle unterhalb des Knies, wo die Kette umgelegt wird. Die Übertragung des Wortes von der Kette auf das, woran sie angebunden wird, ist hier also ähnlich wie bei *ālāna*.

Die Übereinstimmung in der Bedeutung von *ālāna*, *nidāna* und *samdāna* zeigt meiner Ansicht nach aufs deutlichste, daß *ālāna* aus *ādāna* entstanden ist. Die alte Form ist im Atharvaveda erhalten, wo sie an zwei Stellen in Verbindung mit *samdāna* erscheint:

ādānena samdānenāmītrān ā dyāmasi | . . .
idám ādānam akaram tāpaséndreṇa sámisitam |
amītrā yé 'tra nah sánti tān agna ā dyā tvám ||
aínān dyatām indrāgnī sómo rájā ca medínaū |
índro marútvān ādānam amítrebhyah kr̄notu nah || VI, 104, 1—3
út tiṣṭhatam ā rabbethām ādāna samdānābhyaṁ |
amītrānām sénā abhí dhattam arbude || XI, 9, 3¹⁾.

Wir gewinnen somit einen neuen Beleg für den Übergang von *d* in *t*, der sich nicht durch die Nachbarschaft eines *r* oder *l* erklären läßt. Andere derartige Beispiele aus dem Sanskrit, *kusūla* neben *kusidāyi*, *khola* neben av. *haodā*,* *chala* neben *chada*, *chadman*, hat Wackernagel, Altind. Gr. I, § 194 b, gesammelt. Es gehören ferner hierher pali *ālimpana*, *ālimpāpeti*, pk. *palīvei*, *ālīvaṇa* zu Wurzel *dīp*; pk. *kalamba* aus sk. *kadamba*; pk. *duvālasa* aus sk. *dvādaśa*, u. a. m.²⁾). Vgl. umgekehrt sk. *udukhala* neben ved. *ulukhala*; Wackernagel a. a. O. § 156³⁾). In *samdāna* und dem seltenen *uddāna* ist der Wechsel offenbar nicht eingetreten, weil das *d* durch den vorausgehenden Konsonanten geschützt war. Daß sich kein dem *ālāna* analoges *nilāna* findet, hat seinen Grund wohl darin, daß *nidāna* in seiner ursprünglichen Bedeutung schon früh aus der eigentlichen Volkssprache schwand und nur in der Sprache der Gebildeten als philosophischer Ausdruck fortlebte⁴⁾.

Ālāna ist also, wenn ich recht sehe, kein echtes Sanskritwort, sondern stammt aus der Sprache des niederen Volkes, aus dem Jargon der Elefantewärter und -treiber, was bei der Bedeutung des Wortes begreiflich genug ist. Mallinātha zu Raghuv. 4, 69 und Uhlenbeck, Etym. Wörterbuch, leiten das Wort von *lī* ab. Ich sehe keinen Weg, die Bedeutungen von *ālīyate* und *ālāna* zu vereinigen.

¹⁾ Vgl. für den Gebrauch von *ādā* Rv. II, 13, 9; IX, 10, 8; 79, 4; Athv. XII, 5, 15.

²⁾ E. Müller, Pali Grammar, p. 29; Pischel, Grammatik der Prakritsprachen, § 244, wo die genaueren Nachweise zu finden sind.

³⁾ Es ist mir übrigens nicht unwahrscheinlich, daß *ālāna* durch *ālāna*, *ādāna* hindurch aus *ādāna* entstanden ist, mit der Zerebralisation des Dentals, die auch sonst mittelindisch nicht selten ist, doch fehlen entscheidende Formen. Die Schreibung *ālāna* in singhalesischen Pali-Handschriften (z. B. Jāt. IV, 308, 4) beweist in dieser Hinsicht nicht viel; vgl. E. Müller a. a. O. p. 27.

⁴⁾ Der Beleg aus dem Mbh. stammt aus einem 'itihāsa purātana'.

Eine indische Glosse des Hesychios¹⁾.

Im American Journal of Philology, vol. XXII, p. 195ff. haben Louis H. Gray und Montgomery Schuyler, jr. den indischen Glossen des Hesychios eine zusammenhängende Untersuchung gewidmet, zu der auch Charles R. Lanman einige Bemerkungen beigesteuert hat. Trotz alles Scharfsinns, den die genannten Gelehrten auf die Erklärung jener indischen Wörter verwendet haben, bleibt doch der größere Teil von ihnen dunkel; nur bei $\beta\varrho\alpha\gamma\mu\tilde{\alpha}\nu\epsilon\varsigma$, $\gamma\tau\tau\varrho\acute{\iota}$, $\mu\acute{a}i$ und $\mu\omega\varrho\iota\epsilon\varsigma$ scheint mir die Deutung zweifellos zu sein. Ich glaube diesen sicher gedeuteten Glossen noch eine andere hinzufügen zu können, nämlich $\mu\alpha\mu\acute{\alpha}\tau\varrho\alpha\iota$. oi $\sigma\tau\varrho\alpha\tau\eta\gamma\iota\acute{o}$, $\pi\alpha\sigma'$ $I\bar{\nu}\delta\bar{\nu}\iota\varsigma$.

Gray und Schuyler führen *μαυάτραι* auf sk. *marmatra* zurück, ohne sich im übrigen zu verhehlen, daß dieser Erklärung eine Reihe von Schwierigkeiten entgegenstehen, sowohl was die Bedeutung als auch was die Form betrifft. Zunächst ist *marmatra* überhaupt ein ganz seltenes Wort; das P. Wtb. gibt nur einen einzigen Beleg aus der Serampore-Ausgabe des Rāmāyana auf Benfeys Autorität. Und an dieser Stelle bedeutet das Wort 'Panzer'. Wie *marmatra*, wörtlich 'der Blößenschützer', je zu der Bedeutung 'Feldherr' kommen sollte, vermag ich nicht einzusehen. Endlich müßte *marmatra* in der griechischen Schreibung doch als *μαομάτραι* erscheinen oder, falls die Prakritform zugrunde liegen sollte, als *μαμάτται* oder *μαμάτται*, entsprechend pk. **mammatta* oder **māmatta*. *μαυάτραι* müßte, wie schon Gray und Schuyler bemerkt haben, eine Mischform sein; allein was soll die Entstehung einer solchen Form veranlaßt haben?

Ich kann unter diesen Umständen die Erklärung von *μαμάτραι* durch *marmatra* nicht für richtig halten. Meiner Ansicht nach kann *μαμάτραι* nur sk. *mahāmātra* sein. Sk. *mahāmātra* bezeichnet jeden hohen königlichen Beamten. Amara, Halāyudha und Hemacandra erklären es durch *pradhāna*, Mednikara durch *amātya*. Wie die Zitate im P. Wtb. zeigen, erscheint das Wort in dieser Bedeutung in den Epen, und zum Beweise, daß es auch der Umgangssprache angehörte, genügt es wohl, an die *mahāmātas* und die *dhammamahāmātas* zu erinnern, von denen Aśoka in seinen Edikten spricht. Von seiten der Bedeutung läßt sich also nichts gegen die Identifizierung von *μαμάτραι* mit *mahāmātra* einwenden, und ebensowenig sind lautliche Schwierigkeiten vorhanden. Wie schon die Glosse *μαί· μέγα*, **Ivδοί* zeigt²⁾), blieb inlautendes *h* in der griechischen Schreibung unbezeichnet; daß **μαᾶμάτραι* dann zu *μαμάτραι* wurde, bedarf wohl keiner

¹⁾ Vgl. jetzt J. S. Speyer im American Journal of Philology, vol. XXII, p. 441.
— Anm. der Red.

²⁾ Andere Beispiele bei Wackernagel, Altind. Grammatik I, § 211a. Auch *μαίσωλος*: ζῶν τετράποντ, γειόμενον ἐν τῇ Ἰδικῇ, ὅμοιος μόσχῳ, möchte ich lieber mit sk. *mahiṣa*, Büffel, zusammenbringen als mit sk. *meṣa*, Widder, da sk. *c* kaum durch gr. *at* wiedergegeben sein kann.

weiteren Erklärung. Eine genaue Parallele bildet der Flußname *Mávadoṣ* = sk. *Mahānada*.

Was die Glosse *δορσάνης* ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß schon S. Lévi, JA. IX, 9. p. 37, die ansprechende Vermutung aufgestellt hat, daß *δορσάνης* aus *κορσάνης* = sk. *Kṛṣṇa* verderbt sei.

Die Jātakas und die Epik.

Die Kṛṣṇa-Sage.

In seinem Aufsatze über eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage¹⁾ bemerkt E. Hardy, daß Anspielungen auf die Geburt und das Jugendleben des Kṛṣṇa in der älteren Literatur selten seien, und daß speziell 'alte Liedstrophen buddhistischer Provenienz uns hier nicht zur Verfügung ständen'. Allerdings führt Hardy selbst Gāthā 35 des Mahāummaggajātaka (546) an:

*atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino |
sā bhariyā Vāsudevassa Kanhassa mahesi piyā ||*

Allein er meint, daß hier der Rest einer anderen Sage vorliege. Nun ist aber die in der Gāthā genannte Jambāvatī, wie ebenfalls schon Hardy bemerkt hat, doch sicherlich identisch mit der Jāmbavatī, der Tochter des Bärenkönigs Jāmbavat, die nach Hariv. 2072 Kṛṣṇas Gemahlin war:

lebhe Jāmbavatīm kanyām ṛkṣarājasya sammatām ||

Allein 'daß sie Mutter des Königs Śibi sei, weiß der Harivamśa nicht', bemerkt Hardy. Nun heißt aber der Sohn des Kṛṣṇa und der Jāmbavatī nach Hariv. 6773 Śāmba, und die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Sibbi der Gāthā ist doch zu groß, als daß man auch nur einen Augenblick an ihrer Identität zweifeln könnte. Wie man sich die bestehende lautliche Differenz erklären soll, ist nicht leicht zu sagen. Wer die Form *Sibbissa* für alt hält, könnte sich auf Fälle berufen wie p. *Okkāka* für sk. *Ikṣvāku*, p. *Akitti* (Jāt. 480, 1 usw.), *Akatti* (Cariyāp. 1) für sk. *Agastya*, p. *Erāpatha* (Jāt. 203, 1) für sk. *Airāvata*, p. *Nemi* (Jāt. VI, 96, 24) für sk. *Nimi*, p. *Kalābu* (*Kalāpu*) (Jāt. 522, 20 usw.) für sk. *Kalabha* (Mahāv. III, 357, 4), *Kaṇṇapennā* (Jāt. V, 162, 8 usw.) für sk. *Kṛṣṇavenā*, p. *Godhāvari* (Jāt. V, 132, 3 usw.) für sk. *Godāvarī*, wo überall die Paliform des Namens mehr oder weniger stark von der des Sanskrit abweicht, ohne daß man ihren gemeinsamen Ursprung in Frage stellen könnte. Wahrscheinlicher ist es mir indessen, daß *Sibbissa* verderbt ist. Wie unsicher die Überlieferung des Namens ist, geht schon daraus hervor, daß er im Kommentar zur Gāthā als *Sivi* oder *Siva*²⁾ erscheint. Und wie nahe es für einen Abschreiber lag,

¹⁾ ZDMG. 53, 47f.

²⁾ So in den singhalesischen Handschriften.

ein ursprüngliches *Sambassa*¹⁾ oder allenfalls *Simbassa*²⁾ in *Sibbissa* zu verändern, wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie geläufig den Buddhisten der Name des Šibikönigs war; gehörte doch die Erzählung von der selbstlosen Hingabe jenes Königs zu den beliebtesten buddhistischen Jātakas. Von einer in der indischen Heldensage verhältnismäßig so wenig hervortretenden Persönlichkeit wie Šāmba aber hatte ein singhalesischer Mönch schwerlich je etwas vernommen. Übrigens hat der Kommentator der Gāthā wohl noch gar nicht an den Šibikönig gedacht. Er bemerkt ausdrücklich, daß der Sohn der Jambāvatī nach dem Tode seines Vaters in Dvāravatī geherrscht habe, während die Hauptstadt des Šibireiches nach der Prosagerzählung des Sivijāt. (499) und des Ummadantījāt. (527) Aritṭhapura, nach der des Vessantarajāt. (547) Jetuttara ist.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Nach dem Harivamśa ist Jāmbavatī die Tochter des Bärenkönigs. Der Pali-Kommentator berichtet dagegen, daß sie ein schönes Cāṇḍalamädchen gewesen sei; Vāsudeva, d. i. Kṛṣṇa, sei ihr eines Tages vor dem Tore von Dvāravatī begegnet, habe sich sofort in sie verliebt und sie zu seiner Gemahlin gemacht. Müssten wir diese abweichende Auffassung schon dem Dichter der Gāthā zuschreiben?

Die Gāthā bildet einen Teil der Rede des Papageien Māṭhara, der das Starenweibchen des Pañcālakönigs überreden will, ihn zu heiraten. Die Starin macht die Einwendung (G. 33):

‘Ein Papagei liebt wohl ein Papageienweibchen, ein Star wohl eine Starin; wie paßt aber die Verbindung eines Papageien mit einer Starin?’

Darauf antwortet der Papagei (G. 34—36):

‘Wenn ein Verliebter eine Frau begehrt, und wenn es auch ein Cāṇḍala-weib wäre, so ist jede³⁾ Verbindung passend; falls Liebe vorhanden ist, ist keine unpassend.’

‘Da ist die Mutter des Königs Sibbi, Jambāvatī mit Namen; sie war die Gattin des Vāsudeva, die geliebte Gemahlin des Kanha.’

‘Die Kimpurisafrau Rathavatī, auch die liebte den Vaccha; ein Mann schloß eine Verbindung mit einem Tierweibchen. Falls Liebe vorhanden ist, ist keine Verbindung unpassend.’

Wir haben also in G. 36 ein Beispiel für die Verbindung eines Mannes mit einem Wesen, das zwischen Mensch und Tier in der Mitte steht, ja geradezu zu den Tieren gerechnet wird. Ist es da nicht ganz wahrscheinlich, daß der Dichter auch in der vorausgehenden Strophe ein ähnliches Beispiel gegeben hat, daß er also wußte, daß Jambāvatī die Tochter eines

¹⁾ Samba lautet der Name im Prakrit der Jainas, siehe ZDMG. XLII, 496, Z. 23, 27 usw.

²⁾ Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 109. Eine Parallelie für die Überführung des Stammes in die *i*-Flexion bildet das handschriftlich belegte *Sambarissa*, *Sambarīm* für *Sambarassa*, *Sambarām* in Samyuttanikāya I, 227.

³⁾ Ich lese mit B^d *sabbo hi*; *sabbe hi* ist vielleicht ein stehengebliebener Magadhismus.

Bären war? Der Kommentator oder schon seine Vorgänger kannten die alte Sage nicht mehr; die ganze sehr ärmliche Erzählung von dem Cāñḍālamädchen Jambāvatī beruht offenbar auf den Worten *cāñḍālikām api* in G. 34. Wie wenig der Kommentator von der echten Sage wußte, geht schon aus den Schlußworten seiner Erläuterung hervor: *so pitu accayena Dvāravatiyam rajjam kāresi*. Es wäre meiner Ansicht nach ganz falsch, aus dieser Äußerung etwa zu schließen, daß der Kommentator eine Fassung der Sage gekannt habe, nach der ein Sohn des Kṛṣṇa den Untergang des Geschlechtes überlebte und seinem Vater in der Herrschaft folgte. Man darf aus jenen Worten nichts weiter folgern, als daß der Kommentator ein in der Sagenkunde ganz unbewanderter Mann war, der nicht einmal die buddhistische Prosaerzählung des Ghatajātaka kannte. Denn auch diese läßt, ebenso wie die brahmanische und die jinistische Fassung, die Söhne des Kṛṣṇa sämtlich in dem großen Kampfe umkommen.

Wir müssen uns nur klar machen, daß, wenn uns nur die Gāthā, ohne den Kommentar, erhalten wäre, kein Mensch je bezweifeln würde, daß sie genau die im Harivamśa berichtete Sage reflektiere. Und wenn wir bei gewissen Jātakas, wie zum Beispiel dem Nālinikā- oder dem Dasarathajātaka, den strikten Nachweis führen können, daß die Prosaerzählungen nicht die alte von den Gāthās vorausgesetzte Sage wiedergeben, sondern aus bloßer Unwissenheit verstümmelte oder verschlechterte Versionen derselben sind, was verpflichtet uns dann, in einem Falle wie dem gegenwärtigen den Angaben des Kommentators höheren Wert beizumessen? Im Gegenteil, die ganze Art der Entstehung der Jātaka-Prosa nötigt uns, in allen Fällen, wo ein Jātaka von der alten Sage abweicht, für die Gāthās die Kenntnis der alten Sage als das Wahrscheinlichere anzunehmen, wofür der Text der Gāthā selbst dem nicht deutlich widerspricht.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen auch die übrigen Gāthās, die auf die Kṛṣṇa-Sage Bezug haben, viel schärfer von der Prosaerzählung des Ghatajātaka trennen müssen als Hardy es getan hat. Hardy meint¹⁾, daß die Prosaerzählung so alt sei wie die Gāthā-Bestandteile der Jātakasammlung, d. h. in vorchristliche Zeit, hinaufreiche. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen.

Die Gāthās, die hier in Betracht kommen, sind schon von Hardy vollständig gesammelt. Es sind, abgesehen von der schon besprochenen G. 35 des Mahāummaggajātaka (546), die fünfzehn Gāthās des Ghatajātaka (454), G. 25 des Kumbhajātaka (512) und G. 29 des Saṃkiccajātaka (530). Die Gāthās fasse ich chronologisch zunächst als Einheit; ob es einmal gelingen wird, auch hier ältere und jüngere Strophen zu unterscheiden, muß die Zukunft lehren.

Genau genommen ist es nur ein einziger Punkt, in dem die Gāthās, die Prosa und die brahmanische Sage sämtlich übereinstimmen: der Name

¹⁾ A. a. O. S. 30.

der Stadt Dvārakā, die sich übrigens auch der Verfasser der Gāthās, wie aus G. 3 des Ghatajātaka deutlich hervorgeht, als Wohnort des Kṛṣṇa und seiner Brüder dachte. Immerhin mag man aber auch die in G. 1, 2 und 6 des Ghatajātaka erscheinenden Namen Kanha und Kesava hierher rechnen, da sie der Verfasser der Prosa richtig auf Kṛṣṇa-Vāsudeva bezieht. Von den Erklärungen, die der Kommentator über den Ursprung dieser Namen gibt, weiß allerdings die brahmanische Sage nichts: den Namen Kesava soll Kṛṣṇa seinem schönen Haare (*kesa*) verdanken, und Kanha soll sein Gotraname sein, da er zu dem Gotra der Kāñchīyans gehört habe¹⁾). Der Kommentator faßt Kanha also offenbar als Äquivalent eines sk. Kārṣṇa auf. Hardy meint²⁾, man durfe die letztere Erklärung nicht ohne Grund verwiesen. Ich glaube, er tut damit den Kenntnissen des Kommentators doch zu viel Ehre an. *Vāsudevassa Kanhassa* in G. 35 des Mahāummaggaj. heißt 'des Kṛṣṇa, des Sohnes des Vāsudeva', und weiter nichts. Der Kommentator freilich, der ebensowenig wie der Prosaerzähler die wahre Bedeutung von Vāsudeva kennt, hält dies für den eigentlichen Namen und weiß daher mit dem Namen Kanha nichts weiter anzufangen, als daß er ihn für einen Gotranamen erklärt.

Wir haben ferner drei Punkte, in denen sich die Gāthās, in Übereinstimmung mit der Prosa, von der brahmanischen Sage unterscheiden³⁾. Erstens wird Jät. 454, 1, 2, 11, 15 ein Bruder des Kṛṣṇa namens Ghata⁴⁾ erwähnt, von dem wir sonst nichts wissen. Wenigstens habe ich einen solchen Namen weder im Epos noch in den langen Listen der Brüder des Kṛṣṇa in den Purāṇas auffinden können. Zweitens ist nach G. 15 desselben Jātaka Kṛṣṇa der älteste Bruder (*jeṭṭham bhātarām*). Nach der brahmanischen Sage ist er aber wenigstens jünger als Balarāma, wenn wir auch über sein Verhältnis zu seinen zahlreichen anderen Brüdern nichts bestimmtes erfahren. Drittens gehen die Angehörigen des Kṛṣṇa nach Jät. 530, 29 dadurch zugrunde, daß sie den Ṛṣi Kaṇhadīpāyana kränken⁵⁾.

¹⁾ Dieselbe Erklärung findet sich im Kommentar zu G. 35 des Mahāummaggajātaka. ²⁾ A. a. O. S. 48.

³⁾ Von der Geschichte, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, sehe ich hier zunächst ab.

⁴⁾ Im Kanhpavatthu stets Ghāṭa. Hardy (a. a. O. S. 26) möchte ihn mit Ghṛta, dem Sohne des Dharmā, in Verbindung bringen; seine Ausführungen können mich indessen nicht überzeugen. Die buddhistischen Jātaka-Erzähler besaßen meines Erachtens weder solche Kenntnisso in der brahmanischen Mythologie noch solche Neigungen zu spitzfindigen Klügeleien, wie Hardy sie ihnen zutraut. Dagegen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß unser Ghata identisch ist mit dem in Jät. 355 auftretenden Ghata oder Ghāṭa, der den König Vaṇka über die Nutzlosigkeit des Trauerns in unglücklichen Lebenslagen belehrt, obwohl die Prosaerzählung diesen Ghata zu einem Sohne des Brahmadatta von Bārāṇasī macht.

⁵⁾ Die Worte *Kaṇhadīpāyan' āsajja* sind nicht bestimmt genug, als daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob in der dem Verfasser der Gāthā vorliegenden Sage tatsächlich schon wie in der Prosa des Ghatajātaka von einer Vergewaltigung

Nach Mbh. XVI, 15ff. besteht ihre Schuld vielmehr in der Verspottung der Büßer Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada¹⁾. Wir dürfen hier unbedenklich mit Hardy annehmen, daß die Gāthā die ältere Fassung wiedergibt, da sie durch die sonst ganz unabhängige Jaina-Version der Kṛṣṇa-Sage²⁾ gestützt wird. Auch in der Jaina-Erzählung ist es der Muni Dvīpāyana, der von den Prinzen mißhandelt wird. Daß man bei der Aufnahme der Sage in das Mahābhārata den Kṛṣṇa Dvīpāyana durch ein paar andere Ṛṣis ersetzte, ist begreiflich genug. Galt er doch als der Verfasser des Werkes; er hätte also selbst erzählen müssen, wie er von den Söhnen des Kṛṣṇa verspottet wurde und wie er selber das Geschlecht des von ihm vergötterten Helden verfluchte.

Anderseits haben wir aber doch auch einen Punkt, in dem die Gāthās genauer zu der epischen Darstellung stimmen als die Prosaerzählung, und ein paar andere, wo es nach dem oben Gesagten viel wahrscheinlicher ist, daß die Strophen die brahmanische Fassung und nicht die des Prosatextes reflektieren. Jät. 512, 25 und 530, 29 lauten:

*yañ ce pīvitvā Andhakavēṇhuputtā
samuddatīre paricārayantā |
upakkamum musalehi aññamaññam
tassā punṇam kumbham imam kinātha³⁾ ||*

des Ṛṣi im Anschluß an die Verspottung die Rede war. Immerhin könnte dieser Zug alt sein; dafür spricht, daß die Jainafassung überhaupt nur von einer Verprügelung des Ṛṣi zu erzählen weiß. Die alte Sage fand noch nicht etwas so Ungeheuerliches in der körperlichen Mißhandlung oder selbst Tötung eines Brahmanen. In den Gāthās wird uns von einer ganzen Reihe von Königen berichtet, die sich an Brahmanen tatsächlich vergriffen; ich brauche nur an den tausendarmigen Ajjuna (Jät. 522, 23; 530, 26), an Daṇḍakin (522, 21; 530, 27), Nālikira (522, 22) und Kalābu (522, 24; 313) zu erinnern. Einer späteren Zeit erschien der Brahmanenmord als ein so unerhörtes Verbrechen, daß sie kaum davon zu reden wagte. In den Sagen der Epen und der Purāṇas sind es meist wahre Lappalien, um derentwillen Fürstengeschlechter und Königreiche dem Fluche der Brahmanen verfallen. Es wäre demnach recht wohl denkbar, daß der epische Erzähler die ursprüngliche Erzählung von der Mißhandlung als allzu anstößig unterdrückte, doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da die Verspottung durch den verkleideten Śāmba jedenfalls auch in der alten Sage schon den Kernpunkt der Beleidigung bildete.

¹⁾ Die späteren Purāṇas stimmen teils mit dem Epos überein, teils lassen sie Namen fort oder fügen neue hinzu. So hat z. B. das Viṣṇup. (V, 37, 6) dieselben Namen; das Padmap. (VI, 279, 61) nennt nur den Kaṇva, das Bhāgavatap. (XI, 1, 12) dagegen außer den drei genannten noch den Asita, Durvāsas, Bhṛgu, Āṅgiras, Kaśyapa, Vāmadeva, Atri, Vasiṣṭha u. a.

²⁾ H. Jacobi, Die Jaina-Legende von dem Untergange Dvāravatīs und von dem Tode Kṛishṇas; ZDMG. XLII, 496f.

³⁾ Ārya Śūra hat die Strophe in der Jātakamālā (XVII, 18) nachgebildet:

*yām pītavanto madaluptasamjñā Vṛṣṇyandhakā vismr̥tabandhubhāvāḥ |
parasparam niśpiśur gadābhīr unmādānī sā nihitēha kumbhe ||*

Āśvaghoṣa spielt auf die Sage an im Buddhacarita (XI, 31):

*vināśam iyuḥ Kuravo yadartham Vṛṣṇyandhakā Maithiladaṇḍakāś ca |
śūlāśikāśhapratimeṣu teṣu kāmeṣu kasyātmavato ratih syūt ||*

‘Kauft mir den Krug ab voll des Weines, wie ihn die Andhakavenhuputtas getrunken hatten, als sie, am Meeresufer sich aufwarten lassend¹⁾, mit Keulen einander angriffen.’

*Kaṇhadīpāyan’ āsajja isim Andhakavenhuyo |
aññaññam musale hantvā sampattā Yamasādanam ||*

‘Weil die Andhakavenhus den Ṛsi Kaṇhadīpāyana gekränkt hatten, gelangten sie in des Yama Haus, indem sie sich gegenseitig mit Keulen töteten.’

Das Bild, das wir uns nach diesen beiden Gāthās von dem großen Vernichtungskampfe der Yādavas entwerfen können, stimmt in allen Zügen mit dem des Mausalaparvan überein. Nach dem Epos findet das Fest bei Prabhāsa statt, am Meeresufer (*samudrānte*), wie es XVI, 67 ausdrücklich heißt. Die Yādavas betrinken sich, und in der Trunkenheit entspinnt sich der Zank zwischen Yuyudhāna und Kṛtavarman, der zum Kampf führt (71. 72. 88):

*tatas tūryaśatākīrṇam naṭanartakasamkulam |
āvaratata mahāpānam Prabhāse tigmatejasām ||
Kṛṣṇasya samnidhau Rāmaḥ sahitā Kṛtavarmanā |
apibad Yuyudhānaś ca Gado Babhrus tathaiva ca ||
te tu pānamadāviṣṭāś coditāḥ kāladharmaṇā |
Yuyudhānam athābhyaughnann ucchiṣṭair bhājanais tadā ||*

Daß auch im Epos (XVI, 13. 94. 133) Keulen (*musala*) die Waffen sind, mit denen sich die Geschlechtsgenossen töten, hat schon Hardy betont.

Nun findet der Kampf allerdings auch nach der Prosa des Ghatajātaka am Meeresstrande (*samuddakīlikam kīlissāmāti mukhadvāram gantvā*) und mit Keulen (*musala*) statt, allein daß Trunkenheit die Ursache war, wird nicht erwähnt. Es heißt nur, daß die Fürsten eine große Halle errichteten, sie schmückten, aßen und tranken, im Spiel einander bei den Händen und Füßen packten und dabei in Streit gerieten. Und doch war die Trunkenheit ein wesentlicher Zug der alten Sage. Das geht schon aus der Art der Anführung in der Gāthā hervor; so kann man nur auf etwas Wohlbekanntes anspielen. Es wird weiter aber auch durch die Jaina-Version bezeugt, nach der die Trunkenheit die eigentliche Quelle alles Unheils ist, das die Yādavas trifft. Der ehrwürdige Arīṣṭanemi hat prophezeit, daß Śāmba und die anderen Prinzen im Rausche den Dvīpāyana verhöhnen würden. Um das Unglück abzuwenden, befiehlt Vāsudeva alle geistigen Getränke aus der Stadt herauszuschaffen; sie werden in einer Höhle des Kadambahaines in steinerne Behälter gegossen, wovon der Wein den Namen Kādambarī erhält. Allein nach einem halben Jahre entdecken die Prinzen die Höhle, berauschen sich an dem trefflich herangereiften und geklärten Getränk und begehen in der Betrunkenheit die verhängnisvolle Tat. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß diese Geschichte von dem Kādambariweine in allen Einzelheiten sekundär ist; daß sich aber die Trunkenheit in der Jaina-

¹⁾ Vgl. Jāt. 483, 17: *nāriṅgānehi paricārayanto*.

Erzählung überhaupt zu einem Grundmotiv entwickeln konnte, zeigt doch, daß sie auch schon in der alten Sage eine Rolle spielte.

In der Gāthā 512, 25 ferner werden die Yādavas als *Andhakavenhuputtā* bezeichnet. Nach der Prosa des Ghatajātaka führen sie diesen Namen, weil sie, obwohl von Upasāgara erzeugt, als die Söhne des Sklaven (*dāsa*) Andhakavenhu gelten. Müssen wir annehmen, daß schon der Dichter der Gāthā den Namen in diesem Sinne auffaßte? Keineswegs. In der Gāthā 530, 29 werden die Brüder *Andhakavenhuyo*, die Andhaka-Vṛṣnis, genannt, und wenn an der ersten Stelle dem Namen *putta* hinzugefügt wird, so ist es nur, um die Zugehörigkeit zu dem Stamme zu bezeichnen. So redet im Saṃkhabalajātaka (524, 5; 6) Ālāra die Jäger an, die eine Riesenschlange erbeutet haben:

*kuhim ayam niyati bhīmakāyo
nāgena kim kāhatha Bhojaputtā ||*

und erhält die Antwort:

*nāgo ayam niyati bhojanattham
parattakāyo urago mahanto |
sāduñ ca thūlañ ca muduñ ca māmsam
na ivam ras' amñāsi Videhaputta ||*

Die Anrede *Videhaputta* kehrt in G. 9 wieder. Die Jäger werden auch in G. 12 und Nidānak. G. 260 als *Bhojaputta* und in G. 4 als *Milācaputta* bezeichnet. Hierher gehört auch der *Satiyaputra* und der *Keralaputra* in Aśokas zweitem Felsenedikte. *Putra* hat in diesen Namen die Funktion eines Taddhitasuffixes; *Satiyaputra* und *Keralaputra* stehen mit Namen wie *Pāñcāla*, *Vaideha* usw. (Pāñ. 4, 1, 168) auf gleicher Stufe. Dieselbe abgeschwächte Bedeutung hat *putra* im Sanskrit oft in dem Worte *rājaputra*. Wenn in Rām. I, 61 Śunahśepa zu König Ambarīṣa von Ayodhyā, der sonst in dem ganzen Gesange stets *rājan*, *nareśvara*, *pārthiva*, *mahipati*, *rājarṣi* usw. genannt wird, in V. 21 sagt:

*pitā jyeṣṭham avikreyam mātā cāha kaniyasam |
vikreyam madhyamam manye rājaputra nayasva mām ||*

so will er ihn mit der Anrede *rājaputra* nicht als den Sohn eines Königs, sondern einfach als *ksatriya*, als Angehörigen der zweiten Kaste bezeichnen. *Rājaputra* ist hier der Vorläufer des heutigen Rajputen. Einen analogen Fall bildet im Pali das so überaus häufige *devaputta*. *Devaputta* bezeichnet, wie schon Childers gesehen hat¹⁾, den einzelnen Gott als Mitglied des Deva-geschlechtes. Der Begriff des Sohnes ist völlig verblaßt; im Bhaddasālajātaka (465) wird zum Beispiel für eine und dieselbe Person bald der Ausdruck *devarājan*, bald *devaputta* gebraucht (IV, 154, 4. 22; 155, 25; 157, 11. 23).

Über die wahre Bedeutung des Wortes *Andhakavenhuputtā* kann also kein Zweifel herrschen. Andererseits halte ich es aber gar nicht für aus-

¹⁾ Dictionary of the Pali Language, s. v. Nach *devaputta* ist dann auch das Wort *devadhitā* für Göttin gebildet.

geschlossen, daß der Verfasser der Prosa gerade durch das Mißverstehen dieses Ausdruckes zu dem als Personennamen absurden Namen Andhaka-veṇhu kam. Er hatte aber offenbar auch etwas von dem wahren Namen jenes Sklaven, Nandagopa, gehört, und so half er sich denn aus der Schwierigkeit, indem er die Frau des Sklaven Nandagopā benannte.

Ähnlich liegt die Sache bei G. 2 des Ghatajātaka, die einen Rohinēyya in der Umgebung des Kṛṣṇa erwähnt:

*tassa tām vacanām sutvā Rohinēyyassa Kesavo |
taramānarūpo vujhāsi bhātu sokena aṭṭito ||*

Nach der Prosaerzählung ist dieser Rohinēyya ein Minister (*Rohinēyyo nāma amacco*). Allein, was verpflichtet uns, diese Ansicht auch dem Verfasser der Gāthā zuzuschreiben? Rohinēyya heißt 'der Sohn der Rohinī', und wenn der Rohinī auch noch andere Söhne zugeschrieben werden, so hat doch sicherlich jeder mit der Sage seiner Heimat auch nur einigermaßen vertraute Hindu gewußt, daß mit dem Sohne der Rohinī *zat' ēxoyjy* Balarāma gemeint sei. Fast alle Lexikographen, Amara, Purusottama, Hemacandra, Halāyudha, Medinikara, führen Rauhiṇeya als Synonym von Balarāma auf. Auch im Epos wird Rauhiṇeya ohne weiteren Zusatz in diesem Sinne gebraucht; z. B. Mbh. I, 7148f.:

*Vṛṣṇipravīras tu Kurupravīrān
āśamisamānaḥ saha Rauhiṇeyah |
jagāma tām Bhārgavakarmaśālām
yatrasate te puruṣapravīrāḥ ||
tatropaviṣṭam pṛthudirghabāhūm
dadarśa Kṛṣṇaḥ saha Rauhiṇeyah |
Ajātaśatruṁ parivārya tāṁś cāpy
upopaviṣṭān jvalanaprakāśān ||
tato 'bravīd Vāsudevo 'bhigamya
Kuntīsutam dharmabhrītām variṣṭham |
Kṛṣṇo 'ham asmi ti nipīḍya pādau
Yudhiṣṭhirasyājamīḍhasya rājñāḥ ||
tathāiva tasyāpy anu Rauhiṇeyas
tau cāpi dṛṣṭāḥ Kuravo 'bhyanandan |*

Mbh. V, 4:

*Pāñcālarājasya samīpatas tu
Śinipravīrah saha Rauhiṇeyah |*

Mbh. VII, 8220:

Jarāsandho 'tiruṣito Rauhiṇeyapradharsitāḥ |

Har. 4419:

*Akrūrasya kathābhīs tu saha Kṛṣṇena jāgrataḥ |
Rauhiṇeyatītīasya niśā sā vyatyavartata ||*

So kommt Rauhiṇeya noch in Inschriften aus dem 14. Jahrhundert vor; z. B. Journ. Bombay As. Soc. Vol. XII, p. 353:

*Hariharanrpabukkabhūmipālāv
 iti bhūvi tasya sutāv ubhāv abhūtām |
 punar api bhuvanābhīrakṣanārtham
 samupagatāv iva Rauhiṇeyā Kṛṣṇau¹⁾ ||*

Der Verfasser der Prosa freilich weiß von der Identität des Rauhiṇeya mit dem Balarāma und von der Rohinī überhaupt nichts mehr. Er macht den Baladeva zum Sohne der Devagabbhā und sieht in dem Rohineyya irgendeinen gleichgültigen Minister. Mir scheint daraus deutlich hervorzugehen, daß uns die Kṛṣṇa-Sage in der Prosaerzählung in verwildertem Zustande vorliegt, so, wie eine so komplizierte Sage, losgelöst von der Heimat, allmählich werden mußte. Die Namen der Sage kehren wieder, aber alles ist in heilloser Verwirrung. Eine vollständige Vergleichung der Jātaka-Prosa mit der Erzählung des Mahābhārata hat schon Hardy geliefert; hier seien daher nur ein paar Punkte hervorgehoben, die auf die Arbeitsweise des Verfassers Licht werfen.

Im Harivamśa haben wir Kamsa nebst acht Brüdern, die alle die Söhne des Ugrasena sind. Im Jātaka wird daraus ein Kamsa und ein Upakamsa, die Söhne des Mahākamsa. Die Namen sind nach bekanntem Muster gebildet; in der Prosa des Bhisajātaka (488) finden wir ebenso einen Mahākañ-canakumāra und seinen jüngeren Bruder Upakañcanakumāra, im Kommentar des Mahāummaggajātaka (VI, 470, 29) einen Cūlani und seinen Vater Mahācūlani usw. Nach diesem Muster wird im Ghatajātaka denn auch gleich noch eine andere Familie konstruiert, ein Mahāsāgara mit zwei Söhnen, Sāgara und Upasāgara. Wir haben hier das gleiche, einfacher Unwissenheit entspringende schematische Verfahren, auf das ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen habe²⁾). Die Verhältnisse sind genau so zu beurteilen wie beim Dasarathajātaka (461), wo in der Prosaerzählung Rāma nach der Schablone in den Himavat zieht, während die Gāthā 513, 17 in Übereinstimmung mit der echten Sage den Daṇḍakawald als seinen Verbannungsort bezeichnet.

Der eben erwähnte Upasāgara wird nach der Prosa der Vater des Vāsudeva. Der Verfasser kannte also noch diesen Beinamen des Kṛṣṇa, wußte aber, wie schon oben bemerkt, nicht mehr, daß er einfach 'der Sohn des Vasudeva' bedeute.

Die Sāgara-Familie lebt im 'nördlichen' Madhurā, während dies in der echten Sage die Hauptstadt des Kamsa ist; dagegen wird Kamsa nach Asitañjana versetzt. Der Ausdruck Uttaramadhurā verrät deutlich, daß der Verfasser der Prosa ein Singhalese war oder wenigstens in Ceylon schrieb. Ein Schriftsteller in dem Heimatlande des Buddhismus wäre sicherlich nicht auf den Gedanken gekommen, jene nähere Bestimmung hinzuzufügen, denn wie hätte einer seiner Leser dazu kommen sollen, wenn er von Madhurā

¹⁾ Ich habe die zum Teil fehlerhafte Schreibung verbessert.

²⁾ Gött. Nachr., Phil.-hist. Kl. 1897, S. 127; siehe oben S. 36.

hörte, an die ferne Residenz der Pāṇḍya-Könige zu denken. Anders der Singhalese. Für seine Leser war Madhurā ohne weiteren Zusatz natürlich das Madhurā auf dem gegenüberliegenden Festlande; für sie mußte das Mathurā an der Yamunā besonders als solches gekennzeichnet werden.

In bezug auf den seltsamen Namen Asitañjana möchte ich eine Erklärung vorschlagen, die allerdings nicht mehr zu sein beansprucht als eine Vermutung und bei der ganzen Sachlage auch kaum mehr als das sein kann. Im Harivamśa 6428ff. wird uns über die Geburt des Kālayavana berichtet. Der Guru der Vṛṣṇyandhakas, Gārgya, gab sich strenger Buße hin, um einen Sohn zu erhalten, und zwar in der Stadt Ajitañjaya (6430: *nagare tv Ajitañjaye*). Rudra verheißt ihm zur Belohnung die Erfüllung seines Wunsches. Gārgya erzeugt mit einer als Hirtenmädchen auftretenden Apsaras den Kālayavana, den der kinderlose König der Yavanas als Sohn annimmt. Sollte nicht dies, soweit ich weiß, nur hier belegte Ajitañjaya¹⁾ mit dem Asitañjana des Jātaka identisch sein? Natürlich müßte in dem Falle der Name in einem der Texte oder vielleicht gar in beiden verderbt sein²⁾; allein man braucht nur einmal die Listen der historischen Dynastien in den verschiedenen Purāṇas miteinander zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine solche Annahme nichts Auffälliges hat, zumal bei einem so vereinzelt stehenden Namen. Zugunsten meiner Vermutung spricht auch der Umstand, daß der Prosaerzähler sicherlich von der mit der Kṛṣṇa-Sage aufs engste verbundenen Kālayavana-Sage etwas wußte. Schon Hardy hat darauf hingewiesen, daß in dem Kālasena oder Kālayāna, wie Bd. liest, dessen Reich die Brüder erobern, eine Reminiszenz an den Kālayavana vorliege³⁾. Daß er im Jātaka König von Ayojjhā ist und daß er von den Brüdern gefangen genommen wird, während er im Epos durch Śivas Gnade für Kṛṣṇa unbesieglich ist und nur dem Zorne des Mucukunda erliegt, spricht bei der ganzen Art der Erzählung durchaus nicht gegen die Identifizierung.

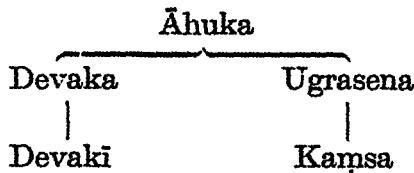
Die Mutter des Kṛṣṇa heißt im Jātaka Devagabbhā und ist die Schwester des Kamsa. Was den Namen betrifft, so könnte man versucht sein, in Devagarbhā den alten Vollnamen zu erkennen, dessen Koseform in Devakī vorliegen würde; allein die zahllosen Ungenauigkeiten, deren sich der Verfasser schuldig macht, legen doch die Annahme näher, daß er auch hierin nur seiner eigenen Phantasie gefolgt sei. Eher wäre es möglich, daß die Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Mutter des Kṛṣṇa zu Kamsa auf wirklicher Überlieferung beruhte. Nach dem Harivamśa (2024ff.), dem sich das Vāyupurāṇa (II, 34, 118ff.), das Viṣṇupurāṇa (IV, 14, 5) und

¹⁾ In den Wörterbüchern finde ich den Namen überhaupt nicht.

²⁾ Vielleicht durch künstliche Ausdeutung: Ajitañjaya bedeutet 'den Unbesiegten besiegt', Asitañjana 'schwarze Augensalbe'.

³⁾ A. a. O. S. 36. Vielleicht sind, wie ebenfalls schon Hardy vermutet hat, Kālasena und Kālayāna in einem ursprünglichen Kālayona zu vereinigen.

das Bhāgavatapurāṇa (IX, 24, 21ff.) anschließen, ist allerdings Devakī die Kusine des Kamsa von Vaters Seite, wie sich aus dem folgenden Stammbaum ergibt:



Eine Reihe puranischer Werke stimmen indessen mit dem Jātaka überein, indem sie Devakī ausdrücklich die Tochter des Ugrasena und die Schwester des Kamsa nennen. Im Padmapurāṇa (VI, 272, 5) wird von Vasudeva gesagt, daß er heiratete:

Ugrasenasya duhitām Devakīm devavarṇinīm |

und ein paar Zeilen später (V. 9) von Kamsa:

tac chrutvā hantum ārebhe Kamso 'pi bhaginīm tadā |

Und im Vāyupurāṇa, das bei der Aufstellung der Genealogie, wie oben erwähnt, dem Harivamśa folgt, heißt es trotzdem nachher (II, 34, 201f.):

Ugrasenātmajāyām ca kanyām Ānakadundubheḥ |

nivedayāmāsa tadā kanyeti śubhalakṣaṇā |

svasāyām tanayām Kamso jātam naivāvadhārayat ||

Auch in zwei angeblich dem Bhavisyottara- und dem Viṣṇupurāṇa entnommenen Texten, die die Kṛṣṇajanmāśṭami behandeln, erscheint nach Webers Angaben die Devakī als Schwester des Kamsa¹⁾.

Hardy²⁾ meint nun, daß dieselbe Anschauung auch im Harivamśa an einer Stelle zutage trete, nämlich in der Verkündigung des Nārada (II, 1, 16 = 3195), wo von Devakī als der 'jüngeren Schwester' des Kamsa gesprochen wird:

tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyām laghusvasā³⁾ |

yo 'syā garbho 'śtamaḥ Kamsa sa te mṛtyur bhaviṣyati ||

Ich möchte demgegenüber aber doch darauf hinweisen, daß der Ausdruck *laghusvas* nicht beweiskräftig ist. Nach einem Sprachgebrauche, der sich in einzelnen Teilen Indiens, wie zum Beispiel in den kanaresischen Districhen, bis auf den heutigen Tag erhalten hat, können die Wörter für Bruder und Schwester auch zur Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und sogar der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters verwendet werden. Diese Erscheinung ist in Inschriften festgestellt, und unter

¹⁾ Über die Kṛṣṇajanmāśṭami, Phil. u. histor. Abh. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin aus dem Jahre 1867, S. 250 Anm.; 257 Anm.

²⁾ A. a. O. S. 32.

³⁾ N^e liest an der betreffenden Stelle *pitrśvasā*, eine Lesart, mit der ich nichts anzufangen weiß, da Devakī, soviel ich weiß, nirgends als die Schwester des Ugrasena bezeichnet wird. Nilakanṭha erwähnt die Lesart und führt eine ziemlich künstliche Erklärung an: *anye tu pitrśvaseti pāṭham prakalpya pitrśambandhinī srasū ryavahita-bhaginīlī ryācakhyuḥ*.

den von Fleet¹⁾ und Kielhorn²⁾ verzeichneten Fällen sind zwei, die dem unsrigen genau parallel sind. In einer Inschrift zu Ālūr aus dem Jahre 1010/11 heißt die Tochter des Irivabedāṅga-Satyāśraya die jüngere Schwester des Westlichen Cālukya Vikramāditya V., der in Wahrheit ihr Vetter väterlicherseits war. Und in den im Britischen Museum befindlichen Kupferplatten des Sadāśivarāya von Vijayanagara aus dem Jahre 1556 wird die Tochter des Kṛṣṇarāya als die Schwester (*bhagini*) des Sadāśiva, des Sohnes ihres väterlichen Oheims Raṅga, bezeichnet. Das Wort *laghusvāsṛ* könnte also auch hier im uneigentlichen Sinne gebraucht sein, und es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade eine derartige ungenaue Ausdrucksweise dazu geführt hätte, in Devakī allmählich die wirkliche Schwester des Kāma zu sehen.

Einen kurzen Blick müssen wir auch noch auf die Namen der Brüder im Ghatajātaka werfen. Abgesehen natürlich von den beiden richtigen, Vāsudeva und Baladeva, und dem durch die Gāthā gebotenen Ghata, machen sie durchaus den Eindruck, als ob sie von dem um so viel Namen verlegenen Verfasser teils frei erfunden, teils aus der übrigen Heldensage entlehnt seien. Eine Anzahl ließ sich bequem bilden, indem man nach dem Muster von Baladeva und Vāsudeva das Wort *deva* mit den Namen der Hauptgottheiten zusammensetzte; so entstanden Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varunadeva. Irgendwelche Traditionen sind hier sicherlich nicht benutzt. Pajjuna geht, wie Hardy richtig gesehen hat³⁾, auf Pradyumna zurück, den Namen eines Sohnes des Kṛṣṇa. Wenn er hier als Bruder des Kṛṣṇa erscheint, so entspricht das durchaus der in dem übrigen Teile der Erzählung herrschenden Verwirrung. Und wohl hauptsächlich durch den Anklang an Pajjuna veranlaßt, scheint auch der Name des Ajjuna hierher geraten zu sein; tiefere Absichten vermag ich hier nicht zu erkennen.

Es bleibt der Name Añkura. Über Añkura werden wir ausführlich in den Gāthās des Añkurapetavatthu (II, 9) unterrichtet⁴⁾. Der Zweck dieser ‘Totengeschichte’ ist die Verherrlichung der Tugend des *dāna*, als deren Vertreter eben Añkura erscheint, ein Kṣatriya (G. 55), der in Dvārakā lebt (G. 24, 33, 35) und dort mit großartiger Freigebigkeit die Opferbrahmanen und Bettler beschenkt:

saṭṭhivāḥasahassāni Añkurassa nivesane |
bhojanam dīyate niccam puññapekkhassa jantuno || 50
janā tisahassā sūdā āmuttamanikūḍalā |
Añkuram upajīvanti dāne yaññassa vyāvataā || 51

¹⁾ Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol. I, Part II, p. 458.

²⁾ Ep. Ind., Vol. IV, p. 4. ³⁾ A. a. O. S. 33, Anm.

⁴⁾ Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß auch in Schriften wie dem Petavatthu die Gāthās allein kanonisch sind und daher bei kritischen Untersuchungen von der Prosaerzählung gesondert werden müssen. Übrigens stimme ich durchaus mit Hardy überein, wenn er meint (a. a. O. S. 37), daß Dhammapāla die Einleitung zum Añkurapetavatthu aus der Prosaerzählung des Ghatajātaka abgeschrieben habe.

. *satihipurisahassāni āmuttamaṇikundalā |*
Añkurassa mahādāne kattam phālenti māṇavā || 52
solasitthisahassāni sabbālankārabhūsitā |
Añkurassa mahādāne vidhā pindenti nāriyo || 53
solasitthisahassāni sabbālankārabhūsitā |
Añkurassa mahādāne dabbigāhā upat̄hitā || 54
bahum bahūnam pādāsi ciram pādāsi khattiyo |
sakkaccañ ca sahatthā ca cittim katvā punappunam || 55
bahumāse ca pakkhe ca utusamvaccharāni ca |
mahādānam pavattesi Añkuro dīgham antaram || 56

In den brahmanischen Sagen gilt als Muster der Freigebigkeit in Dvārakā Akrūra, der Verwandte und Freund des Kṛṣṇa. Er heißt wegen dieser Tugend *dānapati*, der ‘Gabenherr’; mit diesem Namen wird er von Kṛṣṇa und Kamsa angeredet (Viṣṇup. IV, 13, 60; V, 15, 13. 20; 18, 7); so wird er wiederholt in der Erzählung ohne weiteren Zusatz bezeichnet, z. B. Har. 2123 = Vāyupurāṇa II, 34, 90:

punar Dvāravatīm prāpte tasmin dānapatau tataḥ |
pravarṣa Sahasrākṣaḥ kakṣe jalanidhes tataḥ ||

Har. 4208:

gacchatv ayam dānapatiḥ kṣipram ānayitum vrajāt |
Nandagopam ca gopāṁś ca karadān mama śāsanāt ||

Har. 4232:

tasminn eva muhūrte tu Mathurāyāḥ sa nirayayau |
prītimān Pūndarīkākṣam draṣṭum dānapatiḥ svayam ||

Har. 4269:

sa hi dānapatir dhanyo yo draksyati vane gatam |
pūndarīkapalāśākṣam Kṛṣṇam akliṣṭakāriṇam ||

Har. 4361:

śāmsadbhiḥ syandanenāśu prāpto dānapatir vrajam |
praviśann eva papraccha sāmnidhyam Keśavasya saḥ ||¹⁾.

Har. 1916 wird er durch das Beiwort *bhūridaksiṇa* charakterisiert, und seine Opfer waren sprichwörtlich wegen der verschwenderischen Wohltätigkeit, die er dabei entfaltete; siehe Har. 2116f. = Vāyup. II, 34, 82f.:

atha ratnāni cānyāni dhanāni vividhāni ca |
śaśīm varsāni dharmātmā yajñeṣv eva nyayojayat ||
Akrūrayajñā iti te khyātās tasya mahātmanah |.
bahvannadakṣiṇāḥ sarve sarvakāmapradāyinah ||

Zu diesen sachlichen Übereinstimmungen²⁾ kommt die Gleichheit des

¹⁾ Es ist zu beachten, daß Añkura in der Prosaerzählung des Petavatthu ebenfalls das Beiwort *dānapati* erhält; siehe S. 125.

²⁾ Vielleicht käme hier noch ein weiterer Punkt in Betracht. Nach der Prosaerzählung des Petavatthu (S. 123) versiegen Añkuras Schätze niemals, da er sich des Beistandes eines übermenschlichen Wesens, eines Yakṣa, erfreut. In ähnlicher

Namens. Da das Negativpräfix *a* in einem Tatpuruṣa den Akzent zu erhalten pflegt, so dürfen wir die Betonung *Akrūra* als die wahrscheinlichste ansetzen. Die Kürzung des *ū* in *Ankura* wäre dann zu beurteilen wie die Vokalkürzungen in den von Pischel, Gramm. der Prakritspr. § 80, zusammengestellten Fällen. In betreff der Nasalierung des anlautenden *a* verweise ich auf Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, S. 34; E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 22; Pischel a. a. O. § 74; aus den dort aus dem Pali und dem Prakrit angeführten Beispielen erhellts, daß die Nasalierung des Vokals besonders häufig ist, wenn die ursprünglich folgende Konsonantengruppe ein *r* enthält, was auch für unseren Fall zutrifft. Die Identität von Akrūra und Ankura ist also kaum zu bezweifeln; wir haben hier wieder die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß eine Gestalt der alten Sage in der Prosa an der falschen Stelle auftritt. Fraglich bleibt in diesem Falle nur, wie der Verfasser zu dem Namen gelangte; ob hier eine Entlehnung aus den Gāthās des Ankurapetavatthu oder eine direkte Reminiszenz aus der Kṛṣṇa-Sage vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der Personen der Sage ist entschieden die schwächste Partie der ganzen Prosaerzählung des Ghatajātaka. Gewiß kein bloßer Zufall, denn solche Abschnitte stellen begreiflicherweise die größten Anforderungen an die Gedächtniskraft der Erzähler und sind bei längerer mündlicher Überlieferung am ehesten dem Zerfall ausgesetzt. Von der übrigen Erzählung stimmen verhältnismäßig am besten mit der alten Sage die beiden Abschnitte von der Tötung des Kamṣa und von dem Untergange der Yādavas überein. Hier treten zum Teil auch unbedeutende Züge der epischen Darstellung im Jātaka wieder hervor. Nach dem Harivamśa (Adhy. 84) verschaffen sich Kṛṣṇa und Saṅkarṣaṇa, als sie in die Stadt gekommen sind, teils durch Gewalt, teils auf gütlichem Wege, farbige Gewänder, Kränze und Salben. Ebenso heißt es im Jātaka, daß die Brüder in bunte Gewänder gekleidet, mit gesalbten Körpern und mit Kränzen auf dem Haupte in die Arena traten, da sie vorher die Färbergasse und die Salben- und Kranzläden geplündert hatten. Die beiden Ringer des Kamṣa heißen im Har. (Adhy. 85) Cāṇūra und Muṭṭika; das Jātaka gibt die Namen richtig durch Cānura und Muṭṭhika wieder. Aus der zweiten Episode hebe ich hier nur die Verspottung durch den verkleideten Prinzen hervor, die wunderbare Geburt des Knüppels, der nachher zu Pulver zerrieben und ins Wasser geworfen wird, den Kampf mit den Schläfern, die sich in Keulen verwandeln, die Verwundung des Kṛṣṇa am Fuße, die Namen des unglücklichen Schützen, Jaras, alles Punkte, in denen Jātaka

Weise verdankt auch Akrūra seinen unerschöpflichen Reichtum, er erhält die gesamte Macht; er ist durch Śatadhanvan in den Besitz des S. n. entdeckt. S. 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1003, 1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1001, 1002, 1003, 1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1011, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034, 1035, 1036, 1037, 1038, 1039, 1031, 1032, 1033, 1034, 1035, 1036, 1037, 1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1051, 1052, 1053, 1054, 1055, 1056, 1057, 1058, 1059, 1051, 1052, 1053, 1054, 1055, 1056, 1057, 1058, 1059, 1060, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065, 1066, 1067, 1068, 1069, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077, 1078, 1079, 1071, 1072, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077, 1078, 1079, 1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1087, 1088, 1089, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1087, 1088, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093, 1094, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1091, 1092, 1093, 1094, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107, 1108, 1109, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114, 1115, 1116, 1117, 1118, 1119, 1111, 1112, 1113, 1114, 1115, 1116, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137, 1138, 1139, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137, 1138, 1139, 1140, 1141, 1142, 1143, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148, 1149, 1141, 1142, 1143, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148, 1149, 1150, 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1160, 1161, 1162, 1163, 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1161, 1162, 1163, 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1170, 1171, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1178, 1179, 1171, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1181, 1182, 1183, 1184, 1185, 1186, 1187, 1188, 1189, 1181, 1182, 1183, 1184, 1185, 1186, 1187, 1188, 1189, 1190, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198, 1199, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1208, 1209, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1208, 1209, 1210, 1211, 1212, 1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219, 1211, 1212, 1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219, 1220, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1249, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1249, 1250, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1259, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1259, 1260, 1261, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266, 1267, 1268, 1269, 1261, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266, 1267, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1273, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1279, 1271, 1272, 1273, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1281, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1308, 1309, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1308, 1309, 1310, 1311, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1311, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1320, 1321, 1322, 1323, 1324, 1325, 1326, 1327, 1328, 1329, 1321, 1322, 1323, 1324, 1325, 1326, 1327, 1328, 1329, 1330, 1331, 1332, 1333, 1334, 1335, 1336, 1337, 1338, 1339, 1331, 1332, 1333, 1334, 1335, 1336, 1337, 1338, 1339, 1340, 1341, 1342, 1343, 1344, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349, 1341, 1342, 1343, 1344, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350, 1351, 1352, 1353, 1354, 1355, 1356, 1357, 1358, 1359, 1351, 1352, 1353, 1354, 1355, 1356, 1357, 1358, 1359, 1360, 1361, 1362, 1363, 1364, 1365, 1366, 1367, 1368, 1369, 1361, 1362, 1363, 1364, 1365, 1366, 1367, 1368, 1369, 1370, 1371, 1372, 1373, 1374, 1375, 1376, 1377, 1378, 1379, 1371, 1372, 1373, 1374, 1375, 1376, 1377, 1378, 1379, 1380, 1381, 1382, 1383, 1384, 1385, 1386, 1387, 1388, 1389, 1381, 1382, 1383, 1384, 1385, 1386, 1387, 1388, 1389, 1390, 1391, 1392, 1393, 1394, 1395, 1396, 1397, 1398, 1399, 1391, 1392, 1393, 1394, 1395, 1396, 1397, 1398, 1399, 1400, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407, 1408, 1409, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407, 1408, 1409, 1410, 1411, 1412, 1413, 1414, 1415, 1416, 1417, 1418, 1419, 1411, 1412, 1413, 1414, 1415, 1416, 1417, 1418, 1419, 1420, 1421, 1422, 1423, 1424, 1425, 1426, 1427, 1428, 1429, 1421, 1422, 1423, 1424, 1425, 1426, 1427, 1428, 1429, 1430, 1431, 1432, 1433, 14

und Epos sich decken. Ich glaube, daß auch dies nicht auf bloßem Zufall beruht, denn die genannten beiden Episoden sind gerade diejenigen Teile der Kṛṣṇa-Sage, die am kräftigsten im Geiste des indischen Volkes lebten. Daß die Geschichte von dem Vernichtungskampfe der Yādavas allgemein bekannt war, läßt schon die Art und Weise, wie in den Gāthās 512, 25 und 530, 29 darauf angespielt wird, erkennen. Und für die Geschichte von der Tötung des Kamsa tritt das Zeugnis des Mahābhāṣya ein; nach Patañjali¹⁾ pflegte sie sowohl auf der Bühne und im Bilde dargestellt als auch von den Granthikas vorgetragen zu werden; sie war also sicherlich in den weitesten Kreisen bekannt.

Mir scheint gerade diese Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Teile der Sage, größere Genauigkeit in den bekannteren und vollkommene Verwirrung in den unbekannteren Abschnitten, dafür zu sprechen, daß der Erzähler mündlicher Tradition folgte, und daß ihm keine geschriebene Quelle wie etwa das Mausalaparvan oder der Harivamśa vorlag. Was Hardy a. a. O. S. 48 für die Benutzung des Harivamśa geltend macht, beweist meines Erachtens nichts. Hardy betont nur die Übereinstimmungen zwischen der Jātaka-Prosa und dem Harivamśa, die sich auch bei meiner Auffassung leicht und natürlich erklären. Unberücksichtigt und unerklärt läßt er dagegen die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den beiden Erzählungen bestehen. Wer annimmt, daß der Prosaverfasser den Harivamśa als direkte Quelle benutzte, der muß auch annehmen, daß er bewußt von seiner Vorlage abwich, und dann auch erklären, warum er dies tat²⁾. Ebensowenig erscheinen mir die Gründe stichhaltig, die Hardy, S. 45f., für die Benutzung des Mausalaparvans anführt. Er beruft sich hier auf wörtliche Übereinstimmungen, allein die von ihm beigebrachten Fälle stammen nicht aus der Prosa, sondern aus den ganz anders zu beurteilenden Gāthās. Die einzige Ausnahme bildet das Wort *eraka*, das in Mbh. XVI, 206 und ebenso in Jāt. IV, 88, 4. 9 für das Schilfrohr gebraucht wird, das sich bei dem Kampfe der Yādavas in Keulen verwandelt. Ich vermag aus dieser Tatsache nichts weiter zu folgern, als daß schon in der alten Sage an der betreffenden Stelle diese bestimmte Schilfart genannt war. Daß sich das Wort in der Pali-Literatur bis jetzt nur noch an einer einzigen anderen Stelle nachweisen läßt, röhrt doch wohl einfach daher, daß überhaupt von Schilf nicht gerade häufig die Rede zu sein pflegt³⁾.

Ich kann also Hardys Behauptung, daß der Prosaverfasser den Harivamśa und das Mausalaparvan benutzt habe, nicht als bewiesen ansehen.

¹⁾ Zu Pāṇ. 3, 1, 26, Värtt. 15; vgl. auch die Bemerkung zu 3, 2, 111, Värtt. 2.

²⁾ Damit will ich aber natürlich nicht behaupten, daß der Harivamśa zur Zeit der Entstehung der Prosa noch nicht existierte. Ich sehe auch vorläufig gar keinen Grund ein, warum Hardy es für unwahrscheinlich hält, daß das Werk schon damals seine heutige Gestalt besaß.

³⁾ Übrigens nimmt Hardy a. a. O. S. 46f. selbst an, daß der Prosaverfasser andere und sogar ältere Quellen benutzt habe als das Mausalaparvan.

Ich muß aber gestehen, daß meiner Ansicht nach dieser Punkt an und für sich ziemlich nebensächlich ist und erst dann Bedeutung gewinnen würde, wenn nachgewiesen wäre, daß der Jātaka-Prosa ein ebenso hohes Alter zukäme wie den Gāthās. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr zwischen den Gāthās und der Prosa eine längere Zeit verflossen sein muß, während welcher das Verständnis der in den Versen enthaltenen Andeutungen von Personen und Verhältnissen zum großen Teile verloren ging.

Wir müssen endlich noch der Frage nach dem Ursprung der Erzählung, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, etwas näher treten. Die Geschichte läßt sich kurz wiedergeben wie folgt:

Kaṇha hat einen geliebten Sohn durch den Tod verloren und versinkt darüber in so tiefe Trauer, daß er alle seine Pflichten vernachläßigt. Da beschließt sein Bruder Ghata, ihn von seinem Kummer zu heilen. Er nimmt die Gebärden eines Wahnsinnigen an und durchirrt die Stadt, indem er beständig ruft: 'Der Hase! Der Hase!' Durch Rohineyya von dem Gebarren des Bruders benachrichtigt, bemüht sich Kaṇha, ihn zu beruhigen. Er verspricht ihm, er wolle ihm einen Hasen verschaffen, von welcher Art er nur wünschen möge. allein Ghata verlangt den Hasen im Monde. Da erklärt Kaṇha, ihm nicht helfen zu können: Unmögliches dürfe man nicht begehren. Ghata aber zeigt ihm, daß er diese Lehre selber nicht befolge, wenn er unaufhörlich um den Sohn klage, den auch keine Macht der Erde zurückbringen werde. Kaṇha sieht das Törichte seiner Trauer ein und preist den Ghata, der ihm die Augen geöffnet hat.

Diese Geschichte hat in der Jātaka-Sammlung eine Reihe von Parallelen. Die größte Ähnlichkeit zeigt das Maṭṭakunḍalijātaka (449). Auch hier ist es ein Vater, ein Brahmane, der sich unablässig um den toten Sohn grämt. Der Sohn, der als *devaputta* wiedergeboren ist, unternimmt es, ihn zur Vernunft zurückzurufen. Laut klagend erscheint er dem Vater, und als dieser ihn nach dem Grunde seines Kummers fragt, erklärt er, er weine, weil ihm zwei Räder für seinen Wagen fehlten, nicht gewöhnliche Räder, wie man sie hier auf Erden bekommen könne, sondern Sonne und Mond. Der Vater nennt das natürlich ein törichtes Verlangen, allein er muß zugeben, daß er selbst noch törichter handle, wenn er dem Toten nachweine, da Sonne und Mond wenigstens sichtbar am Himmel stünden, von dem Toten aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken sei. Er gibt sein Trauern auf und preist den *devaputta*, der ihn zur Einsicht gebracht hat, mit denselben Gāthās, mit denen auch das Ghatajātaka schloß.

Noch drastischer tritt der Hauptgedanke dieser Erzählung im Sujātajātaka (352) zutage. Sujātas Vater hat seinen Vater verloren und gibt sich ganz dem Schmerze darüber hin. Unaufhörlich, ohne sich um die Geschäfte des täglichen Lebens zu kümmern, klagt er an dem *stūpa*, den er

über den Gebeinen des Toten in seinem Garten hat errichten lassen. Um ihn zu heilen, stellt sich Sujāta verrückt. Einem toten Ochsen, der am Wege liegt, setzt er Gras und Wasser vor, und als der Vater ihn deswegen einen Toren schilt, setzt er ihm auseinander, daß es immerhin noch vernünftiger sei, zu erwarten, der Ochse, dessen Körper wenigstens sichtbar vor ihnen liege, werde zum Leben auferstehen als der Großvater, der längst zu Staub und Asche geworden sei. Die Geschichte endet wie die beiden anderen. Die Gāthās, in denen der Vater Sujātas Weisheit rühmt, sind bis auf geringe Abweichungen, wie sie die veränderte Erzählung bedingt, mit denen des Ghatajātaka identisch.

Einfacher sind zwei andere hierhergehörige Jātakas, das Somadattajātaka (410) und das Migapotakajātaka (372). Im Somadattajātaka wird von einem Asketen berichtet, der einen jungen Elefanten aufzieht, den er zärtlich liebt. Eines Tages stirbt das Tier, und der Asket weint und klagt um seinen Liebling. Da erscheint, um ihn aufzurütteln, Sakka der Götterkönig und beweist ihm in einigen Gāthās die Zwecklosigkeit der Trauer. Auch hier finden sich am Schlusse wieder drei der aus dem Ghatajātaka bekannten Gāthās zum Preise des weisen Trösters. Das Migapotakajātaka unterscheidet sich von dem Somadattajātaka nur dadurch, daß an Stelle des Elefanten eine Gazelle auftritt. Das Jātaka scheint geradezu dadurch entstanden zu sein, daß man das *miga* in G. 4 des Somadattajātaka nicht als 'Tier des Waldes', sondern im engeren Sinne als 'Gazelle' auffaßte und dann natürlich die beiden ersten Gāthās des Somadattajātaka, die den Elefanten erwähnen und daher nicht passen, fortließ. Jedenfalls ist, wie ich an zwei anderen Jātakas zu zeigen hoffe, tatsächlich zuweilen eine Erzählung in dieser Weise in zwei Jātakas zerlegt worden.

Handelten die bisher genannten Jātakas alle von einem Trauernden, der erst durch die Vorstellungen eines Klügeren von dem Unsinnigen seines Benehmens überzeugt werden muß, so haben wir andererseits auch eine Reihe von Jātakas, in denen uns das Verhalten des wahrhaft Weisen bei dem Tode lieber Angehöriger vorgeführt wird.

Im Matarodanajātaka (317) ist der Held der Sohn eines *settī*. Seine Eltern sind tot; er hat nur noch einen Bruder, der das Geschäft führt. Da stirbt auch dieser. Alle um ihn her weinen und klagen, nur der Held bleibt völlig ruhig. Hart wird er von den Verwandten und Freunden wegen seiner Herzlosigkeit getadelt, aber er beweist ihnen, daß alles Trauern umsonst sei; unabänderlich sei der Tod allen Lebenden bestimmt; wer das erkannt habe, der sei über den Schmerz erhaben.

Ganz ähnlich ist die Erzählung im Ananusociyajātaka (328). Hier finden wir einen Brahmanen, der zusammen mit seiner jungen Gattin, der edlen Sammillabhäsini, aus dem Hause in die Heimatlosigkeit hinauszicht. Lange erträgt die zarte Frau die Beschwerden des Asketenlebens; endlich bricht ihr Körper zusammen. Vor dem Tore von Benares stirbt sie, während

der Mann in der Stadt Almosen sammelt. Als er von seinem Bettelgang zurückkehrt, findet er die treue Gefährtin seines Lebens entseelt vor, aber keine Träne netzt seine Wangen. Als ob nichts geschehen wäre, verzehrt er sein Mahl, und als sich die umstehenden Leute über seine Seelenruhe verwundern, rechtfertigt er sein Verhalten mit ähnlichen Gründen wie der *setthi* im Matarodanajātaka.

Eine fast noch größere Selbstbeherrschung trägt die Brahmanenfamilie zur Schau, von der das Uragajātaka (354) handelt. Der Vater, ein ernster Mann, hat die Seinen stets zur Betrachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen angehalten, und eines Tages haben sie Gelegenheit, ihren dadurch erlangten Gleichmut zu beweisen. Während der Sohn mit dem Vater auf dem Felde arbeitet, wird er von einer Schlange gebissen und stirbt auf der Stelle. Der Vater verliert auch nicht für einen Augenblick die Fassung. Durch einen Nachbarn läßt er seiner Frau bestellen, die ganze Familie, mit reinen Gewändern angetan und mit Wohlgerüchen und Blumen in den Händen, solle ihm Essen für eine Person aufs Feld hinausbringen. Aus der Botschaft merkt die Brahmanin, daß ihr Sohn tot ist, aber weder sie noch die anderen Familienmitglieder vergießen eine Träne. Sie bringen das Essen hinaus, und der Brahmane verzehrt ruhig seine Mahlzeit neben der Leiche seines Sohnes. Dann sammeln alle Holz zu einem Scheiterhaufen und verbrennen den Toten. Da fühlt Sakka, daß sein Thron heiß wird. Er erkennt das heroische Verhalten der Brahmanenfamilie als die Ursache und beschließt, sie zu belohnen. Eilig begibt er sich auf das Feld hinab und fragt der Reihe nach den Vater, die Mutter, die Schwester, die Gattin und die Sklavin des Toten, aus welchem Grunde sie nicht trauerten. Jeder beweist ihm in zwei Gāthās die völlige Nutzlosigkeit der Trauer, worauf Sakka erfreut sie mit den sieben Edelsteinen beschenkt.

Zu dieser Gruppe gehört auch das bekannte Dasarathajātaka (461), dessen Kern die Rede bildet, mit der Rāma die über den Tod des Dasaratha trauernden Verwandten aufzurichten sucht. Wegen seiner Gāthās, die die Vergeblichkeit des Kummers behandeln, mag endlich hier auch das Ghatajātaka (355) genannt werden, wenn auch die eigentliche Erzählung in den Kreis der Geschichten von der Standhaftigkeit im Unglück gehört.

Sind die hier aufgeführten Geschichten ursprünglich buddhistisch? Für die Beantwortung der Frage ist es zunächst von Wichtigkeit, daß die Gāthās, die dafür natürlich allein in Betracht kommen, weder den Namen des Buddha noch irgendeinen speziell buddhistischen Terminus enthalten, und doch hätte es bei dem gegebenen Stoffe ein buddhistischer Dichter kaum unterlassen, in seinen Versen zum Beispiel einige Reflexionen über die Unbeständigkeit der *samkhāras* anzubringen. Wie nahe der Gedanke gerade an diese Lehre dem Buddhisten liegen mußte, zeigt das Beispiel des Prosaverfassers, der in seinen Erzählungen immer wieder darauf hinweist. Man vergleiche nur die folgenden Stellen: *sabbe samkhārā anicca hutvā na*

honti, ten' eva sabhāvena sañthātum samattho ekasamkhāro pi n' atthi, tumhesu andhabālesu aññānatāya attha lokadhamme ajānitvā rodantesu aham kimatham rodissāmi (Matarodanaj. III, 57, 12ff.); *bhijjanadhammam bhijjati, sabbe sañkhārā aniccā evaṅgatikā yevā 'ti vatvā* (Ananusociyaj. III, 95, 2ff.); *sabbe sañkhārā aniccā ti me ñātam* (Sujātaj. III, 157, 3f.); *maraṇasatīm bhāvetha tumhākan maraṇabhāvam sallakkhettha, imesam hi sattānam maraṇam dhuvam jīvitam addhvavam, sabbe sañkhārā aniccā ca khayadhammino va, rattīm divā ca appamattā hotha* (Uragaj. III, 162, 23ff.); *bhijjanadhammam pana bhijjati, maraṇadhammam matam, sabbe sañkhārā aniccā maranānipphattikā ti aniccabhāvam eva sallakkhetvā kasi* (ebd. III, 163, 8ff.).

Wenn also Hardy trotzdem in seinem Aufsatze (S. 26) bemerkt, daß Ghata ‘die (buddhistische) Weisheit über den Tod’ verkünde, so kann er nur den Grundgedanken im Auge haben, der im Ghatajātaka ebenso wie in den übrigen vorher genannten Jātakas zutage tritt, nämlich den, daß die Trauer um den Tod lieber Angehöriger nutzlos und daher des Weisen unwürdig ist. Allein ich kann nicht zugeben, daß dies eine speziell buddhistische Ansicht sei; sie gehört durchaus auch dem brahmanischen Ideenkreise an. Wie Rāma im Dasarathajātaka seine Ermahnung an seine trauernde Umgebung mit den Worten schließt (G. 11):

*tasmā hi dhīrassa bahussutassa
sampassato lokam imam parañ ca |
aññāya dhammam hadayam manañ ca
sokā mahantāpi na tāpayanti ||*

so sagt im Mahābhārata Nārada am Schlusse seiner Erzählung von der Erschaffung der Mṛtyu (VII, 2123):

*ātmānam vai prāṇino ghnanti sarve
nainam mṛtyur dañdapāñir hinasti |
tasmān mṛtān nānuśocanti dhīrāḥ
satyam jñātvā niścayam Brahmasṛṣṭam ||*

Aus der großen Trostrede des Vidura im Strīparvan (XI, Adhy. 2—7), in der fast jeder Vers die Zwecklosigkeit der Trauer betont, hebe ich hier nur Strophe 67 hervor:

*śokasthānasahasrāṇi bhayasthānaśatāni ca |
divase divase mūḍham āviśanti na pañditam¹⁾ ||*

Es wäre ein Leichtes, noch weitere Zitate aus der Spruchliteratur des Sanskrit beizubringen. Wer sich überzeugen will, daß der Inder zu allen Zeiten dieser Anschaung über das Törliche der Trauer um Tote gehuldigt hat, der braucht nur die zahlreichen, von Blau unter der Rubrik ‘Trauer um Verstorbene ist eitel, grundlos’ zusammengestellten Sprüche der Böht-

¹⁾ Die Strophe findet sich auch Mbh. XII, 12483 und in leicht veränderter Fassung ebd. XII, 751. Vgl. auch Bhagavadgitā II, 11, 13.

lingkschen Sammlung durchzugehen¹⁾). Ja, nach brahmanischer Auffassung ist die Trauer um Verstorbene nicht nur töricht, sondern geradezu eine Sünde. Als Yudhiṣṭhīra über den Tod seines Neffen Abhimanyu klagt, macht Vyāsa ihm Vorstellungen, die in den Worten gipfeln (Mbh. VII, 2469f.):

*sōnto hi mahārāja agham ca rīvardhate |
tasmāc chokam pūrityajya śreyasc prayated budhah ||
prahṛṣam abhimānam ca sukha prāptim ca cintayet |
etad buddhvā budhūḥ śokam na śokaś ucyate ||*

Die Trauer bringt auch dem Toten nur Schaden. Er muß die Tränen schlucken, die die Angehörigen vergießen, wie es bei Yājñavalkya heißt (III, 11)²⁾:

*śesmāśra bāndhavair muktam preto bhuṇkte yato 'vaśah |
ato na roditavyam hi kriyāḥ kāryāḥ srasaktitah ||*

Die Tränen der Verwandten und Freunde brennen den Toten und bringen den in den Himmel Eingegangenen zu Fall; vgl. Raghuvamśa VIII, 85:

svajanāśra kīlātisamītam dahati pretam iti pracaksate ||
und Rāmāy. B II, 81, 22³⁾:

*sōnto nānu saschā bāndhavāḥ suhṛdas tathā |
pātayanti gatām svargam aśru pātēna Rāghava ||*

Und in Harīharas Paddhati wird mit Berufung auf die Śruti gelehrt, daß man nach Vollzug der offiziellen Trauerzeremonie nicht mehr über den Toten trauern dürfe: 'wenn es doch geschieht, so leiden seine Kinder Hunger' (*ataḥ param myasya kheda na kriyate | yadi kriyate tadā tasya prajāḥ kṣudhārlā bhavantīśi śrutiḥ*)⁴⁾.

Der Inhalt der Gāthās zwingt also durchaus nicht zu der Annahme, daß jene Geschichten buddhistischen Ursprunges seien. Im Gegenteil, ge-

¹⁾ Index zu Otto Böhtlings Indischen Sprüchen, S. 66.

²⁾ Im Pañcatantra I, 335 (Bombay) mit den Varianten *tasmān na roditavyam* und *prayatnatāḥ*.

³⁾ Mit den Lesarten *śocamānāś tu* und *pātayanti sma tam svargād* auch im Hitopadeśa (Schlegel) IV, 74.

⁴⁾ Caland, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74, 76. Ich beziehe *tasya* auf den Toten, nicht, wie Caland, auf den Trauernden. — Dem oft gepriesenen Indifferentismus gegenüber kommt der rein menschliche Standpunkt in der Spruchdichtung nur selten zu Worte. Nur in dem alten Itihāsa von der Unterredung zwischen dem Geier und dem Schakal (Mbh. XII, 5676ff.) finde ich auch ein paar Ślokas, in denen die Trauer beim Tode von Verwandten als berechtigt anerkannt und die Gleichgültigkeit sogar getadelt wird. Aber diese Verse werden nicht als die Meinung des Verfassers vorgetragen, sondern sind einem Schakal in den Mund gelegt, der sich bemüht, die Verwandten eines Toten womöglich bis zum Anbruch der Dunkelheit auf dem Friedhofe zurückzuhalten, weil er die Leiche zu fressen wünscht und, solange es Tag ist, fürchten muß, daß ein Geier ihm die Beute streitig machen werde. Der Geier andererseits, dem daran liegt, die Leute möglichst schnell zu entfernen, erschöpft sich in Sprüchen über die Nutzlosigkeit der Trauer.

wisse Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß sie schon in Volkskreisen bestanden, ehe die Buddhisten sie ihrer Sammlung einverleibten. Eine Reihe von Ritualtexten erwähnt nämlich ausdrücklich den Vortrag von Trostgeschichten als einen Teil des Trauerzeremoniells. So schreibt z. B. Yājñavalkya (III, 7) vor, daß man die Hinterbliebenen, wenn sie, nach Vollzug der Wasserzeremonie aus dem Wasser herausgestiegen, auf einem weichen Rasenplatze sitzen, durch alte Itihāsas zerstreuen solle (*apavadeyus tān itihāsaiḥ purātanaiḥ*). Ebenso bestimmt Pāraskara, daß die Trauernden sich an einen schattigen Ort setzen und mit erbaulichen Geschichten trösten sollen¹⁾. In der Viṣṇusmṛti (XIX, 24) wird gelehrt, daß den Leuten, die den Verlust eines Verwandten beklagen, Männer von ruhiger Gemütsart mit tröstenden Reden zureden sollen. Nach dem Gautama-Pitṛmedhasūtra (IV, 2) sollen sich die Hinterbliebenen durch gute Reden, aufmunternde Geschichten und schöne Purāṇas den Kummer vertreiben (*śokam utsṛjya kalyāṇībhir vāgbhiḥ sāttvikābhiḥ kathābhiḥ purāṇaiḥ sukrībhiḥ*), und ganz ähnlich heißt es in der schon erwähnten Paddhati des Harihara, daß alte Leute die trauernden Verwandten durch weise Sprüche und durch das Erzählen von Itihāsas, Purāṇas und Upākhyāṇas tröten sollen (*tataḥ sarve jñātayah śocantas tiṣṭhanti | tān anye vrddhāḥ samsārāḥ ityādibodhakaiḥ saṃbodhayanti | itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti | tatas te saṃbandhina utthāpayanti*)²⁾. Und daß diese Vorschriften keine ideale Forderung blieben, sondern wirklich befolgt wurden, wird uns von Bāṇa bezeugt. Er berichtet in seinem Harṣacarita (193, 15ff.), daß in der Umgebung des über den Tod seines Vaters betrübten Harṣa ‘Paurāṇikas, geschickt in der Vertreibung des Kummers’ (*śokāpanayanānipuṇāḥ paurāṇikāḥ*) gewesen seien.

Die Stelle zeigt, daß es im 7. Jahrhundert n. Chr. professionelle Erzähler gab, die es geradezu zu ihrer Spezialität machten, bei Todesfällen den trauernden Verwandten passende Texte vorzutragen. Dasselbe war offenbar schon in vorbuddhistischer Zeit der Fall. Es ist doch kaum ein Zufall, daß sich eine so große Anzahl von Trostgeschichten in der Jātaka-Sammlung vorfindet. Offenbar war ein starkes Bedürfnis nach solchen Geschichten vorhanden, und die berufsmäßigen Dichter und Erzähler wußten es zu befriedigen. Sie verstanden es, ihre Geschichten durch kleine Abänderungen den jeweiligen Umständen anzupassen. Es ist im Grunde dieselbe Geschichte, die uns im Ghatajātaka, im Maṭṭakundalijātaka und im Sujātajātaka entgegentritt, aber einmal ist sie für den Tod eines Sohnes, ein andermal für den Tod eines Vaters zurechtgemacht. Die gleichen Gedanken bilden den Inhalt der Gāthās des Matarodanajātaka wie des Ananusociyajātaka, aber jenes paßt für den Tod eines Bruders, dieses für den Tod einer Gattin.

¹⁾ Caland a. a. O. S. 77; Hillebrandt, Ritualliteratur S. 89.

²⁾ Caland a. a. O. S. 76.

Das Ghatajātaka und das Dasarathajātaka zeigen uns noch einen anderen Kunstgriff dieser Dichter: sie legen das, was sie zu sagen haben, den bekannten Personen der Heldensage in den Mund, unzweifelhaft mit der Absicht, ihren Worten dadurch größeren Nachdruck zu verleihen. Ihren naiven Zuhörern waren jene Könige der Sage historische Persönlichkeiten so gut wie Aśoka oder Candragupta, und ihre Taten und Erlebnisse wahre Geschichte. Der Trost von den Lippen eines Rāma konnte daher unmöglich seine Wirkung verfehlten; die Gründe, die einen Kṛṣṇa zur Vernunft gebracht hatten, mußten auch den gewöhnlichen Trauernden überzeugen. Dasselben Mittels bedienen sich die Gāthā-Dichter des öfteren. So wird z. B. die Geschichte von Dhūmakārin (Jāt. 413) von Vidhūra-Vidura dem Yudhiṣṭhila-Yudhiṣṭhira erzählt. Derselbe Vidura muß im Vidhūrapaṇḍitajātaka (545) das Lehrgedicht über das Hofleben vortragen (G. 126—171). Wenn die spätere Epik die ganze alte Spruchweisheit ihren Helden und Weisen in den Mund legt, so setzt sie damit nur die Technik der älteren Gāthā-Dichtung fort.

Von solchen *śokāpanodanas*, wie ich diese Gattung von Erzählungen im Anschluß an den Titel des zweiundfünfzigsten Adhyāya des Dronaparvan nennen möchte¹⁾, sind uns auch im Mahābhārata einige erhalten. Die beiden bekanntesten sind die schon erwähnte Geschichte von der Erschaffung der Todesgöttin (VII, 2023ff.) und das sogenannte Śoḍaśarājakīya (VII, 2138ff.), die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira erzählt, als er über den Tod des Abhimanyu trauert. Beides waren ursprünglich selbständige Geschichten. Die erste wird ausdrücklich als ein *itihāsa purātana* bezeichnet (2023), das einst Nārada dem über den Tod seines Sohnes Hari trauernden Könige Akampana vortrug. Mit dem Śoḍaśarājakīya, das Vāsudeva dem betrübten Yudhiṣṭhira noch einmal XII, 900ff. erzählt, suchte nach der Rahmenerzählung Nārada den König Śrījaya zu trösten, als Räuber seinen Sohn Suvarṇaṣṭhīvin getötet hatten. Ein drittes *śokāpanodana* trägt Vyāsa dem Yudhiṣṭhira in XII, 834ff. vor. Es ist wiederum ein *itihāsa purātana*, das nach der Einleitung ursprünglich der Brahmane Aśman vor dem Videhakönig Janaka sang. Ein vierter größeres Stück dieser Art liegt uns in dem Viśokaparvan, den ersten acht Adhyāyas des Strīparvan, vor. Hier wird Dhṛtarāṣṭra zuerst von Sañjaya, dann von Vidura und zuletzt von Vyāsa mit vielen schönen Sprüchen und Gleichnissen über den Tod seiner Verwandten getröstet²⁾. Auf andere

¹⁾ Vgl. auch Mbh. XII, 833: *jyeṣṭhasya Pāṇḍuputrasya Vyāsah śokam apānudat;* XI, 24: *śokam rājan vyapanuda*; Jāt. III, 157, 10; 215, 4; 390, 25; IV, 62, 2; 87, 4: *yo me sokaparetassa puttasokam* (bzw. *pitusokam*) *apānudi*. Ähnlich auch Jāt. III, 155, 10: *sokam vinodetum na sakkoti*.

²⁾ Das Viśokaparvan ist augenscheinlich eine sekundäre Erweiterung des neunten Adhyāya des Strīparvan, die bei der Redaktion vor diesem Adhyāya eingeschoben wurde. Mir scheint das aufs deutlichste daraus hervorzugehen, daß die Erzählung in Adhyāya 9 genau auf denselben Punkte beginnt wie im ersten Adhyāya des Viśoka-

kleinere Trostreden (VII, 2542ff.; XVI, 279ff.) hat schon Hardy hingewiesen¹⁾.

Bei aller Verschiedenheit des Inhaltes ist doch der leitende Gedanke in diesen Mahābhārata-Geschichten derselbe wie in den Jātakas. Die Nutzlosigkeit der Trauer ist, wie schon oben erwähnt, auch hier das Thema, das in immer neuen Variationen behandelt wird. Und auch der praktische Zweck, dem die Geschichten dienen, ist in beiden Fällen der gleiche. Es wird in den Einleitungen der Mahābhārata-Erzählungen sogar ausdrücklich betont, daß sie bestimmt sind, trauernde Hinterbliebene von ihrem Kummer zu befreien; siehe VII, 2025:

*tad aham sampravakṣyāmi mrtyoh prabhavam uttamam |
tatas tvam mokṣyase duḥkhāt snehabandhanasamśrayāt ||*

und Mbh. XII, 907ff.:

*mahābhāgyam purā rājñām kīrtymānam mayā śrnu |
yathāvadhānam nrpate tato duḥkham prahāsyasi ||
etān mahānubhāvāms tvam śrutvaiva prthivīpatīn |
śamam ānaya samtāpam śrnu vistaraśaś ca me ||*

Das ākhyāna von der Erschaffung der Todesgöttin wird daher auch als *śokaghna* (VII, 2026), *putraśokāpaha* (2039) bezeichnet, und zum Schluß heißt es (2128):

*punyam yaśasyam svargyam ca dhanyam āyuṣyam eva ca |
asyetihāsasya sadā śravaṇam śravaṇam tathā ||*

Endlich zeigt sich auch in der Erzählungstechnik, in den Ausdrücken und Bildern, eine Reihe von Übereinstimmungen. Die Art der Rahmenerzählung ist in den epischen Legenden die gleiche wie im Ghatajātaka oder Dasarathajātaka: Personen der Heldensage treten auf, um die Sprüche über den Tod zu verkünden oder durch sie belehrt zu werden. Stereotyp ist in den Jātakas der Schluß. Nachdem der Trauernde die Rede des

parvan, und daß alles, was in Adhyāya 9 enthalten ist, sich, größtenteils sogar wörtlich, auch im Viśokaparvan findet: Sañjaya ermahnt zuerst den Dhṛtarāṣṭra, die Toten zu bestatten (9, 249—252 = 1, 4—9); Dhṛtarāṣṭra fällt, von Kummer überwältigt, ohnmächtig zu Boden (9, 253 = 1, 10), worauf Vidura ihm Trost zuspricht (9, 254—268 = 2, 46—65). Diese Wiederholungen bleiben meiner Ansicht nach bei der Annahme eines einzigen ursprünglichen Dichters völlig unerklärlich. Sicherlich kann es auch dem größten Dichter passieren, daß er gelegentlich einmal dasselbe sagt, besonders in einem so umfangreichen Werke wie es das Mahābhārata ist, aber keinem vernünftigen Menschen ist es doch zuzutrauen, daß er ohne jeglichen Grund eine Geschichte, die er eben erzählt hat, weniger als 200 Ślokas später mit genau den gleichen Worten noch einmal erzählen sollte.

¹⁾ Ich verweise auf die Inhaltsangaben in H. Jacobis Mahābhārata. Der Inhalt des Śoḍaśarājakiya ist gewissermaßen zusammengefaßt in einer Gāthā, die sich in der längeren Rezension des Ghatajātaka im Petavatthu (II, 6, 11) findet:

*mahaddhanā mahābhogū ratīhavanto pi khattiyā |
pahūtadhanadhaññāse te pi no ajarāmarū ||*

Weisen gehört hat, gesteht er regelmäßig, daß er nun von seinem Kummer geheilt sei:

*so 'ham abbūlhasallo 'smi vītasoko anāvilo |
na socāmi na rodāmi tava sutvāna māṇava¹⁾ ||*

Ebenso im Mahābhārata. Da spricht Akampana zum Schluß (VII, 2126):

*vya petaśokah pṛito 'smi bhagavann r̥ṣisattama |
śruīvetihāsam tvattas tu kṛtārtha 'smi abhivādaye ||*

Und Śrījaya erklärt (VII, 2454):

*etac chrutvā mahābāho dhanyam ākhyānam uttamam |
rājarśinām purāṇānām ya�vanām daksināvatām ||
vismayena hate śoke tamasivārkatejasā |
vipāpmāsmi avyathopeto brūhi kim karavāny aham ||*

Ganze Versviertel haben den gleichen Wortlaut im Sanskrit wie im Pali. Im Ghatajātaka (454) redet Rohineyya den trauernden Kaṇha an (G. 1):

uṭṭhehi Kaṇha kiṁ sesi ko attho supinena te |

Ebenso beginnt Vidura seine Trostreden an den Yudhiṣṭhira mit den Worten (Mbh. XI, 47):

uttisṭha rājan kiṁ śeṣe dhārayātmānam ātmanā |

und (Mbh. XI, 255):

uttisṭha rājan kiṁ śeṣe mā śuco Bharatarṣabha |

Wir haben hier eine jener formelhaften Wendungen vor uns, die schon zum Rüstzeug der alten Gāthā-Dichter gehörten und von der späteren Epik übernommen wurden. In den Gāthās findet sich derselbe Pāda, nur leicht nach den Umständen verändert, noch Jāt. 311, 1:

uṭṭhehi cora kiṁ sesi ko attho supinena te |

und Jāt. 455, 11:

uṭṭhehi amma kiṁ sesi āgato ty āham atrajo²⁾ |

Im Ghatajātaka (355) erklärt Ghata dem König Vaṇka, warum er nicht betrübt sei (G. 2):

*nābbhatītaharo soko nānāgatasukhāvaho |
tasmā Vaṇka na socāmi n' atthi soke dutiyyatā*

¹⁾ Jāt. 352, 7; 449, 10; 454, 14, und mit der durch die abweichende Erzählung bedingten Variation Vāsava für māṇava, 372, 7 und 410, 9.

²⁾ Vgl. auch die ähnlichen Wendungen in Mbh. IV, 516:

uttisṭhottisṭha kiṁ śeṣe Bhimasena yathā mṛtaḥ |

Mbh. XI, 756:

uttisṭhottisṭha Gāndhāri mā ca śoke manah kṛthāḥ |

Mbh. I, 6563:

*uttisṭhottisṭha bhadram te na tvam arhasy arimdama |
moham nrpatiśārdūla gantum āviṣkṛtaḥ kṣitau ||*

Mbh. V, 4501:

uttisṭha he kāpuruṣa mā śesvaivam parājitaḥ |

Der letzte Pāda kehrt in der Frage des Sañjaya an den trauernden Dhṛtarāṣṭra wieder (Mbh. XI, 6):

kim śocasi mahārāja nāsti śoke sahāyatā |

Offenbar war sowohl diese wie die vorher besprochene Formel auch Vālmiki bekannt. Er hat beide vereinigt in einem Satze der Rede, mit der Kausalyā den Daśaratha aufzurichten sucht, als er im Schmerz über Rāmas Verbannung zusammenbricht (R. II, 57, 30):

uttiṣṭha sukṛtam te 'stu śoke na syāt sahāyatā¹⁾ |

Im Uragajātaka (354) entgegnet die Mutter dem Sakka, der sich wundert, daß sie keine Tränen über den Tod ihres Sohnes vergieße (G. 3):

anavhāto tato āgā ananuññāto ito gato |

yathāgato tathā gato tattha kā paridevanā ||

Dieselben Gedanken kleidet der Verfasser des Viśokaparvan in die Worte (Mbh. XI, 58):

adarśanād āpatitāḥ punaś cādarśanam gatāḥ |

naite tava na teṣām tvaṁ tatra kā paridevanā ||

Der Versschluß *tatra kā paridevanā* findet sich in der Trostrede des Vidura noch dreimal; Mbh. XI, 51 = 256:

abhāvādīni bhūtāni bhāvamadhyāni Bhārata |

abhāvanidhanāny eva tatra kā paridevanā²⁾ ||

Mbh. XI, 55 = 261:

ekasārthaprayātānām sarvesām tatra gāminām |

yasya kālah prayāty agre tatra kā paridevanā ||

und Mbh. XI, 57 = 264:

sarve svādhyāyavanto hi³⁾ sarve ca caritavratāḥ |

sarve cābhimukhāḥ kṣīṇāḥ tatra kā paridevanā ||

Er begegnet aber auch sonst öfter im Epos und in der Spruchdichtung, z. B. Mbh. II, 1706, 1708, 1710; XII, 907; Yājñav. III, 9; Hitop. IV, 74⁴⁾ usw.

Wiederholt kommt in den Jātakas eine Gāthā vor, in der der weise Tröster einem Manne verglichen wird, der durch Besprengen mit Wasser einen Brand löscht (Jāt. 352, 5; 372, 5; 410, 7; 449, 8; 454, 12):

ādittam vata mām santam ghatasittam va pāvakam |

vārinā viya osīñcam sabbam nibbāpaye daram ||

¹⁾ In der Bengali-Rezension (57, 28) ist der Vers ganz verändert. Die Ausgabe der Nirṇayasāgara Press drückt fälschlich: *śokena syāt sahāyatā*. Ein weiteres Beispiel der ersten Formel bietet die Bengali-Rezension in II, 81, 10:

rājann uttiṣṭha kim śeṣe Bharato 'ham upāgataḥ |

²⁾ In der Bhagavadgītā II, 28 (= Mbh. VI, 906):

avyaktādīni bhūtāni vyaktamadhyāni Bhārata |

avyaktanidhanāny eva tatra kā paridevanā ||

³⁾ An der zweiten Stelle lautet der erste Pāda *sarve vedavidāḥ śūrāḥ*.

⁴⁾ Die Lesart *dhīra* für *tatra* ist sicherlich sekundär.

‘Mich, der ich wirklich brannte wie mit Ghee beträufeltes Feuer, gleichsam mit Wasser besprengend, löschest du aus allen Schmerz.’

Dasselbe Bild, teilweise sogar dieselben Worte, verwendet der Dichter im Viśokaparvan (Mbh. XI, 241):

*putraśokam samutpannam hutāśam jvalitam yathā |
prajñāmbhasā mahābhāga nirvāpaya sadā mama ||*

‘Den-Schmerz um den Sohn, der ausgebrochen ist wie loderndes Feuer. lösche mir immerdar aus mit dem Wasser der Weisheit, du Trefflicher.’

Meiner Ansicht nach zeigen alle diese Übereinstimmungen aufs deutlichste, daß zwischen den *śokāpanodanas*, die uns in den Jātakas vorliegen, und denen, die uns im Epos erhalten sind, ein Zusammenhang besteht, und da wir in anderen Fällen den bestimmten Nachweis führen können, daß die im Epos überlieferten Ākhyānas jünger sind als die Gāthās. so dürfen wir, wie ich glaube, das gleiche Verhältnis unbedenklich auch hier annehmen: den Verfassern der epischen *śokāpanodanas* waren, wenn auch vielleicht nicht dieselben, so doch ähnliche Erzählungen wie die in die Jātaka-Sammlung aufgenommenen bekannt, und sie haben die Gedanken, die Einkleidung, den Formelschatz, die sie in den älteren Dichtungen voraufgefunden, sich angeeignet und in mehr oder minder freier Weise umgestaltet.

Ich habe oben auch eine Stelle aus dem Rāmāyaṇa angeführt, in der augenscheinlich zwei jener von den Gāthā-Dichtern geprägten Formeln benutzt sind. Schon bei einer früheren Gelegenheit¹⁾ habe ich ferner zu beweisen gesucht, daß Vālmiki eine Gāthā aus der alten Trostrede des Rāma direkt in die große Rede, die er seinen Helden beim Tode des Daśaratha halten läßt, übernommen hat. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie eng sich einige andere Strophen dieser Rede im Gedanken und im Ausdruck mit den Gāthās des Ananusociyajātaka (32S) berühren.

Im Ananusociyajātaka belehrt der Asket die umstehende Menge (G. 2—4):

*tan tañ ce anusoceyya yam yam tassa na rījati !
attānam anusoceyya sadā maccuvrasam gatam 2
na h'era tiṭṭham²⁾ nāśinam na sayānam na pāddlagum
yāra pāli nimisati tatrāpi sarati-bhayo || 3
tatth' attani rata-pṛiddhe vinābkāre asay:say
sesam sesam dayitabbam vītam ananusociyam²⁾ 4*

‘Wenn man allem nachtrauern wollte, was einem verloren gegangen ist, müßte man die eigene Person betrauern, die stets in der Gewalt des Todes steht.’

‘Denn nicht den Stehenden, nicht den Sitzenden, nicht den Liegenden, auch nicht den Wandernden (verschont der Tod); während man wacht, (während) man schläft, auch da schleicht das Alter herbei.’

‘Da also die eigene Person, ach! dahingeht¹⁾, (und) die Trennung unzweifelhaft ist, soll man alles, was zurückbleibt, lieben, nicht (aber) dem Dahingegangenen nachtrauern.’

Diesen Gāthās entsprechen zum Teil wörtlich die Verse II, 105, 21; 22 im Rāmāyaṇa:

*ātmānam anuśoca tvam kim anyam anuśocasi |
āyus tu hīyate yasya sthitasyātha gatasya ca ||
sahaiva mṛtyur vrajati saha mṛtyur niśidati |
gatrā sudīrgham adhvānam saha mṛtyur nivartate ||*

‘Die eigene Person betrauere du. Was trauerst du einem andern nach, (du), dessen Leben dahinswindet, wenn du stehst und wenn du gehst?’

‘Mit geht der Tod, mit setzt der Tod sich nieder, mit kehrt der Tod von einem langen Weg zurück.’

Wie der Gāthā-Dichter das eigene Selbst *sadā maccuvasam gatam* nennt, so nennt Vālmīki die Menschen in Vers 18 *jarāmṛtyuvaśam gatāḥ*. Wie der Gāthā-Dichter von dem *vinābhāva asamsaya* spricht, so sagt auch Vālmiki, daß Gatte und Gattin, Eltern und Kinder von einander scheiden müssen: *dhruvo hy eśāṁ vinābhavah* (V. 27)²⁾. Ich sehe in diesen Übereinstimmungen einen neuen Beweis dafür, daß auch Vālmīki die alte Gāthā-Poesie gekannt und benutzt hat.

Das Würfelspiel im alten Indien.

Die Bedeutung des Würfelspieles.

Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen, denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab. In der nachvedischen Zeit hat der Rennsport aufgehört, eine Rolle zu spielen. Das Würfelspiel

¹⁾ Ich fasse Pali *-pphaddha* als Vertreter von sk. *prādhva*.

²⁾ In V. 15 spricht Vālmīki von dem Menschen, der *anīśvara* dem Tode unterworfen sei. Der gleiche Ausdruck (*anissara*) findet sich, auf alle Geschöpfe angewandt, in Gāthā 2 des Matarodanajātaka (317). G. 4 des Migapotakajātaka (372):

*roditena have brahme mato peto samuṭṭhahe |
sabbe saṃgamma rodāma aññamaññassa niṭṭake ||*

stimmt dem Inhalte nach überein mit Rām. II, 85, 18 (Gorr.):

*śocato rudatas caiva yadi nāma mṛtaḥ punaḥ |
saṃjīvēt svajanah kaścid anuśocema sarvaśah ||*

Da diese Strophe aber nur in der Bengali-Rezension erscheint, so ist sie vielleicht erst später eingeschoben.

aber hat noch immer nicht seine Anziehungskraft verloren; im Gegenteil, es tritt uns im Epos als die vornehmste Unterhaltung des Adels, als das eigentliche Spiel der Könige entgegen, und daß es auch in den Kreisen des Volkes mit Eifer betrieben wurde, zeigen die Dharmaśāstras mit ihren Vorschriften über Spielhäuser und Spielschulden. Das gleiche war auch im späteren Mittelalter der Fall; ich brauche nur an die bekannten Schilderungen im *Mṛcchakaṭika* und im *Daśakumāracarita* zu erinnern. Und ausgestorben ist das Spiel in Indien selbst heute noch nicht, wenn es auch die Bedeutung, die es einst für das Volksleben hatte, nicht mehr besitzt.

Eine genaue Kenntnis des alten Spieles würde uns so manche Stelle in den vedischen und epischen Texten, die uns jetzt dunkel ist, verständlich machen; bis vor kurzem aber war es kaum gelungen, etwas Sichereres zu ermitteln. Roth mußte am Schlusse seines Aufsatzes 'Vom Baum Vibhidaka'¹⁾ bekennen: 'Wie Gang und Zweck des Spieles war, das weiß niemand zu sagen.' Wenn ich es trotzdem wage, die schwierige Frage hier zu behandeln, so geschieht es deshalb, weil in letzter Zeit allerlei Texte veröffentlicht sind, die geeignet erscheinen, in das Dunkel, das über dem Würfelspiel liegt, Licht zu bringen. Ich glaube, daß es mit ihrer Hilfe in der Tat möglich ist, wenigstens in einigen Punkten Klarheit zu schaffen. Manches bleibt aber auch so noch unerklärt, ja, das neue Material bringt zum Teil sogar neue Schwierigkeiten mit sich, die ich wenigstens nicht zu lösen vermag. Ich kann daher selber diesen Aufsatz nur als einen ersten bescheidenen Versuch auf einem Gebiete, das bisher eine zusammenhängende Darstellung überhaupt nicht erfahrén hat, bezeichnen.

Das Vidhurapanḍitajātaka.

Die Stelle, von der ich bei der Untersuchung des Würfelspieles ausgehen möchte, weil sie die ausführlichste Beschreibung des Spieles, wenn auch nicht in seiner ältesten Form, enthält, findet sich im *Vidhurapanḍitajātaka* (545). Dort wird erzählt, wie der Yakṣa Punṇaka den König der Kurus zum Spiel herausfordert. Er schildert zunächst den wunderbaren Edelstein, den er als Einsatz bieten kann; dann fährt die Erzählung fort wie folgt (VI, 280, 1ff.):

Als Punṇaka so gesprochen hatte, sagte er: 'Mahārāja, ich werde, wenn ich im Spiel besiegt werden sollte, diesen kostbaren Edelstein dahingeben; was wirst du aber geben?' 'Mein Lieber, außer meiner Person und meinem weißen Sonnenschirm soll alles, was mein ist, mein Einsatz sein.' 'Dann, o Herr, verliere keine Zeit mehr. Ich bin von fernher gekommen. Laß den Spielkreis fertig machen.' Der König ließ es den Ministern sagen. Die machten schnell den Spielsaal fertig, richteten für den König einen trefflichen Makaci-Teppich und auch für die übrigen Könige Sitze her, machten

¹⁾ *Gurupūjākaumudi*, S. 4.

auch für Puṇṇaka einen passenden Sitz und benachrichtigten dann den König, daß es Zeit wäre. Da redete Puṇṇaka den König mit der Gāthā an:

‘Tritt heran an den herbeigekommenen¹⁾ Preis, o König; solch herrlichen Edelstein besitzest du nicht. In rechtmäßiger Weise wollen wir besiegt werden, nicht durch Gewalt, und wenn du besiegt werden solltest, zahle uns schnell (*den Gewinn*) aus²⁾.’ 89.

Da sagte der König zu ihm: ‘Fürchte dich nicht vor mir, junger Mann, weil ich der König bin; nur auf rechtmäßige Weise, nicht durch Gewalt werden wir siegen oder verlieren.’ Als Puṇṇaka das hörte, sprach er, indem er die Könige zu Zeugen dafür anrief, daß sie nur auf rechtmäßige Weise siegen oder verlieren wollten, die Gāthā:

‘Erhabener Fürst der Pañcālas³⁾, Sūrasena, Macchas und Maddas mit-samt den Kekakas⁴⁾; die sollen sehen, daß unser Kampf ohne Betrug vor sich gehe, daß man uns nichts tue in der Versammlung⁵⁾.’ 90.

¹⁾ Der Kommentator faßt die Worte *upāgatam rāja upehi lakkham* als zwei Sätze auf: *mahārāja jūtasālāya kammam upāgatam* (Ausgabe: *upagatam*) *nīlhitam | . . . upehi lakkham akkhehi kilanatthānam upagaccha*. Allein seine Erklärung ist sicherlich unrichtig. *Upāgatam* kann unmöglich den angegebenen Sinn haben; es gehört zu *lakkham*, und dies ist nicht der Spielplatz, sondern, worauf auch die unmittelbar folgenden Worte *n'etādisam maṇiratanam tav' atthi* weisen, der ‘ausgesetzte Preis’, der ‘Einsatz’. In dieser Bedeutung erscheint das Wort in Rv. II, 12, 4: *śvaghnīva yó jīgvām lakṣām ādad aryāḥ puṣṭāni sá janāsa īndrah*. Im späteren Sanskrit scheint das Wort nur noch in dem Kompositum *labdhalaṅka* vorzukommen, dessen Grundbedeutung aber verblaßt ist. Es heißt im Mahābhārata und bei Manu kaum mehr als ‘bewährt, erprobt’; höchstens Mbh. IV, 13, 17, wo Ringer das Beiwort *asakṛllabdhalaṅkāḥ* erhalten, tritt noch die alte Bedeutung zutage. Für *lakṣa* findet sich in der nachvedischen Literatur in der gleichen Bedeutung auch *lakṣya*.

²⁾ Pali *avākaroti* fasse ich als Äquivalent von sk. *apākaroti*, das in Verbindung mit *r̥na* oft die Bedeutung ‘bezahlen’ hat. Auch in der Gāthā ist offenbar ein Akkusativ wie *jitam* zu ergänzen.

³⁾ Fausboll liest, dem Kommentar folgend, *Pañcāla paccuggata*. Die Worte sind aber in *Pañcālapacc uggata* zu zerlegen und *Pañcālapacc* ist aus *Pañcālapaty* entstanden. *Uggata* findet sich als Attribut zu einem Königsnamen auch Jāt. 522,² (*Kāliṅgarājā pana uggato ayam*) und 37 (*Kāliṅgarājassa ca uggatassa*).

⁴⁾ Die vier ersten dieser Namen würden im Sanskrit Pañcāla oder Pāñcāla, Sūrasena, Matsya und Madra lauten. Die Kekakas werden auch in G. 26 des Samkiccajātaka (530) und zusammen mit den Pañcālas und Kurus in G. 1 des Kāmanita-jātaka (228) erwähnt. Sie sind natürlich dieselben wie die im Mahābhārata und Rāmāyaṇa oft genannten Kekayas, Kaikayas oder Kaikeyas. Die Gāthā des Samkiccajātaka gestattet aber noch einen weiteren Schluß. Sie lautet:

*atikāyo mahissāso Ajjuno Kekakādhipo |
sahassabāhu ucchinno isim āsajja Gotamam ||*

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß dieser tausendarmige Ajjuna, der König der Kekakas, der den Ṛṣi Gotama ermordete, identisch ist mit dem berühmten Brahmanenfeinde Arjuna Kārtavīrya, dem tausendarmigen König der Haihayas. Dann sind aber auch trotz aller lautlichen Schwierigkeiten die Kekakas oder Kekayas identisch mit den Haihayas. Für diese Identifizierung sprechen auch noch andere Momente, auf die ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen gedenke.

⁵⁾ Der letzte Pāda lautet im Texte *na no sabhāyam na karoti kiñci*; der Kom-

Darauf trat der König, von einhundert Königen umgeben, mit Puṇṇaka in den Spielsaal ein. Alle ließen sich auf den ihnen zukommenden Sitzen nieder. Auf ein silbernes Brett legten sie goldene Würfel. Puṇṇaka, der es eilig hatte, sagte: 'Mahārāja, bei den Würfeln gibt es vierundzwanzig sogenannte *āyas*, *māli*¹⁾, *sāvata*, *bahula*, *santi*²⁾, *bhadrā* usw. Wähle dir von diesen einen *āya*, der dir gefällt.' 'Gut', sagte der König und wählte *bahula*; Puṇṇaka wählte *sāvata*. Darauf sagte der König zu ihm: 'Nun denn, mein lieber junger Freund, wirf die Würfel.' 'Mahārāja, ich bin nicht zuerst an der Reihe, wirf du.' 'Gut', sagte der König und willigte ein. Nun hatte er aber eine Schutzgottheit, die in seiner drittletzten Existenz seine Mutter gewesen war. Durch deren Zaubermacht pflegte der König im Spiele zu siegen. Sie befand sich in der Nähe. Der König dachte fest an die Göttin und ließ, das Spiellied singend, folgende Gāthā vernehmen³⁾:

'Alle Flüsse gehen in Krümmungen, alle Bäume bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde, wenn sie einen Verführer finden⁴⁾.' 1.

,O Göttin nimm mich wahr und sei gnädig⁵⁾ ' 2.

mentar liest *karonti* für *karoti*. Ich bin nicht sicher, ob ich mit meiner Übersetzung das Richtige getroffen habe; die Erklärung des Kommentars aber scheint mir mit dem Texte ganz unvereinbar zu sein.

¹⁾ So lesen die singhalesischen Handschriften; die birmanischen haben *mālikam*.

²⁾ Das Komma vor *santi* in Fausbölls Text ist zu tilgen.

³⁾ Die folgenden Verse finden sich nur in einer birmanischen Handschrift und sind stark verderbt. Sie machen aber durchaus den Eindruck echter alter Gāthās.

⁴⁾ Die Gāthā findet sich in teilweise besserer Lesart auch im Kuṇālajātaka (536, G. 18) und in der Prosaerzählung des Aṇḍabhūtajātaka (62). Für *vāñkanadī* steht im Aṇḍabhūtaj. *vāñkagatā*, im Kuṇālaj. in den singhalesischen Handschriften *vāñkagatī*, offenbar die beste Lesart, und *ōgata*, während die birmanischen Handschriften auch hier *vāñkanatī* (für *ōnādī*) bieten. Im zweiten Pāda ist nach den beiden anderen Stellen *kathā vanāmayā* in *kaṭṭhamayā vanā*, im vierten Pāda *nivādake* in *nivātake* zu verbessern. Dagegen verdient die Lesart unserer Gāthā *labbhāmāne* den Vorzug vor dem *labhamānā* der singhalesischen Handschriften in den beiden anderen Jātakas; die birmanischen Handschriften lesen auch im Kuṇālaj. *labbhāmāne* (für *labbhāmāne*). Was das Wort *nivātake* betrifft, so hat Pischel, Philologische Abhandlungen, Martin Hertz dargebracht, S. 75, mit Rücksicht auf den Vers im Milinda-pañha (S. 205f.):

sace labhetha khaṇam vā raho vā
nimantakam vā pi labhetha tādisam |
sabbā pi itthiyō kareyyu pāpam
aññam aladdhā pīṭhasappinā saddhim ||

vorgeschlagen, dafür *nimantake* zu lesen. Jener Vers kommt aber ebenfalls im Kuṇālaj. vor (G. 19), und hier steht für *nimantakam* gerade wieder *nivātakam*. Da auch der Kommentar *nivātakā* im Kuṇālaj. durch *raho mantanake paribhedake* erklärt, so dürfen wir daraus wohl folgern, daß *nivātaka* ein Synonym von *nimantaka*, Verführer, ist.

⁵⁾ Dieser Vers ist offenbar völlig verderbt. Sicher ist nur, daß für *patiññā* *patiññā* zu lesen ist.

Das Würfelspiel im alten Indien

„Der aus Gold verfertigte Würfel¹⁾), der vierkantige, acht Fingerbreiten lange²⁾, glänzt inmitten der Versammlung³⁾). Sei du, (o Würfel), alle Wünsche gewährend.“ 3.

„O Göttin, verleih mir Sieg. Sieh, wie wenig Glück ich habe. Ein Mensch, der sich des Mitgefühls der Mutter erfreut⁴⁾, schaut immer das Gute.“ 4.

„Ein Achter⁵⁾ heißt *mālīka*, und ein Sechser gilt als *sāvāṭa*⁶⁾). Ein Vierer ist als *bahula* zu bezeichnen, der aus der Verbindung zweier Verwandter bestehende als *bhadraka*⁷⁾.“ 5.

„Und vierundzwanzig *āyas* sind von dem trefflichen Weisen erklärt worden⁸⁾): *mālīka*, die beiden *kākas*, *sāvāṭa*, *maṇḍakā*, *ravi*, *bahula*, *nemi*, *sāṅghatta*, *santi*, *bhadrā* und *tittirā*⁹⁾.“ 6.

Nachdem der König so das Spiellied gesungen und die Würfel in der Hand durcheinandergerollt hatte, warf er sie in die Luft. Durch Punṇakas Zaubermacht fielen die Würfel zu Ungunsten des Königs. Infolge seiner großen Geschicklichkeit in der Kunst des Spieles erkannte der König, daß die Würfel zu seinen Ungunsten fielen. Er fing daher die Würfel auf, indem er sie in der Luft zusammen ergriff, und warf sie wiederum in die Höhe. Auch das zweite Mal fielen sie zu seinen Ungunsten. Er erkannte es und sang sie in derselben Weise auf. Da überlegte Punṇaka: „Dieser König singt die fallenden Würfel, sie zusammen ergreifend, auf, obwohl er mit einem Yakṣa wie mir spielt. Wie kommt denn das?“ Er sah ein, daß es die Zaubermacht der Schutzgöttin des Königs sei, und mit weit geöffneten Augen blickte er jene wie im Zorne an. Erschreckt floh sie davon und noch, als sie den Gipfel des Cakravālagebirges erreicht hatte, stand sie zitternd da. Als der König nun zum dritten Male die Würfel geworfen hatte, erkannte er zwar, daß sie zu seinen Ungunsten fielen, aber infolge der Zaubermacht des Punṇaka konnte er nicht die Hand ausstrecken und sie auffangen. Sie fielen zu Ungunsten des Königs nieder. Darauf warf Punṇaka die Würfel; sie fielen zu seinen Gunsten. Als er nun sah, daß er jenen besiegt hatte, da knackte er mit den Fingern und rief dreimal laut:

1) Auffällig ist, daß *pāsa* hier Neutr. ist.

2) Anstatt *caturām samathāṅguli* ist *caturām samathāṅgulā* zu lesen, wofür man im späteren Pali *caturassam atthāṅgulā* sagen würde. Zu *caturāmśa* vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 74.

3) Lit., *Parīśāmajjhe*.

4) Das muß nach dem ganzen Zusammenhange der Sinn von *mātānukampiko*

5) *Parīśāmājja* ist *mātānukampito* zu lesen.

6) Lit., *anbhakām*.

7) Lit., nicht *viratā*, wie die Handschrift hat, ist, wie wir sehen werden, die Form.

8) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

9) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

10) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

11) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

12) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

13) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

14) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

15) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

16) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

17) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

18) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

19) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

20) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

21) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

22) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

23) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

24) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

25) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

26) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

27) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

28) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

29) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

30) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

31) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

32) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

33) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

34) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

35) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

36) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

37) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

38) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

39) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

40) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

41) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

42) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

43) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

44) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

45) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

46) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

47) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

48) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

49) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

50) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

51) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

52) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

53) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

54) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

55) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

56) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

57) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

58) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

59) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

60) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

61) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

62) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

63) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

64) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

65) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

66) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

67) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

68) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

69) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

70) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

71) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

72) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

73) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

74) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

75) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

76) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

77) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

78) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

79) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

80) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

81) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

82) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

83) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

84) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

85) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

86) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

87) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

88) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

89) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

90) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

91) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

92) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

93) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

94) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

95) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

96) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

97) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

98) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

99) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

100) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

101) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

102) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

103) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

104) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

105) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

106) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

107) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

108) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

109) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

110) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

111) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

112) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

113) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

114) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

115) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

116) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

117) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

118) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

119) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

120) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

121) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

122) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

123) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

124) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

125) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

126) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

127) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

128) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

129) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

130) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

131) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

132) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

133) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

134) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

135) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

136) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

137) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

138) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

139) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

140) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

141) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

142) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

143) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

144) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

145) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

146) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

147) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

148) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

149) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

150) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

151) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

152) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

153) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

154) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

155) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

156) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

157) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

158) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

159) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

160) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

161) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

162) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

163) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

164) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

165) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

166) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

167) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

168) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

169) Lit., *abhanḍika* *bhadrakām*.

‘Ich habe gesiegt, ich habe gesiegt!’ Dieser Ruf drang durch ganz Jambudvīpa. Zur Erklärung dieser Sache sagte der Meister:

Sie traten ein, vom Würfelrausche berauscht, der König der Kurus und Punṇaka, der Yakṣa. Der König erlangte würfeln *kali*, *kaṭa* (*kṛta*) erlangte Punṇaka, der Yakṣa. 91.

Die beiden waren dort beim Spiele zusammengekommen¹⁾ in Gegenwart der Könige und inmitten der Freunde. Der Yakṣa besiegte den an Macht Stärksten unter den Männern. Da erhob sich ein lärmendes Geschrei. 92.

Das Jātaka und das Mahābhārata.

Jeder Leser dieses Abschnittes wird sofort an die bekannten beiden Würfelszenen des Mahābhārata, speziell an die des Sabhāparvan, erinnert werden. Das Bild der *jūtasālā* des Kurukönigs mit den Scharen von Fürsten, die mit gespannter Aufmerksamkeit dem Spiele des Königs und des Yakṣa folgen, entspricht genau der *sabhā* des Duryodhana bei dem großen Kampfe des Śakuni mit Yudhiṣṭhira, wie sie im Mahābhārata, II, 60, 1 ff., geschildert wird. Selbst einzelne Wendungen sind in den Gāthās und im Epos identisch. G. 91 heißt es von den beiden Spielern: *te pārisum akkhamadena mattā*. Den Ausdruck ‘vom Spiel- oder Würfelrausche berauscht’ kennt auch das Epos; er erscheint hier ebenso wie in der Gāthā in Triṣṭubhstrophēn im Ausgang des Pāda. Mbh. II, 67, 4 berichtet der Bote der Draupadī:

Yudhiṣṭhīro dyūtamadena matto Duryodhano Draupadi tvām ajaiṣit |
und sie erwiderst (5):

mūḍho rājā dyūtamadena matto hy abhūn nānyat kaitavam asya kimicit.
Im Sloka wird er dem Metrum zuliebe leise verändert; Mbh. III, 59, 10 wird von Nala gesagt:

tam akṣamadasaṁmattaṁ suhṛdām na tu kaścana |
nirāraṇe 'bhavac chakto dīvyamānam arimādamam ||

Wie Punṇaka vor dem Spiele betont, daß es ohne Betrug vor sich gehen solle (G. 89, 90): *dhammena jiyyāma asāhasena* und *passantu no te asaṭhena yuddhaṁ*, so dringt auch Yudhiṣṭhira, Mbh. II, 59, 10. 11, auf ‘fair play’:

dharmaṇa tu jayo yuddhe tatparam na tu devanam |
ajihmam aśaṭham yuddham etat satpuruṣavrataṁ |

Es sind das Übereinstimmungen, die sich aus den engen Beziehungen der Epik zur Gāthā-Poesie erklären.

Die Apsaras und das Würfelspiel.

Von besonderem Interesse ist die Rolle, die die Göttin in der Erzählung spielt. Aus allem, was wir von ihr erfahren, geht hervor, daß wir

¹⁾ Ich habe Fausbølls Konjektur *saṁgatā* für *saṁgate* angenommen.

sie uns als eine Elfe oder Apsaras denken müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst im Texte nicht vorkommt. Das Jātaka benutzt hier eine Vorstellung, die auch der vedischen Zeit geläufig war. Nach dem Atharvaveda erfreute sich das Würfelspiel der ganz besonderen Gunst des Apsaras. Die Apsaras sind *akṣakāmā*, die Würfel liebend (Av. II, 2, 5), *sādhudevīnī*, gut spielend (Av. IV, 38, 1. 2); sie haben ihre Freude an den Würfeln (*yā akṣeṇu pramōdante*; Av. IV, 38, 4); sie versehen des Spielers Hände mit *ghṛta* und bringen den Gegner in seine Gewalt (Av. VII, 114, 3). Zwei Lieder sind speziell an sie gerichtet, VI, 118 und IV, 38, 1—4. In dem ersten werden zwei Apsaras angefleht, die Betrügereien, die beim Würfelspiele vorgekommen sind, zu verzeihen. Das zweite wendet sich an eine Apsaras mit der Bitte, im Spiele beizustehen und ist eine, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Inhalte nach genaue Parallele zu dem Liede, das im Jātaka der König vor Beginn des Spieles singt. Weshalb die Apsaras beim Spiele Hilfe leisten kann und in welcher Weise sie es tut, geht aus der Jātaka-Erzählung nicht deutlich hervor; hier wird nur gesagt, daß der König durch ihre Zaubermacht zu siegen pflegte und daß sie auch diesmal in der Nähe stand und wenigstens das Unglück abwehrte, bis sie durch den Zornesblick des Yakṣa erschreckt das Weite suchte. Vielleicht waren schon dem Erzähler selbst die Anschauungen, die hier zugrunde liegen, nicht mehr ganz klar. Das Atharvalied IV, 38 spricht sich über die *māyā* der Apsaras (V. 3) deutlicher aus. Dort heißt es, daß sie mit den *ayas* tanzt (V. 3), daß sie die *kṛta*-Würfe in dem *glaḥa* macht (V. 1) oder faßt (V. 2) oder den *kṛta*-Wurf aus dem *glaḥa* nimmt (V. 3)¹⁾. Man dachte sich also die Apsaras offenbar als in der Luft tanzend und mit unsichtbaren Händen die Würfel, während sie in der Luft schwebten, so wendend, daß sie zum Glücke für den begünstigten Spieler fielen.

Die Frauen und das Würfelspiel.

Das Spiellied im Jātaka ist indessen nicht ganz einheitlich. Der erste Vers ist allerdings auch ein Zauberspruch, der beim Würfelspiele verwendet wurde; er hat aber mit dem Glauben an die Hilfe der Apsaras nichts zu tun, sondern hängt mit einer ganz anderen Anschauung zusammen, wie das Andabhbūtajātaka (62) zeigt. Dort wird von einem Könige erzählt, der mit seinem Purohita zu spielen pflegte und dabei stets gewann, weil er beim Würfeln jene Gāthā sang. Um sich vor gänzlicher Verarmung zu schützen, nimmt der Purohita eine schwangere arme Frau, von der er weiß, daß sie ein Mädchen gebären wird, in sein Haus, und als das Kind geboren ist, läßt er es aufziehen, ohne daß es jemals einen Mann außer ihm selbst zu sehen bekommt. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht er sich zu ihrem Herrn. Nun beginnt er wieder mit dem Könige in alter Weise zu

¹⁾ Auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke wird später näher eingegangen.

spielen, und sobald dieser seine Gāthā gesungen hat, sagt er: 'außer meinem Mädechen', und gewinnt, da nun der Zauberspruch des Königs seine Macht verloren hat. Der König erkennt, daß sich in dem Hause des Purohita eine nur einem einzigen Manne ergebene Frau befinden müsse, und beschließt, sie verführen zu lassen. Mit Hilfe eines jungen Burschen erreicht er seine Absicht, und sobald das geschehen, verliert der Purohita wieder im Würfelspiel.

Wir haben hier also die Vorstellung, daß ein treues Weib dem Gatten unfehlbar Glück im Spiele bringt. Die gleiche Vorstellung liegt, wie ich glaube, auch einem Verse des Nalaliedes zugrunde, der erst bei dieser Auffassung seine volle Bedeutung erhält. Mbh. III, 59, 8 heißt es:

na cakṣame tato rājā samāhrāṇam mahāmanāḥ |

Vaidarbhyāḥ prakṣamāṇāyāḥ paṇakālam amanyata ||

'Da konnte der edle König die Herausforderung (des Puṣkara) nicht länger ertragen; während die Viderbherin zusah, hielt er die Zeit des Spieles für gekommen.' Nala ist überzeugt, daß die Anwesenheit seiner treuen Gattin ihm Glück bringen werde; daß er nachher trotzdem verliert, liegt daran, daß er von Kali besessen ist.

Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, daß bei dem Würfelorakel, wie es die Pāśakakevalī beschreibt¹⁾, eine *kumārī*, d. h. ein noch nicht erwachsenes Mädechen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stelle der treuen Frau ist das Mädechen getreten, das überhaupt noch von keinem Manne weiß²⁾. Dafür, daß die *kumārī* eine Vertreterin der Durgā ist, wie Weber³⁾ vermutet hat und nach ihm Schröter⁴⁾ direkt behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor.

Der Spielkreis.

Wichtiger als diese Beiträge zum altindischen Folklore sind die Aufschlüsse, die uns das Vidhurapanḍitajātaka über die Requisiten und die Technik des Spieles gewährt.

Ehe das Spiel beginnt, fordert Punṇaka den König auf, das *jūtamāṇḍala* fertig zu machen. Dieser Ausdruck, der auch im Mahābhārata und Harivamśa (*dyūtamāṇḍala*, Mbh. II, 79, 32; Har. Viṣṇup. 61, 54) vorkommt⁵⁾, und für den sich anderswo die Synonyme *kelimāṇḍala* (s. unten),

¹⁾ In der Einleitung von BA, V. 3. Schröter, Pāśakakevalī, S. 17.

²⁾ Auch im heutigen Spielerglauben findet sich Ähnliches; so erzählt Fontane in seinem Roman 'Stine' (Ges. Romane und Erzählungen XI, 242): 'Stine stand hinter Papagenos Stuhl und mußte die Versicherung anhören: "Eine reine Jungfrau bringe Glück."

³⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1859, S. 162f.; Indische Streifen, Bd. I, S. 279.

⁴⁾ A. a. O. S. XIII.

⁵⁾ Mbh. VIII, 74, 15 wird in demselben Sinne das einfache *māṇḍala* gebraucht. Nilakanṭha erklärt das Wort hier als *dyūte sārīsthāpanapatiṭam*, was sicherlich falsch ist.

jūdīlamāṇḍalī (s. unten), *dhūrlamāṇḍala* (*Yājñavalkya* II, 201) finden, ist schon von Pischel erklärt worden¹⁾. Es ist der Kreis, der vor Beginn des Spieles um die Spieler gezogen wurde und den sie nicht verlassen durften, ehe sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt hatten. *Nārada XVII, 5* sagt ausdrücklich:

asuddhaḥ kitavo nānyad āśrayed dyūtamaṇḍalam |

‘Kein Spieler soll, ehe er seine Schulden bezahlt hat, einen anderen Spielkreis betreten.’ Im *Mṛcchakaṭika* (Ausgabe von K. P. Parab, S. 57f.) zieht Māṭhura den Spielerkreis (*jūdīlamāṇḍalī*) um den Bader, der seine Spielschulden nicht bezahlen will, und dieser ruft betrübt aus: ‘Wie, ich bin durch den Spielerkreis gebunden? Verflucht! Das ist ein Brauch, über den wir Spieler uns nicht hinwegsetzen können²⁾.’ In den Jātakas wird dieser Kreis noch öfter erwähnt. Pischel hat auf das vorhin erwähnte *Āṇḍabhbūtajātaka* hingewiesen, wo von dem König erzählt wird, daß er das *jūtamaṇḍala* fertig machen ließ, ehe er mit seinem Purohita spielte (I, 293, 11). Interessanter noch ist eine Stelle aus dem *Littajātaka* (91)³⁾. Nach diesem Jātaka war der Bodhisattva einst ein Würfelspieler in Benares. Dann heißt es wörtlich (I, 379, 23): ‘Nun war da ein anderer, ein Falschspieler. Wenn der mit dem Bodhisattva spielte und der Gewinn auf seiner Seite war, so brach er den Spielerkreis nicht (*kelimandalam na bhindati*): wenn er aber verlor, so steckte er einen Würfel in den Mund und, indem er sagte: „Es ist ein Würfel verloren gegangen“, brach er den Spielerkreis und ging fort (*kelimandalam bhinditvā pakkamati*).’ Die Geschichte zeigt, daß unter gewissen Umständen wie beim Abhandenkommen eines Würfels der Spielerkreis seine bindende Kraft verlor⁴⁾. Lag aber Be-

¹⁾ Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht, S. 74f.

²⁾ Siehe Pischel a. a. O., der auf Regnaud, den ersten, der die Stelle richtig erklärt hat, verweist.

³⁾ Die Erzählung dieses Jātaka ist in verkürzter Form, aber mit ‘der Gāthā, auch in die Pāyāsi-Sage aufgenommen; siehe Leumann, Actes du sixième Congrès des Orientalistes à Leide, III², S. 485.

⁴⁾ Die Geschichte beweist meines Erachtens auch, daß in Rv. I, 92, 10: *svagh-nīra kṛtnir vija āminānd mārtasya devī jarāyanty ḍyuh*, und Rv. II, 12, 5: *sō aryāḥ puṣṭīr vija ivā mināti*, der Ausdruck *vija ā mināti* nicht, wie Roth im P. W. (unter *vij*) und Zimmer, Altind. Leben, S. 286, vermutet haben, bedeuten kann ‘er macht die Würfel (heimlich) verschwinden’. Der Spieler, der die *vij* vermindert, wird ja in I, 92, 10 ausdrücklich als *kṛtnu*, ‘den richtigen Wurf werfend’ und damit ‘gewinnend’, bezeichnet; durch das Verstecken des Würfels aber kann höchstens, wie das Jātaka zeigt, das Spiel zu Ende gebracht und so weiterer Verlust abgewendet werden.* Wegen der Parallelstelle Rv. II, 12, 4: *śraghnīra yō jīgīvāṁ lakṣām ḫdad aryāḥ puṣṭāni sā jīvāt i* *Indrah*, halte ich es für das Wahrscheinlichste, daß *vij* soviel wie *lakṣa*, also ‘Einsatz’, ist, wie schon Bollensen übersetzt (Or. und Oec. II, 464) und wie auch das Etymon PW. angibt. Wie der gewinnende Spieler einen Einsatz nach dem anderen fortbringt, so nimmt die Ugas die Tage der Menschen und Indra die Güter des Feindes fort. Für die angenommene Bedeutung von *kṛtnu* verweise ich auf die Ausführungen weiter unten.

trug vor und wurde dieser entdeckt, so wurde der Falschspieler, wie Nārada XVII, 6 vorschreibt, aus dem *dyūtamandala* herausgetrieben, nachdem man ihm einen Kranz von Würfeln um den Hals gehängt hatte.

Das Würfelbrett.

Innenhalb des Spielkreises sitzen die beiden Spieler einander gegenüber. Zwischen ihnen liegt nach der Darstellung des Jātaka ein Brett, das *phalaka*. Dieses Brett war vollkommen glatt; in G. 17 des Alambusa-jātaka (523) werden die Sehenkel eines Mädchens damit verglichen:

*anupubbā ra te ūrū nāganāsasamūpamā |
rimatīhā tuyhami sussonī akkhassa phalakam yathā ||**

Im Vidhurapanditajātaka und ebenso im Andabhbūtajātaka (I, 290, 1) ist es, weil es einem König gehört, von Silber. Seine Verwendung wird aus dem Vidhurapanditajātaka nicht ersichtlich, da dort nur erzählt wird, daß die Diener darauf die Würfel, die nachher zum Spiele gebraucht werden, niederlegen. Im Andabhbūtajātaka dagegen wird erzählt, daß der König beim Spiele die Würfel darauf wirft (*rajataphalake suvannapāsake khipati*). Es hatte also nur den Zweck, eine fest begrenzte Fläche zu schaffen, auf die die Würfel nieders fallen mußten.

Das Adhidevana.

Außer in den Jātakas vermag ich das *phalaka* im Sinne von Würfelbrett nicht nachzuweisen, doch findet sich in der Sanskritliteratur eine Reihe von Ausdrücken, für die man die gleiche Bedeutung aufgestellt hat. Der häufigste unter diesen ist *adhidevana*, das in den Petersburger Wörterbüchern durch 'Spielbrett' übersetzt wird. Das Wort erscheint zweimal im Atharvaveda:

Av. V, 31, 6: *yām te cakrūḥ sabhāyām yām cakriūr adhidévane |
akṣeṣu kṛtyām yām cakrūḥ pūnah prāti harāmi tām ||*
Av. VI, 70, 1: *yāthā māṁsām yāthā surā yāthākṣā adhidévane |
yāthā pūṁsō vr̥ṣāṇyālā striyām nihanyāte mānah |
erā te aghnye mānō 'dhi valsé nī hanyatām ||*

Es findet sich ferner mehrfach in den Ritualtexten in der Beschreibung der Würfelzeremonien beim Rājasūya und Agnyādheya (Śatapatha-brāhmaṇa V, 4, 4, 20. 22. 23; Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; XVIII, 18, 16; Baudhāyana, Śrautas. II, 8), in der Beschreibung eines Krankheitszaubers (Āpastamba, Gr̥hyas. VII, 18, 1; Hirānyakeśin, Gr̥hyas. II, 7, 2) und auch in der Schilderung der *sabbā* bei Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12. Kātyā-yana braucht in der Darstellung des Rājasūya dafür den Ausdruck *dyūtabhūmi* (Śrautas. XV, 7, 13. 15). Nach Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; Gr̥hyas. VII, 18, 1; Dharmas. II, 25, 12, und Hirānyakeśin, Gr̥hyas. II, 7, 2 befand sich das *adhidevana* in der Mitte der *sabbā*; nur Baudhāyana gibt an, daß es beim Agnyādheya im Süden (*dakṣiṇataḥ*) zu machen sei.*

Während aus den Stellen des Atharvaveda über die Beschaffenheit des *adhidevana* nichts zu entnehmen ist, machen die Angaben der Ritualtexte es vollkommen sicher, daß es kein Spielbrett wie das *phalaka* war. Śatapathabhr. V, 4, 4, 20 wird bestimmt, daß der Sajāta und der Pratiprasthāṭ mit dem ihnen übergebenen *sphyā*, dem bekannten armlangen Holzschwerte, das *adhidevana* machen (*etena sphyena ... adhidevanam kurutah*). Mit einem *sphyā* kann man aber unmöglich ein Spielbrett herstellen. Der *sphyā* dient indessen öfter dazu, Linien in den Erdboden zu ritzen oder Erde auszuheben. So umzieht (*parilikhati*) z. B. beim Somakaufe der Adhvaryu dreimal mit dem *sphyā* die letzte der sieben Fußspuren der Somakuh und hebt dann die Erde über der Spur aus (*samullikhya* oder *samuddhṛtya pradām*), um sie in die *sthālī* zu werfen¹⁾). Ähnlich müssen wir uns auch die Herstellung des *adhidevana* denken: es wurde ein Platz im Erdboden mit dem *sphyā* umritzt und durch Ausheben der Erde vertieft²⁾). Dazu stimmt aufs beste, daß Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana an den angeführten Stellen für das Herstellen des *adhidevana* stets den Ausdruck *mldhan* verwenden³⁾), der auch sonst vom Aufwerfen eines Grabens, vom Ausgraben der *vedi* usw. gebraucht wird⁴⁾), und daß alle drei vorschreiben, das *adhidevana* zu besprengen (*avoks*), was natürlich in erster Linie den Zweck hatte, den Staub, der beim Aufwühlen des Bodens entstand, zu dämpfen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß *adhidevana* im Atharvaveda etwas anderes bedeutet als in den Ritualtexten, und da es sich in jenen Liedern nicht um die für rituelle Zwecke bestimmten *adhidevanas* handeln kann, so dürfen wir weiter folgern, daß man in der vedischen Zeit überhaupt keine Spielbretter benutzte, sondern sich mit einer Vertiefung im Boden, innerhalb deren die Würfel niederfallen mußten, begnügte⁵⁾). Und daß tatsächlich das gewöhnliche *adhidevana* in allen Stücken

¹⁾ Satapathabhr. III, 3, 1, 5, 6; Kātyāyana, Śrautas. VII, 6, 19, 20.

²⁾ Auch Mahidhara erklärt die an den *sphyā* gerichteten Worte *Indrasya vājro 'tī tāra me radhyai* (Vājasaneyis. X, 28): *yasmāt tvam vajrarūpas tena kāraṇena mama radhyai dyūtabhūmau parilekhanarūpaṁ kāryam sādhaya*.

³⁾ Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16: *tena* (nämlich *sphyena*) *akṣāvāpo 'dhidevana mldhatya*, usw. Oldenberg übersetzt Hiranyakeśin, Grhyas. II, 7, 2 (SBE. XXX, S. 219): he elevates (the earth at) that place in which they use to gamble, und Āpastamba, Grhyas. VII, 18, 1 (ebd. S. 287): he raises (the earth in the middle of the hall) at the place in which they gamble. Bühler, Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 (ebd. II, S. 162): (the superintendent of the house) shall raise a playtable. Die Übersetzungen treffen nicht das Richtige. Auch Haradatta bemerkt zu der letzten Stelle ausdrücklich, daß man das *adhidevana* mit einem Stücke Holz oder einem ähnlichen Werkzeuge aushebe (*tat kāṣṭhādinoddhanti*).

⁴⁾ Siehe die im PW gegebenen Belege.

⁵⁾ Auch Sayana erklärt *adhidevana* in Av. VI, 70, 1 nicht als Spielbrett, sondern als Spielplatz: *eky uptri dīryanty asmin kitārā ity adhidevanam dyūtasthānam*, ebenso in Satapathabhr. V, 3, 1, 10: *adhidevanam dyūtādhikaraṇam sthānam*, vgl. dazu P. Haradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2: *yatra dīryanti tad adhidevanam*;

dem bei Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana beschriebenen glich, geht deutlich aus Av. VII, 114, 2 hervor, wo ein Spieler den Agni auffordert, das *ghṛta* den Apsaras, Staub und Sand und Wasser aber den Würfeln zuzuführen¹⁾:

*ghṛtām apsarābhyo vaha tvām agne pāṁstūn akṣebhyah sīkatā apāś ca |
yathābhāgāṁ havyādātiṁ juśānā mādanti devā ubhāyāni havyā ||*

Staub, Sand und Wasser, die hier als das *havya* der Würfel bezeichnet werden, sind eben die Erscheinungen, die sich auf dem ausgegrabenen und dann mit Wasser besprengten *adhidevana* einstellen mußten²⁾.

Andere Namen des Adhidevana.

Dem *adhidevana* in den oben aus der Sūtraliteratur angeführten Stellen entspricht in der Beschreibung des Würfelzaubers in Kauśikas. XLI, 12 der Ausdruck *ādevana*. Daß dieses *ādevana* mit dem *adhidevana* identisch ist, ist von vornherein sehr wahrscheinlich; bewiesen würde es sein, wenn wir die in XLI, 10 gegebene Vorschrift: *gartam khanati*, 'er gräbt das Loch', direkt auf die Herstellung des *ādevana* beziehen dürften³⁾. Bei der abgerissenen Art der Darstellung läßt sich diese Frage kaum entscheiden, doch ist zu beachten, daß Durga im Kommentar zu Nirukta III, 5 *garta* — ebenso wie das danebenstehende *sabhāsthānu* — durch *akṣanirvapana-pīṭha*, 'die Unterlage für das Hinstreuen der Würfel', erklärt. Damit meint Durga allerdings vielleicht ein Würfelbrett⁴⁾; es wäre aber wohl begreiflich, daß *garta* ursprünglich die gleiche Bedeutung wie *adhidevana* gehabt

Māṭrādatta zu Hiranyakeśin, Gr̥hyas. II, 7, 2: *yatra dīvyanti so 'dhidevano deśaḥ*; Haradatta zu Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12: *yasyopari kitavā akṣair dīvyanti tat sthānam adhidevanam*.

¹⁾ Henry, Le livre VII de l'Atharva-Véda, S. 119, folgert aus diesen Worten, daß man die Würfel in feinem Sande gerollt und dann in Wasser abgewaschen habe, und beruft sich dafür auf Kauśikas. XLI, 14. Nach Caland, Altind. Zauberritual, S. 142, bezieht sich das letztere Sūtra aber gar nicht auf das Begießen der Würfel.

²⁾ Der Inder hat in alter wie in neuerer Zeit nicht nur Würfelplätze, sondern auch ganze Schachbretter in den Boden eingegraben. Auf einem der Reliefs an den Rails des Stūpa zu Bharaut (Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Plate XLV) sind vier Männer dargestellt, die auf einem großen Felsen oder auf der Spitze eines Berges mit markierten Steinen an einem in dreißig Felder geteilten Quadrate irgendein Spiel spielen, als der Felsen sich spaltet. Durch den Riß, der in einer Linie sowohl durch den Felsen als auch durch jenes Quadrat hindurch geht, wird es ganz deutlich, daß sich der Künstler das letztere nicht als bewegliches Brett, sondern als in den Erdboden eingezeichnet dachte. Fast 2000 Jahre jünger ist das Zeugnis Nilakanṭhas, der in seinem Nitimayūkha in dem Abschnitt über das Schachspiel vorschreibt, daß man das Schachbrett durch Ziehen von Linien auf einem Tuche oder einem Brette oder auf dem Erdboden herstellen solle (*pate phale vā bhuvī vātha*); siehe Monatsberichte der Ak. der Wiss. zu Berlin, 1873, S. 711.

³⁾ Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S. 141.

⁴⁾ An einen 'Würfeltisch' (P.W.), an dem gespielt wurde, ist aber auf keinen Fall zu denken, da ein solches Gerät auch heute noch in Indien unbekannt ist.

hätte und später auf das Gerät, das dem gleichen Zwecke diente, übertragen worden wäre.

Auch der R̄gveda kennt das *adhidevana*, allerdings wieder unter anderen Namen. In dem Verse Rv. X, 43, 5: *kṛtām ná śvaghni ví cinoti dévane* erklärt Durga zu Nirukta V, 22 *devane* durch *āstāra**, also offenbar 'auf dem Würfelplatze' ¹⁾). Daß *devana* einfach 'das Spielen' bedeuten kann, hat sicherlich auch Durga gewußt; wenn er das Wort trotzdem hier als Würfelplatz faßt, so, glaube ich, dürfen wir seine Deutung, gerade weil sie nicht die nächstliegende ist, nicht ohne weiteres verwerfen, und wir werden sehen, daß sie in der Tat besser in den Zusammenhang paßt als die herkömmliche.

Mit größerer Sicherheit läßt sich noch ein anderes ṛgvedisches Wort als Synonym von *adhidevana* erweisen, nämlich *iriṇa*. Es findet sich zweimal im Akṣasūkta (X, 34). In V.1 werden die Würfel *iriṇe várvtānāḥ*, in V. 9 *iriṇe nyūptāḥ* genannt. Sāyaṇa erklärt das Wort in beiden Fällen durch *āspīra*, Durga zu Nirukta IX, 8 durch *āspurakasthāna*²⁾). Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, daß das *iriṇa* ein Brett mit Löchern war, in die die Würfel entweder fallen mußten oder nicht durften³⁾). Allein von einem solchen Brette ist niemals die Rede; das *phalaka* ist ja im Gegen teil, wie wir oben sahen, vollkommen glatt. Wenn wir aber bedenken, daß *iriṇa*, wie Pischel selbst gezeigt hat, an anderen Stellen 'Loch in der Erde' bedeutet, so werden wir kaum daran zweifeln können, daß es hier das *adhidevana*, das ja auch nichts weiter als eine Vertiefung im Erdboden ist, bezeichnet.

Aus dem Mahābhārata gehören noch zwei andere Ausdrücke hierher. Mbh. IX, 15, 8 wird von den Kämpfern gesprochen, die das Leben dahin geben *yuddhe prāṇadyūtābhidevane*, 'in der Schlacht, dem *abhidevana* für das Spiel um Leben und Tod'. Und Mbh. II, 56, 3. 4 röhmt sich Śakuni:

*glahān dhanūṁśi me viddhi śarān akṣāṁś ca Bhārata |
akṣāñāṁ hrdayān me jyām rathām viddhi mamāspuram ||*

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *abhidevana* mit *adhidevana* und *āspura* mit dem oben aus Sāyaṇas und Durgas Kommentaren angeführten *āspīra* oder *āspurakasthāna* identisch ist; beide Wörter bezeichnen also wieder die im Boden angebrachte Vertiefung, nicht das Würfelperron, wie das kleinere PW. wenigstens für *abhidevana* angibt⁴⁾). Bei dieser Deutung

¹⁾ Das Wort *āstāra* ist sonst allerdings in diesem Sinne nicht belegt; vgl. aber das Kompositum *sabhāstāra*.

²⁾ *āspurakasthāna* in der Ausgabe Roths.

³⁾ Videlische Studien, Bd. II, S. 225.

⁴⁾ Nilakanṭha erklärt *āspura* in II, 56, 4 ganz richtig als *akṣavinyāsapātanādiśānum*, während er zu II, 59, 4 von einem *āspura* genannten Würfeltuch (*āspurākṣapātanavāsasā*), mit dem die *sabhā* bedeckt sei, spricht. Er denkt hier offenbar an ein Tuch, wie es heute beim Caupur- und Pacisi-Spiele gebraucht wird; vgl. meine oben angeführte Erklärung von *maṇḍala* in Mbh. VIII, 74, 15. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, die Benutzung eines solchen Tuches schon der

paßt auch der Vergleich in II, 56, 4 ausgezeichnet: der Streitwagen ist der Würfelplatz, von dem aus der Kämpfer die Pfeile der Würfel abschießt¹⁾. Auch bei dem Spiele zwischen Rukmin und Baladeva, wie es im Harivamśa geschildert wird, werden die Würfel offenbar einfach auf die Erde geworfen²⁾; sonst wäre es kaum verständlich, weshalb Baladeva seinen Gegner auffordert, die Würfel 'auf diesem staubigen Platze' (*dese smimś tv adhipāṁsuke*) zu werfen (Har. Viṣṇup. 61, 37).

Der *Pattaka*.

Endlich sei hier noch der *pattaka* angeführt, der in der Einleitung zur Pāśakakevalī erwähnt wird³⁾. Da *pattaka* auch sonst Tafel oder Brett bedeutet, so sehe ich nicht ein, weshalb Schröter *śucipattaka* hier 'auf ein weißes Tuch' übersetzt⁴⁾. Die Auffassung als Würfelbrett liegt jedenfalls am nächsten. Dies ist die einzige Stelle in der Sanskritliteratur, wo ich die Verwendung eines dem *phalaka* der Jātakas analogen Würfelbrettes mit einiger Sicherheit nachweisen kann, doch ist auch dieser Nachweis nur von sekundärer Bedeutung, da es sich in der Pāśakakevalī ja nur um ein Würfelorakel, nicht um das eigentliche Würfelspiel handelt.

Das *Akṣavapana*.

Allerdings gibt es noch einen Ausdruck, für den das PW. 'Spielbrett' als Bedeutung angibt und der nicht mit *adhidevana* identisch sein kann: das Śatapathabhr. V, 3, 1, 10 und Kātyāyana, Śrautas. XV, 3, 30 belegte *akṣavapana*. Das *akṣavapana* kann unmöglich in einer im Boden angebrachten Vorrichtung bestanden haben, sondern muß ein bewegliches Instrument gewesen sein, da es als die *dakṣinā* für den *akṣavāpa*, den königlichen Würfelbewahrer, beim Rājasūya bestimmt wird. Der Saṁkṣiptasāra gibt nun in der Tat die Erklärung: *dyūtakāle yatrāksah prakṣipyante tad akṣavapanam*. In anderen Kommentaren aber wird es als ein Behälter zur Aufbewahrung der Würfel erklärt; so bei Sāyana: *akṣavapanam pātram* epischen Zeit zuzuschreiben. Wer die Schilderung der Herrichtung des Spielsaales im Vidhurapañḍitajātaka vergleicht, wird kaum bezweifeln, daß die Worte *upastīrnā sabhā* nichts weiter bedeuten als: 'die Spielhalle ist (mit Teppichen zum Sitzen) belegt'. Zur Etymologie von *āsphura* vgl. Rv. X, 34, 9, wo es von den Würfeln heißt: *upāri sphuranti*.

¹⁾ Ein drittes Wort, für das das kleinere PW. im Anschluß an Nilakantha die Bedeutung 'Brett, Spielbrett' aufstellt, ist *phala* in dem schwierigen Verse Mbh. IV, 1, 25. In dem größeren PW. wurde es als 'Auge auf einem Würfel' erklärt, aber weder die eine noch die andere Bedeutung paßt in den Zusammenhang. Wir werden auf den Vers später zurückkommen.

²⁾ Im übrigen ist hier, wie wir sehen werden, nicht das einfache, sondern das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel gemeint.

³⁾ In BA; Schröter a. a. O. S. 17.

⁴⁾ A. a. O. S. XII. Auch Weber spricht (Monatsber. S. 162; Ind. Streifen, Bd. I, S. 279) von einem 'reinen Tuche', in der Übersetzung (S. 286) aber von einer 'reinen Tafel'.

akṣārāपाणे श्वर्णे इति अक्षारापानं अक्षस्थानावापानपात्रम् und in zwei Randglossen, die Weber anführt: *अक्षस्थापानपात्रम् इति माधवाह* und *द्युष्टारामाणपात्रम् अक्षारापानम्*. Für die Richtigkeit der zweiten Erklärung spricht vor allem die ausdrückliche Angabe der Texte, daß das *अक्षारापाणा* mit einem Haarseil versehen war (*vāladāmnā prabaddham*; *vālādāmnābaddham*), was wohl für einen zum Tragen bestimmten Würfelbehälter paßt, für ein Spielbrett aber doch ganz unangebracht wäre. Dazu kommt, daß *ārapana* auch sonst nur die Bedeutung 'Gefäß, Behälter' hat. Ich kann also in *अक्षारापाना* nur einen Würfelbehälter erkennen, und ein solcher ist jedenfalls ein durchaus geeignetes Geschenk für einen *अक्षारापा*¹⁾.

Die Pāśakas.

Die Würfel heißen in der Prosa des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 11. 15. 19. 20. 21; 282, 4. 8. 11) und des Āñdabhūtajātaka (I, 290, 1) *pāśaka*. Daneben steht die kürzere Form *pāsa* (I, 293, 12), die auch in G. 3 des Spielliedes erscheint. Im Sanskrit entsprechen *pāśaka* und *pāśa*. Die längere Form wird von Amara (II, 10, 45), Mañkha (967) und Hemacandra (Abhidhānacint. 486) angeführt. Belegt ist sie im Sthavirāvalīcarita VIII, 255, wo von Cāṇakya erzählt wird, daß er mit falschen *pāśakas* (*kūṭapāśakaiḥ*) gespielt habe, und mehrfach in der Pāśakakevalī (Vv. 49. 102. 125, und in den Einleitungen von BA. und BB.). Die kürzere Form findet sich ebenfalls im Mañkhakośa (886), in der Pāśakakevalī (V. 16 und in der Einleitung von BB.), in Nilakanṭhas Kommentar zu Mbh. III, 59, 6; IV, 1, 25; 7, 1; 50, 24; V, 35, 44; VIII, 74, 15 usw. und bei Kamalākara zu Nārada XVII, 1. Hemacandra (Abhidhānacint. 486; Anekārthas. II, 543; Uṇādi-gaṇav. 564) kennt aber auch die Form *prāśaka*, und diese wird in dem ersten Würfelorakel des Bower MS. (Z. 2)²⁾ tatsächlich verwendet. Da sowohl *pāśaka* als auch *prāśaka* erst aus verhältnismäßig später Zeit belegt sind, so sind beide wahrscheinlich nur Sanskritisierungen eines volkssprachlichen *pāśaka*. Welche von beiden die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Bezeichnung als 'Schlinge' oder 'Fessel' erscheint wenig passend für den Würfel; *prāśaka* andererseits könnte von *prāś* gebildet sein ähnlich wie unser 'Würfel' von werfen, doch spricht gegen diese Ableitung, daß die Wurzel *as* mit *pra*, soweit ich weiß, niemals in Verbindung mit einem Worte für Würfel gebraucht wird.

Die *pāśakas* waren nach G. 3 des Spielliedes und nach der Prosagerzählung des Vidhurapanditajātaka (VI, 281, 10) und des Āñdabhūtajātaka (I, 290, 1) aus Gold gemacht. Märchenkönige haben nur goldene und silberne Sachen; in Wirklichkeit wird man sich auch mit weniger kost-

¹⁾ Unter *ārapana* wird übrigens im größeren PW. für *अक्षारापाना* die Bedeutung 'Würfelbecher' aufgestellt. Daß es diesen in Indien nicht gab, wird nachher gezeigt werden.

²⁾ Ind. Ant. Vol. XXI, p. 135; Bower Manuscript, edited by Hoernle, p. 192.

baren Stoffen begnügt haben. Die beim Orakel verwendeten *pāśakas* waren nach der Pāśakakevalī¹⁾ aus Elfenbein oder aus Švetārkaholz verfertigt; nach der tibetischen Version wurden sie bei Nacht aus den Wurzeln des Śāṇḍilyabaumes geschnitten²⁾.

Was ihre Form betrifft, so meint Schröter³⁾, sie wären wohl vierseitig (d. h. pyramidenförmig) gewesen, wobei die nach unten fallende Seite die entscheidende gewesen sein müsse⁴⁾. Diese Vorstellung ist ganz falsch. Eine Kenntnis des modernen *pāśaka* würde Schröter vor diesem Irrtum bewahrt haben. Der *pāśaka*, wie er noch heute beim Caupur gebraucht wird, ist ein rechtwinkliges vierseitiges Prisma, ungefähr 7 cm lang und 1 cm hoch und breit⁵⁾. Nur die vier Langseiten sind mit Augen versehen; die beiden Schmalseiten, die bei der ganzen Form des Würfels überhaupt nie oder doch nur durch einen Zufall oben oder unten liegen können, sind unbezeichnet. Dieselbe Form hatte der *pāśaka* sicherlich schon in alter Zeit. Er wird in der Pāśakakevalī⁶⁾ *caturāśra*, in G. 3 des Spielliedes *caturāṁsa*, vierkantig, genannt, was darauf schließen läßt, daß die Kanten an den Schmalseiten abgerundet waren, um ein Liegenbleiben des Würfels auf diesen völlig unmöglich zu machen. Auch das Maß des Würfels wird in beiden Texten angegeben. Nach der Gāthā hatte er eine Länge von 8 *āṅgula*; nach der Pāśakakevali scheint er 1 *āṅgula* oder 1 *āṅgula* und 1 *yava* breit und daumenlang gewesen zu sein, doch sind die dort gebrauchten Ausdrücke nicht ganz klar⁷⁾.

In betreff der Augenzahl des einzelnen *pāśaka* läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß die vier numerierten Seiten die Zahlen von 1 bis 4 trugen. Bei den zahlreichen Würfen, die in den verschiedenen Würfelorakeln angeführt werden, handelt es sich immer nur um diese Zahlen; die Tatsache wird außerdem ausdrücklich bezeugt durch Nilakanṭha, der zu Mbh. IV, 50, 24 bemerkt: *krameṇaikadvitricaturāṅkitaīḥ pradeśair āṅkacatuṣṭayavān pāśo bhavati*. Die modernen beim Caupur gebrauchten Würfel sind in dieser Hinsicht verschieden; die mir vorliegenden sind der Reihe nach mit

¹⁾ Einleitung in BB: *śvetārkaṇagajadantam vā*.

²⁾ Monatsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1859, S. 160; Ind. Streifen, Bd. I, S. 276. Das Kauśikasūtra VIII, 15 zählt Aegle marmelos, den Bilva- oder Śāṇḍilyabaum, unter den zu res faustae gebrauchten Holzarten auf.

³⁾ A. a. O. S. XIII.

⁴⁾ Diese Anschauung teilte auch Weber (Monatsber. S. 162), der aber später durch Wilsons richtige Definition von *pāśaka* 'a dice, particularly the long sort used in playing Chaupai' veranlaßt, der Wahrheit schon näher kam; siehe Ind. Streifen, Bd. I, S. 278, Note 3.

⁵⁾ Ich urteile nach Exemplaren, die ich der Güte des Herrn Dr. A. Freiherrn von Staël-Holstein verdanke.

⁶⁾ In der Einleitung in BB; Schröter a. a. O. S. 18.

⁷⁾ Schröter liest *āṅgulam vāyavādhikam* || *āṅguṣṭam mānavistīrṇam*, was ich zu *āṅgulam vā yavādhikam* || *āṅguṣṭamānavistīrṇam* verbessern möchte.

1, 2, 6, 5 Augen bezeichnet, während die bei Hyde, Historia Nerdiludii, S. 64¹⁾, abgebildeten 1, 3, 4, 6 Augen zeigen²⁾.

Die Vibhītakafrüchte.

Für die älteste vedische Zeit läßt sich der Gebrauch der *pāśakas* nicht nachweisen. Nach den Liedern des Rg- und Atharvaveda verwendete man vielmehr beim Würfeln den *vibhīdaka*, die Nuß des Vibhīdaka- oder Vibhītakabaumes (Rv. VII, 86, 6; X, 34, 1; Av. Paipp. XX, 4, 6 nach Roth)³⁾. Die Würfel heißen daher die braunen (*babhrū*, Rv. X, 34, 5; Av. VII, 114, 7), am windigen Orte geborenen (*pravātejá*, Rv. X, 34, 1). In der Ritualliteratur werden die beim Agnyādheya, Rājasūya und bei Zauberzeremonien gebrauchten Würfel in den Texten selbst nirgends als Vibhītakafrüchte charakterisiert, die Kommentatoren erklären aber mehrfach den dort vorkommenden Ausdruck *akṣa* in diesem Sinne, so Agnisvāmin zu Lātyāyana, Śrautas. IV, 10, 22; Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; Mātrdatta zu Hiranyakesin, Grhyas. II, 7, 2; Dārila zu Kauśikas. XVII, 17; XLI, 13. Zum Teil aber handelt es sich dabei um Imitationen von Früchten, wenigstens gibt Sāyaṇa zu Taittirīyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II, S. 168) und Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 an, daß beim Rājasūya einige goldene Vibhītakafrüchte als Würfel benutzt⁴⁾). Ob mit den *vaibhītaka*-Würfeln, die Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung einer Spielhalle erwähnt, die Früchte gemeint sind, ist nicht ganz sicher, da Haradatta *mibhītakān* durch *vibhītakavṛkṣasya vikārabhūtān* erklärt, also vielleicht Würfel, die aus Vibhītakaholz gemacht sind, darunter versteht.

Aus der epischen und klassischen Literatur ist mir ein direktes Zeugnis für den Gebrauch der Vibhītakanüsse beim Würfeln nicht bekannt; es lassen sich dafür aber Namen des Baumes wie *akṣa* und *kali* (Amara II, 4, 58; Halāyudha II, 463; Maṅkha 968; Hemacandra, Abhidhānacint. 1145, Anekārthas. II, 466; 543) und die Sage anführen, nach der Kali aus Nalas Körper in den Vibhītakabaum fuhr, der seitdem verflucht ist (Mbh. III, 72, 38; 41).

Was die Form betrifft, in der man die Vibhītakafrüchte benutzte, so mag hier zunächst die Ansicht eines modernen Pandit angeführt werden, von der uns Roth unterrichtet⁵⁾). Dieser Pandit richtete die Nüsse zum Spiele her, indem er ihnen zwei Seiten machte; auf die eine schrieb er *pā*,

¹⁾ Darnach auch bei A. van der Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels, Bd. I, S. 80.

²⁾ Es mag hier auch noch erwähnt werden, daß nach der tibetischen Version der Pāśakalevali die vier Seiten des Würfels mit Buchstaben, nämlich *a*, *ya*, *va*, *da* bezeichnet waren; siehe Weber, Monatsber. S. 160; Ind. Streifen, Bd. I, S. 276.

³⁾ Vgl. Roth, ZDMG. II, 123, und besonders Gurupūjākaumudi, S. 1 ff.

⁴⁾ Auch Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1. 5, spricht von goldenen Würfeln (विभीतका अक्षान्).

⁵⁾ Gurupūjākaumudi, S. 3.

d. i. *Pāndava*, auf die andere *kau*, d. i. *Kaurava*. Die so zurechtgemachten Nüsse wurden nach dem Pandit als Kreisel benutzt; man faßte die einzelne Nuß an ihrem unteren stielartigen Fortsatz, zwirbelte sie mit drei Fingern und ließ sie tanzen. Die Seite, die nach oben fiel, entschied. Diese ganze Erklärung ist, wie schon schon Roth bemerkt hat, durchaus unwahrscheinlich und mit dem, was uns sonst über das Spiel berichtet wird, völlig unvereinbar. Sie ist daher nichts weiter als ein Einfall, dem irgendwelcher Wert nicht beizumessen ist.

Da die Nüsse fünf Seitenflächen haben, so nahm Zimmer an, daß die einzelnen Seiten der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen waren¹⁾. Meines Erachtens ist das aber deshalb unmöglich, weil bei einem derartigen Würfel keine Seite als die obenliegende und damit entscheidende betrachtet werden kann. Die Form der Nüsse schließt somit schon von vornherein jegliche Unterscheidung der einzelnen Seitenflächen aus, und in der Tat ist eine solche bei der Art des Spieles, die Baudhāyana und Āpastamba für das Agnyādheya und Rājasūya vorschreiben, auch gar nicht vonnöten; zu diesem Spiele können die Nüsse, wie wir sehen werden, ohne weiteres in ihrer natürlichen Gestalt verwendet werden. Das gleiche dürfen wir aber auch für das gewöhnliche Spiel annehmen, da sich zeigen wird, daß sich dieses wenigstens prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied.

Die Kaurimuscheln.

Eine dritte Art von Würfeln waren die Kaurimuscheln, sk. *kaparda* und *kapardaka*. Allerdings vermag ich das Spiel mit Kauris mit Sicherheit erst aus verhältnismäßig sehr später Zeit nachzuweisen. Nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 gebrauchte man Kauris zu dem Würfelspiel beim Agnyādheya. Mahīdhara zu Vājasaneyis. X, 28 und Sāyaṇa zu Taittirīyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II, p. 168) und Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 geben an, daß bei der Übergabe der fünf Würfel an den König beim Rājasūya aus Gold verfertigte Kauris die Rolle der Würfel vertreten. Auch Rv. I, 41, 9 soll nach Sāyaṇa von einem Spiele mit Kauris die Rede sein. In dem letzten Falle hat Sāyaṇa nach dem, was wir sonst über das vedische Würfelspiel wissen, sicherlich Unrecht; aber auch die übrigen Angaben der Kommentatoren sind natürlich nur für ihre eigene Zeit, nicht für die Zeit der von ihnen erklärten Texte beweisend. Heutzutage werden Kaurimuscheln als Würfel beim Pacisi-Spiele verwendet.

Es ist klar, daß das Spiel mit solchen Muscheln viel einfacher gewesen sein muß als das mit wirklichen Würfeln wie den *pāśakas*. Jede Markierung der Seiten durch Zahlen ist ausgeschlossen, und es kann sich nur darum gehandelt haben, ob die Muscheln mit der gewölbten Seite nach oben oder nach unten fielen. Das wird denn auch von Mahīdhara ausdrücklich festgestellt; nach ihm siegt der Spieler, wenn alle Kauris entweder nach oben

¹⁾ Altind. Leben, S. 284.

oder nach unten fallen: *yadā pañcāpy akṣā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco rā tādā deritūr jayaḥ*. Dasselbe besagt der von Sāyaṇa zu Śatapathabr. V, 4, 4, 6 zitierte Vers:

prāñcasu tr ekarūpāsu jaya eva bhavisyati.

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt: 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom vihāra ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben: „Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*viśamena*) wirst du besiegt“, würfeln sie viermal auf dem Messinggefäß.' Die Ausdrücke *sama* und *viśama* sind also nicht, wie Hillebrandt. Ritualliteratur, S. 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw. nach unten fallen, *viśamena* das Gegenteil.

Die Śalākās und Bradhnas.

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spänchen. Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kāśikā bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze. In der Nāradasmṛti (XVII, 1) und in Sāyaṇas Kommentar zu Av. IV, 38, 1; VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādheya benutzt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren.

Auch dem Epos ist das Spänchenspiel bekannt. Mbh. V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrtā* aufgezählt. Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44; Hemacandra, Abhidhānac. 485 überlieferte *akṣadhūrtā*, das im Pali als *akkhadhutta* belegt ist (Jāt. I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakanṭha erklärt, 'einen, der mit einer *śalākā* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsagerei usw. betreibend andere Leute betrügt' (*śalākayā pāśādinā vā śikunādikam uktrā yo 'nyān vañcayati*). Wir ersehen aus dieser Erklärung zugleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte.

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen; es waren Spänchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren. Dazu stimmt, daß nach der Kāśikā beim *śalākā*-Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spänchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten.

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der Nāradasmṛti XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalākā* aufgezählt werden. Kāśikā erklart das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapaṭṭikāḥ*).

Akṣa.

Alle die verschiedenen Würfelarten, mit Ausnahme der *śalākās* und *bradhnas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p. *akkha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdrückes bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Vidhurapanditajātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder]* in Rv. X, 34, wo es neben *vidhidaka* steht. ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen; zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhītakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritualliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg- und Atharvaveda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhītakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte; aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles, was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, paßt nur auf das Nüssespiel und ist mit der Methode des Kaurispies, wenigstens in der Form, die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nilakantha stets durch *pāśa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āranya-parvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vibhītakanüssen gemeint ist²⁾, das Nilakantha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold

¹⁾ Siehe die S. 120 gegebenen Belege.

²⁾ Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

³⁾ *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān sa kakṣe parigṛhya vāsasā* |

Nilakantha, der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelschach denkt, will allerdings zu *vaidūryarūpān* und *kāñcanān* *śārīn* ergänzen und *akṣān* für sich nehmen:

oder nach unten fallen: *yadā pañcāpy akṣā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco rā tādā deritūr jayaḥ*. Dasselbe besagt der von Sāyaṇa zu Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 zitierte Vers:

pañcasu tv ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati.

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang gibt: 'Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die anderen, nördlich vom *vihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäß mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand, und, nachdem sie gesprochen haben: „Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*viśamena*) wirst du besiegt“, würfeln sie viermal auf dem Messinggefäß.' Die Ausdrücke *sama* und *viśama* sind also nicht, wie Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, daß alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw. nach unten fallen, *viśamena* das Gegenteil.

Die *śalākās* und *Bradhnas*.

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spänchen. Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kāśikā bemerkt zu der Stelle, daß man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze. In der Nāradasmṛti (XVII, 1) und in Sāyaṇas Kommentar zu Av. IV, 38, 1; VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādheya benutzt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren.

Auch dem Epos ist das Spänchenspiel bekannt. Mbh. V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrtā* aufgezählt. Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44; Hemacandra, Abhidhānac. 485 überlieferte *akṣadhdūrtā*, das im Pali als *akkhadhutta* belegt ist (Jät. I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakanṭha erklärt, 'einen, der mit einer *śalākā* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsagerei usw. betreibend andere Leute betrügt' (*śalākayā pāśādinā vā śakunādikam uktrā yo 'nyān vañcayati*). Wir ersehen aus dieser Erklärung zugleich, daß man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte.

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen; es waren Spänchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren. Dazu stimmt, daß nach der Kāśikā beim *śalākā*-Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spänchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten.

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhnas*, die in der Nāradasmṛti XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalākā* aufgezählt werden. Kamalākara erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapattikāḥ*).

Akṣa.

Alle die verschiedenen Würfelarten, mit Ausnahme der *śalākās* und *boniḥas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p. *akkha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdrückes bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Außer in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt, wie zum Beispiel [in den Gāthās des Viḍhurapanditajātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder]* in Rv. X, 34, wo es neben *vīḍhikāka* steht, ist es von vornherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen; zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhītakanüssen oder *pīśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Rituelliteratur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg- und Atharvaveda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Rituelliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhītakanuß oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, daß man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte; aus den Texten selbst läßt sich das aber nicht erweisen. Alles, was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, paßt nur auf das Nüssenspiel und ist mit der Methode des Kaurispieles, wenigstens in der Form, die wir oben kennengelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit beweisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nilakanṭha stets durch *pāśa* erklärt¹⁾. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āraṇyaparvan weist aber deutlich darauf hin, daß hier das alte vedische Spiel mit Vibhītakanüssen gemeint ist²⁾, das Nilakanṭha vermutlich gar nicht mehr kannte. An anderen Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold³⁾, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold

¹⁾ Siehe die S. 120 gegebenen Belege.

²⁾ Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

³⁾ *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān sa kakṣe parigṛhya vāsasā |*
Nilakanṭha, der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelschach denkt, will allerdings zu *vaidūryarūpān* und *kāñcanān* sārin ergänzen und *akṣān* für sich nehmen:

und aus Elfenbein, von schwarzen und roten *akṣas* die Rede¹⁾), und wenn man auch Vibhitakanüsse und Kaurimuscheln in Gold nachahmte, so sind doch Nachahmungen in Steinen und Elfenbein oder gar in verschiedenen Farben sehr unwahrscheinlich und jedenfalls nirgends bezeugt. In Mbh. IV. 68 wird ferner erzählt, wie König Virāṭa sich mit Yudhiṣṭhira während des Würfelspieles erzürnt und voller Wut seinem Gegner mit einem Würfel ins Gesicht schlägt, so daß ihm die Nase blutet (V. 46):

*tataḥ prakupito rājā tam akṣenāhanad bhrśam |
mukhe Yudhiṣṭhiram kopān naivam ity eva bhartsayan ||*

Auch hier kann mit dem *akṣa* unmöglich die haselnußgroße Vibhitakafrucht gemeint sein, mit der man einen Schlag überhaupt nicht führen kann. Der Dichter kann hier nur an einen *pāṣaka* gedacht haben, der allerdings lang und schwer genug ist, um zum Schlagen zu dienen.

Nun ist es gewiß kein Zufall, daß alle diese Stellen, wo wir *akṣa* im Sinne von *pāṣaka* nehmen müssen, gerade im Virāṭaparvan vorkommen, d. h. in dem Parvan, in dem auch sonst zum Teil andere und offenbar spätere Sitten und Gebräuche zutage treten als in den übrigen Teilen des Epos²⁾. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß *akṣa* im vierten Buche des Mahābhārata eine andere Bedeutung zukommt als in den übrigen Büchern und daher hier auch ein anderes Spiel gemeint ist als in jenen³⁾.

vaidūryarūpān kāñcanāṁś ca śārin | idam śvetaraktaśārīnāṁ śāriphalakasya copala-kṣayam | aksān pāśāṁś ca. Mir erscheint diese Konstruktion unmöglich, wenn ich auch die Beziehung auf ein mit dem Brettspiel kombiniertes Würfelspiel für richtig halte.

¹⁾ *vaidūryān kāñcanān dāntān phalair jyotīrasaiḥ saha |
krṣṇākṣūl̄ lohitākṣāṁś ca nirvarisyāmi manoramān ||*

Der zweite *pāda* ist mir unklar. Nilakanṭha faßt hier *dāntān* als *śārin* und bezieht daraus *vaidūryān*, *kāñcanān* und *jyotīrasaiḥ*, das rot und weiß bedeuten soll. Auch *krṣṇākṣūl̄* und *lohitākṣūl̄* erklärt er durch *śārin*. *Phalaiḥ* umschreibt er durch *śāriṣṭhā-prinārthāni koṣṭhayuktāni kāṣṭhādimayāni phalakāni taiḥ*, wobei er aber an 'Bretter aus Holz usw., mit Feldern versehen, zum Aufstellen der Steine' denkt, nicht an 'hollowed vessels for rattling the dice', wie Hopkins, Position of the Ruling Caste in Ancient India, JAOS. Vol. XIII, p. 123, meint. Er hat hier also dasselbe Spiel wie in IV. 7, 1 im Auge. Auch Harivaiṇśa II, 61, 37 werden schwarze und rote *akṣas* erwähnt.

²⁾ Der Grund ist wahrscheinlich der, daß für den Inhalt des vierten Buches — abgesehen von didaktischen Stellen — keine alten Quellen vorlagen, durch die sich der epische Dichter gebunden fühlte, während er sich in den anderen erzählenden Büchern an ältere Schilderungen anschloß.

³⁾ Genaueres hierüber später. Daß auch der moderne Inder sich unter dem *akṣa* im Virāṭaparvan einen *pāṣaka* vorstellt, zeigt das in der Bombayer Ausgabe diesem Parvan vorgefestete Bild, auf dem Yudhiṣṭhira mit zwei *pāṣakas* in der Hand dargestellt ist. Für unsere Frage beweist das freilich nichts, da man sich heutzutage wohl ebenso wie schon zu Nilakanṭhas Zeit das Würfelspiel überall im Mahābhārata als das *pāṣaka*-Spiel denkt.

Die Zahl der Würfel.

Über die genaue Zahl der Würfel, die beim Spiele gebraucht wurden, geben uns die Jātaka-Stellen keine Auskunft. Der ständig wiederkehrende Ausdruck *pāsake* oder *pāse khipati* (Jät. I, 290, 1; 293, 12; VI, 281, 19 u. ö.) und die ganze Schilderung des Spieles im Vidhurapanḍitajātaka überhaupt zeigen nur deutlich, daß bei dem Spiele mit *pāśakas* jeder Spieler mehrere Würfel zugleich warf.

In der Einleitung zu dem ersten Würfelorakel des Bower Manuscripts ist von *pāśakas* im Plural die Rede¹⁾, und da die nachher aufgeführten einzelnen Würfe jedesmal aus drei Zahlen bestehen, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß man drei *pāśakas* verwendete. Da es aber hier bei den Würfen auch auf die Reihenfolge der Zahlen ankam, — es werden z. B. die Würfe 421, 214, 142, 241, 412 voneinander unterschieden — so mußten natürlich auch die einzelnen *pāśakas* noch irgendein Abzeichen haben, damit man sie als ersten oder zweiten oder dritten erkennen konnte. Darauf bezieht sich nun offenbar die Angabe (Blatt I^b, Z. 3), daß sie mit einem Topfe, einem Diskus und einem Elefanten versehen waren (*kumbhakārimātaṅgayuktā patantu*)²⁾. Der durch das Bild eines Topfes gekennzeichnete *pāśaka* galt also immer als der erste, der mit dem Diskus war der zweite, der mit dem Elefanten der dritte. Für die Wahl dieser Zeichen war sicherlich maßgebend, daß alle drei glückbringende Symbole sind³⁾.

¹⁾ Blatt I^b, Z. 2f.: *prāsakā patantu*; Z. 4: *samakṣā patantu*.

²⁾ Diese Erklärung von *kumbhakārimātaṅga* hat Hoernle, Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132 gegeben. In seiner Ausgabe des Bower MS., S. 197, hat er sie fallen lassen. Hier übersetzt er die fragliche Stelle: 'Let them fall as befits the skill of Kumbhakārī, the Mātāṅga woman!' und meint, es läge hier vielleicht eine Anspielung auf eine in einer buddhistischen Legende erwähnte Caṇḍāla Frau Kumbhakārī vor. Aber abgesehen davon, daß die Worte doch wohl kaum jene Übersetzung zulassen, scheint mir eine solche Anspielung deshalb ganz unwahrscheinlich, weil in dem Texte sonst nirgends Beziehungen zum Buddhismus zutage treten; das Schriftchen verrät im Gegenteil durch den *namaskāra* an Nandirudrēśvara, die Ācāryas, Īśvara, Mānibhadra, alle Yakṣas, alle Devas, Śiva, Śaṣṭhī, Prajāpati, Rudra, Vaiśravaṇa und die Marutas (Blatt I^b, Z. 1—2), durch die Erwähnung von Śiva, Nārāyana, Viṣṇu, Janārdana (Blatt I^b, Z. 4—5) und durch die Vorschrift, seine Habe an die Brahmanen zu verschenken (Blatt III^b, Z. 4), daß es einen orthodoxen Hindu zum Verfasser hat.

³⁾ Ganz anders denkt sich Hoernle die Sache. Er nimmt an (Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132), daß die Würfel auf eine Tafel geworfen wurden, die in zwölf Felder geteilt war; je drei dieser Felder wären der Reihe nach mit den Ziffern 1, 2, 3, 4 bezeichnet gewesen. Aber für das Vorhandensein einer solchen Tafel haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt; das Wort *vṛti* (Blatt I^b, Z. 4), das Hoernle mit 'diagram' übersetzte, gibt er selbst später in seiner Ausgabe (S. 197) durch 'process of divination' wieder. Die Gestalt der *pāśakas* scheint mir den Gebrauch eines Diagrammes sogar auszuschließen. Hätte man diese stabähnlichen Würfel auf eine derartige Tafel geworfen, so hätten sie so und so oft über die Grenze der Felder hinausgeragt, und es hätte zweifelhaft bleiben müssen, welche Zahl gemeint sei. Durch diese Erwägung erledigt sich meiner Ansicht nach auch das, was Schröter a. a. O. S. XV, über den Gebrauch eines Zahlenbrettes vermutet.

Auch in der Pāśakakevalī werden für jeden Wurf drei Zahlen angegeben, und es wird dabei ein Unterschied in der Reihenfolge der Zahlen gemacht, aber hier wird in der Einleitung nur von einem *pāśaka* gesprochen¹⁾. Es wurde also bei dem Orakel der Pāśakakevalī ein *pāśaka* dreimal hintereinander geworfen, wie das in BB. auch ausdrücklich gesagt wird:

*trirāram prārthayed devīm mantrenānena mantravit |
trirāraṁ dhārayet pāśam paścād devī hi nirdiśet²⁾ ||*

Der Gebrauch von einem oder drei Würfeln beim Wahrsagen beweist natürlich nichts für das eigentliche Würfelspiel. Ebensowenig kommt aber für dieses Yājñikadevas schon oben S. 123 angeführte Angabe in Betracht, wonach man beim Agnyādhēya mit fünf Kaurimuscheln oder, falls diese nicht zu haben waren, mit fünf Spänchen viermal hintereinander würfelte. Yājñikadeva hat hier sicherlich das in der Kāśikā zu Pāṇ. II, 1, 10 beschriebene Pañcikāspiel im Auge, wenn auch in der Kāśikā selbst die Kaurimuscheln nicht direkt erwähnt sind, sondern nur fünf *akṣas* oder *śalākās* als Spielmaterial genannt werden³⁾. Es wäre aber natürlich ganz falsch, aus diesem Muschel- oder Spänchenspiel, das schon dadurch, daß es einen besonderen Namen führt, als eine Abart des Spieles charakterisiert wird, auf das eigentliche Würfelspiel zu schließen.

Eine Fünfzahl von Würfeln wird ferner in den Ritualtexten vielfach in einer Zeremonie des Rājasūya erwähnt: Taittirīyab. I, 7, 10, 5; Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5; Satapathab. V, 4, 4, 6; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Auf diese Stelle hat Weber großes Gewicht gelegt⁴⁾; ich glaube aber später zeigen zu können, daß die dort genannten fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt wurden⁵⁾.

Im übrigen ist in den Beschreibungen des Spieles in den Ritualtexten immer von sehr hohen Würfelzahlen die Rede. Beim Agnyādhēya brauchte man nach Baudhāyana, Śrautas. II, 8, 49 Würfel, nach Āpastamba, Śrautas. V, 19, 4 empfing der Opferherr dabei 100 Würfel.* Beim Rājasūya wurden nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1 zunächst über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhiderana* geschüttet; nach XVIII, 19, 5 werden dann den Gegenspielern des Königs 400 Würfel weggeschüttet.*

¹⁾ In BB.: *muhūrte śubhavṛlāyām pāśakam kārayec chubham; om namah pāśendra evaūḍāmaye kāryam satyam vada satyam vada svāhā; pāśakam bhavi cālayet.*

²⁾ Vgl. Schröter a. a. O. S. XIV. der Webers Auffassung mit Recht verwirft.

³⁾ Auf dasselbe Spiel gehen natürlich auch die S. 123 angeführten Bemerkungen Matīdharaś und Sāyaṇas.

⁴⁾ Über die Königswihe, den Rājasūya. S. 71f.

⁵⁾ Ich will noch bemerken, daß das Vorkommen von *akṣa* zur Bezeichnung der Zahl 5 nichts für den Gebrauch von fünf Würfeln beweist. Es handelt sich in diesem Falle gar nicht um das Wort *akṣa*, 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, sondern *akṣa* ist hier das Synonym von *indriya*, 'Sinnesorgan'. Erwähnt mag werden, daß sich Kathāsaritsāgara CXXI, 104 ein Spieler dem Śiva gegenüber *akṣa* verweist; es geschieht das aber um des Wortspiels willen und kann daher für uns die Frage kaum etwas beweisen.

Hier empfiehlt schon die Zusammenstellung von *tripañcāśā* mit *satā* das Wort als 150 zu fassen und zu übersetzen: 'Die hundert und fünfzig *grtsīs* (Hexen?)¹⁾ und die hundert Zauberer, sie alle möge der *jaṅgiḍa* von ihrer Kraft trennen und saftlos machen.'

Eine weitere Stütze erhält diese Auffassung durch Rv. I, 133, 3; 4:

ārāśām Mayharañ jahi śūrdho yātumātīnām | . . .
yāśām tistrāḥ priñcāśāto bhirlaṅgair apāvapah ||

¹⁾ Über den Rājneśya, S. 72. ²⁾ Altind. Leben, S. 284.

²⁾ Diese Stelle hat schon Geldner, KZ. XXVII, 217f., zur Erklärung von *tripañcāśā* in Rv. X, 34, 8 herangezogen. Er faßt aber das Wort in beiden Fällen als 53 auf und meint, diese Zahl sei zum Ausdruck einer unbestimmten Vielheit gebraucht.

⁴⁾ Dies ist die Lesung, die Sāyanā vor sich hatte und die durch die unten angeführte Stelle aus dem Rgveda gestützt wird.

⁵⁾ Bloomfield, SBE, Vol. XLII, p. 671, vergleicht die in Vājasaneyis. XVI, 25 erwähnten *grtsāḥ*.

Die hier genannten *yātumatiś* sind offenbar mit den *grtsis* des Atharvaved identisch, und hier erklärt auch *Sāyana tisrāḥ pañcāśātaḥ* durch *trigunīta pañcāśatsamkhyām sārdhaśatam*. Es ist also zu übersetzen: 'Schlag nieder o Maghavan, die Schar dieser Hexen . . . , von denen du hundertundfünfzig durch deine Angriffe niederwarfest.'

Ebenso möchte ich nun auch in Rv. X, 34, 8 übersetzen: 'Zu hundert undfünfzig spielt ihre Schar.* Ob man daraus den Schluß ziehen darf, daß in ḥgvedischer Zeit genau 150 Würfel zum Spiele benutzt wurden, ist freilich nicht ganz sicher; 'hundertundfünfzig' könnte hier vielleicht einfach zum Ausdruck einer großen unbestimmten Menge dienen, wie das sicherlich in Av. XIX, 34, 2 und Rv. I, 133, 4 der Fall ist. Wie dem aber auch sein mag, die Stelle beweist jedenfalls, daß zu dem Spiele der ḥgvedischen Zeit genau so wie zu dem Spiele, das die Ritualtexte und der Verfasser des Vanaparvan im Auge haben, also, mit anderen Worten, zu dem Spiele mit Vibhītakanüssen eine große Anzahl von Würfeln nötig war.

Diesem Ergebnisse scheint Rv. I, 41, 9 zu widersprechen, wo nach den einheimischen Erklärern von vier Würfeln, die der Spieler in der Hand hält, die Rede ist. Ich glaube später zeigen zu können, daß jene Erklärung zwar durchaus richtig ist, daß aber daraus nicht auf ein Spiel mit vier Würfeln zu schließen ist, wie das zum Beispiel Zimmer, Altind. Leben S. 283, getan hat.

Glaḥa.

Würfelplatz oder Würfelbrett und Würfel waren die einzigen Requisiten des Spielers. Die Würfel wurden, wie die Schilderung des Vidhurapañditajātaka deutlich zeigt, mit der Hand, nicht wie bei uns mit einem Becher geworfen. Das gleiche Verfahren galt sicherlich schon in vedischer Zeit; aus Av. VII, 52, 8:

kṛtāṁ me dákṣine hāste jayó me savyá āhitah |

dürfen wir wohl schließen, daß man beliebig mit der rechten wie mit der linken Hand würfelt. Auch heutzutage wird, soviel ich weiß, nie ein Würfelbecher benutzt. Es kann daher auch in der schon oben angeführten Stelle aus dem Mahābhārata (II, 56, 3):

glaḥān dhanūṁsi me viddhi śarān aksāṁś ca Bhārata |

glaḥa unmöglich den Würfelbecher bedeuten, wie im Petersburger Wörterbuch vermutet wird¹⁾. *glaḥa*, von der Wurzel *glaḥ*, die, wie schon die indischen Grammatiker gesehen haben, mit *grah* identisch ist (Pāṇ. III, 3, 70)²⁾, bezeichnet vielmehr zunächst den 'Griff', die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, den Wurf in konkretem Sinne.* Diese

¹⁾ Aus demselben Grunde kann ich auch für *akṣāvapana* und *phalaka* nicht die Bedeutung 'Würfelbecher' anerkennen; siehe S. 120, Anm. 1; S. 126, Anm. 1.

²⁾ Pischel, Ved. Stud. I, 83, hat das allerdings in Zweifel gezogen, aber Rv. X, 34, 4: *yásyāgrdhad vēdane vājy akṣāḥ* scheint mir doch nicht ausreichend, um eine Ableitung von **gradh* zu rechtfertigen.

Bedeutung liegt hier noch vor; die *glaħas*, die in der Faust zusammengehaltenen Würfel, gleichen dem Bogen, die einzelnen Würfel, die beim Werfen daraus hervorgehen, den Pfeilen¹⁾). Daher können Mbh. VIII, 74, 15 die *glaħas* selbst mit Pfeilen verglichen werden:

*adyāsau Saubalah Kṛṣṇa glahāñ jānātu vai śarāñ |
durodaram ca Gāṇḍīvarāñ maṇḍalam ca ratham prati ||*

‘Heute, o Kṛṣṇa, soll jener Sohn des Subala erkennen, daß die Pfeile die Würfe sind, das Gāṇḍīva der Spieler²⁾ und der Wagen der Spielkreis.’

In Mbh. II, 76, 23. 24 macht Śakuni den Vorschlag, um die Verbannung zu spielen:

*anena vyavasāyena dīvyāma puruṣarśabhbāḥ |
samutkṣepena caikena vanavāsāya Bhārata ||*

‘Mit diesem Übereinkommen wollen wir spielen, ihr Helden, und mit einem Wurfe^{3)*} um das Leben im Walde, o Bhārata.’

Dann fährt der Erzähler fort:

*pratijagrāha tam Pārtho glahām jagrāha Saubalah |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

‘Der Sohn der Pr̥thā nahm den⁴⁾ an; den Wurf ergriff der Sohn des Subala. „Gewonnen!“ sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira.’

Daß *glaħa* hier wirklich die zum Wurfe bereitgehaltenen Würfel sind, zeigt der genau entsprechende Vers II, 60, 9, wo *akṣāñ* für *glaħam* steht:

*tato jagrāha Śakunis tān akṣāñ akṣatalltravit |
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

Diese Bedeutung ‘Wurf’ ist im Mahābhārata weiter verbreitet, als es nach dem Petersburger Wörterbuch der Fall zu sein scheint, wo sie nur für II, 65, 39: *glaħam dīvyāmi cārvāṇgyā Draupadyā*, II, 71, 5: *imāñ sobhā-madhye yo vyadevīd glaheśu*, und V, 48, 91: *mīthyāglahe nirjītā rai nr̥śam̥saīḥ*, anerkannt wird. In Mbh. II, 59, 8:

*akṣaglaħah so bhibharet param nas tenaiva doṣo bhavatīha Pārtho |
soll glaha ‘Würfeler’ bedeuten; es ist aber zu übersetzen: ‘Der Wurf⁵⁾ ist es, der unsren Gegner besiegt; durch ihn nur entsteht hier ein Übel, o Sohn der Pr̥thā.’*

Für eine Reihe von Stellen außer der schon besprochenen II, 76, 24 wird ‘Einsatz’ als Bedeutung von *glaħa* aufgestellt, während mir auch hier

nur 'Wurf' zu passen scheint. Wenn der Kampf unter dem Bilde des Spieles geschildert wird, werden die Vorkämpfer als die *glahas* der Heere bezeichnet. So bei dem Zusammentreffen des Karṇa und Arjuna, VIII, 87, 31—33:

tāvakānāṁ rāṇe Karṇo glaho hy āśid viśāṁpate |
tathaiva Pāñdaveyānāṁ glahāḥ Pārtho 'bhavat tadā ||
ta eva sabhyāś tatrāsan prekṣakāś cābhavan sma te |
tatraiśāṁ glahamānānāṁ dhruvau jayaparājayau ||
tābhyaṁ dyūtam samāsaktam vijayāyetarāya ca |
asmākam Pāñdavānāṁ ca sthitānāṁ raṇamūrdhani ||

VII, 114, 44 erzählt Sañjaya:

tāvakānāṁ jaye Bhīṣmo glaha āśid viśāṁpate |
tatra hi dyūtam āsaktam vijayāyetarāya vā ||

VII, 130, 20; 21 sagt Drona:

senām durodaram¹⁾ viddhi śarān akṣān viśāṁpate |
glaham ca Saindhavaṁ rājāṁs tatra dyūtasya niścayah ||
Saindhave tu mahad dyūtam samāsaktam paraiḥ saha |

Es ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, daß *glaha* hier 'Einsatz' bedeute. Man kann doch unmöglich sagen, daß das Spiel um Sieg oder Untergang am Einsatz hänge oder daß die Entscheidung des Spieles auf diesem beruhe. Der Sieg wird vielmehr durch den Wurf bedingt; Karṇa und Arjuna, Bhīṣma und Saindhava sind also die Würfe, mit denen die feindlichen Heere um den Sieg spielen.

Als Śakuni zuerst mit dem Vorschlage kommt, um die Verbannung zu spielen, sagt er (II, 76, 9):

amūñcat sthaviro yad vo dhanām pūjitat eva tat |
mahādhanām glahām tv ekam śṛṇu bho Bharatarṣabha ||

In II, 76, 22 wiederholt er:

esa no glaha evaiko vanavāsāya Pāñdavāḥ |

In III, 34, 8 erinnert Yudhiṣṭhira den Bhīmasena an die Sache:

tvam cāpi tad vettha Dhananjayas ca punar dyūtāyāgatāṁs tāṁ sabhāṁ
nah |
yan māṁ bravīd Dhṛtarāṣṭrasya putra ekaglahārthāṁ Bharatānāṁ sama-
kṣam ||

Es wird also immer wieder betont, daß es sich bei dem Spiele um die Verbannung um einen einzigen *glaha* handelt. Das wird aber nur verständlich, wenn man *glaha* als 'Wurf' faßt; es ist ein einziger Wurf, der über die Verbannung der Kauravas oder der Pāñdavas entscheiden soll. Auch die Konstruktion von *glaha* mit dem Dativ des Eingesetzten in II, 76, 22 spricht dafür; *glaho vanavāsāya* entspricht genau dem *samutkṣepo vanavāsāya* in dem oben angeführten Verse II, 76, 24²⁾.

¹⁾ Nilakanṭha: *durodaram dyūtakāriṇam*.

²⁾ Nilakanṭha erklärt dort *samutkṣepena*: *ekenaiva vacanopakṣepena sakṛd ryāhṛtamātreṇety arthaḥ*. Im größeren PW. wird 'Aufheben der Hand', im kleineren

Daß *glaḥa* an anderen Stellen des Epos und in der späteren Literatur außer 'Wurf' auch 'das, was bei dem Wurfe auf dem Spiele steht' bedeuten kann, soll nicht geleugnet werden. Bisweilen ist es schwer, zu entscheiden, welche Bedeutung vorliegt. So bezeichnet z. B. Yudhiṣṭhira in II, 65, 12 den Nakula als *glaḥa* und zugleich als *dhana*:

Nakulo glaha evaiko viddhy etan mama tad dhanam |

Ich glaube, daß auch hier zu übersetzen ist: 'Nakula (*gilt*) der eine Wurf: wisse, daß dies mein Einsatz¹⁾ ist', und daß Yudhiṣṭhira auch hier hervorheben will, daß er den Nakula auf einen Wurf setzt. Jedenfalls ist an 'Wurf' als Grundbedeutung von *glaḥa* festzuhalten, und ich hoffe später zeigen zu können, daß sie auch in Av. IV, 38, 1—3 anzunehmen ist.

Die Technik des Pāśaka-Spieles.

Die äußere Technik des *pāśaka*-Spiels wird in der Jātaka-Stelle sehr anschaulich geschildert. Wie schon erwähnt, nimmt der Spieler die Würfel in die Hand. Dann rollt er sie in der Hand durcheinander (*haṭṭhe vattetrā*) und wirft sie nach oben in die Luft (*ākāse khipi*). Fallen sie ungünstig, so hat er das Recht, sie wieder aufzufangen, solange sie noch in der Luft schweben, und den Wurf zu wiederholen; von diesem Rechte macht ja der König Gebrauch, bis es ihm durch Puṇḍakas Zaubermacht unmöglich gemacht wird, die Würfel zu fangen. In der Fähigkeit, im Nu zu erkennen, ob die Würfel richtig oder falsch fallen, besteht, wie der Erzähler hervorhebt, die Geschicklichkeit des Spielers (*rājā jūtasippamhi suku salatāya pāsake attano parājayāya bhassante nātrā*).

Auch im Mahābhārata wird bekanntlich öfter die Geschicklichkeit, die das Würfelspiel erfordere, betont. In II, 56, 3 bezeichnet Śakuni das Spiel als eine Fertigkeit, in der der Kundige den Unkundigen besiegen könne:

akṣān kṣipann akṣataḥ san vidvān ariduṣo jaye |

In II, 48, 20. 21 röhmt er sich seiner Geschicklichkeit im Spiele:

devane kuśalaś cāhaṁ na me 'sti sadṛśo bhuri !

triṣu lokeṣu Kauravya tam trām dyūte samāhraya

tasyākṣakuśalo rājann ādāsyे 'ham asaṁśayam

rājyam śriyam ca tām diptām tradarthaṁ puruṣarṣabha

während er andererseits von Yudhiṣṭhira wegwerfend sagt, er liebe zwar die Würfel, versteände aber nichts vom Spiel (II, 48, 19):

dyūlapriyaś ca Kaunteyo na sa jānāti deritum²⁾

Yudhiṣṭhira selbst hält sich natürlich für einen guten Spieler und röhmt sich

'das Hinwerfen eines Wortes. Anspielung auf' für *śimukha* einzugeben. D. 13, 1. einstimmung von II, 76, 22 und 24 zeigt, daß alles das nicht richtig ist.'

¹⁾ *dhana* kehrt in dem alten vedischen Sinne von Einsatz in die Sphäre des Spieles immer wieder; siehe II, 60, 7; 61, 2, 6, 16, 13, 17, 24, 23, 27, 28; 7, 1. 6, 8, 10.

²⁾ Der Vers wird mit der Abweichung *ca* für *sa* in II, 49, 30 v. *ca* für *ca*.

in IV, 7, 12 seiner Geschicklichkeit genau so wie Šakuni: *aksān prayoktum
kuśalo 'smi devinām.*

Man könnte wegen der Ähnlichkeit der Ausdrücke versucht sein, diese Stellen im Sinne der Jātaka-Erzählung zu deuten. Es ist dabei aber doch zu bedenken, daß es sich im Mahābhārata nicht um das Spiel mit *pāśakas*, sondern um das Nüssespiel handelt¹⁾), bei dem es auf das rasche Erkennen von Augenzahlen gar nicht ankommen kann, und ich glaube daher, daß die Geschicklichkeit, von der im Mahābhārata die Rede ist, in etwas anderem beruht, nämlich in der Zählkunst, die wir später kennenlernen werden.

Die Āyas und ihre Namen.

Kehren wir jetzt zum Vidhurapanditajātaka zurück. Nach der Darstellung des Jātaka gab es 24 verschiedene *āyas*, von denen jeder der beiden Spieler sich vor Beginn des Spieles einen wählt. Wem es dann gelingt, den gewählten zu werfen, der hat gewonnen.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß *āya* soviel wie 'Wurf', d. h. eine bestimmte Anzahl oder Verbindung von Würfelaugen bedeutet, und das wird durch die Pāśakakevalī bestätigt. Hier wird in V. 168 der Wurf 431 ausdrücklich als *āya* bezeichnet:

*catuṣkādau trikām madhye padam caivāvasānikam |
esa āyah pradhānas tu śakaṭam nāma nāmataḥ ||*

Und auch in V. 35 ist sicherlich zu lesen:

*padam pūrvam trikām madhye catuṣkām cāvasānikam |
āyo²⁾ 'yam vijayo nāma tasya vakṣyāmi cintitam ||*

Da man, wie wir schon sahen, beim Würfel-Orakel entweder drei vierseitige, durch Abzeichen unterschiedene Würfel auf einmal oder einen vierseitigen Würfel dreimal hintereinander warf, so ergeben sich 64 verschiedene Würfe, denen sowohl in dem ersten Würfel-Orakel des Bower Manuscripts als auch in der Pāśakakevalī besondere Namen beigelegt werden. In der erstgenannten Schrift, wo die Permutationen jeder Gruppe die gleichen Namen tragen, sind es die folgenden³⁾:

| | |
|---------------------------------------|-----------------------|
| 444 <i>caṇṭayāṇṭa</i> ⁴⁾ . | 321 <i>dundubhī</i> . |
| 333 <i>navikkī</i> . | 442 <i>vṛṣa</i> . |
| 222 <i>paṭṭabandha</i> . | 422 <i>presyā</i> . |
| 111 <i>kālaviddhi</i> . | 332 <i>vitī</i> . |
| 443 <i>sāpaṭa</i> ⁵⁾ . | 114 <i>karna</i> . |
| 343 <i>mālī</i> ⁶⁾ . | 322 <i>sajā</i> . |

¹⁾ Nur in Mbh. IV, 7, 12 ist wohl eher an das *pāśaka*-Spiel zu denken; siehe S. 125 f.

²⁾ BA *āyāyaṁ*; LU *añko*; LE *praśno*; BB *pāśo*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.

³⁾ Die Reihenfolge ist die in dem Werk befolgte. ⁴⁾ Der Name ist unsicher.

⁵⁾ Die Permutationen 434 und 344 werden als zweiter und dritter *sāpaṭa* bezeichnet und so analog bei den folgenden Gruppen.

⁶⁾ Der Name steht im Text bei 334 und fehlt versehentlich bei 343 und 433.

| | |
|--------------------------------------|--|
| 324 <i>rahula</i> ¹⁾ . | 331 <i>kāṇa</i> oder <i>kāṇa</i> ³⁾ . |
| 414 <i>kūṭa</i> . | 311 <i>cūñcūṇa</i> . |
| 421 <i>bhadrā</i> ²⁾ . | 221 <i>pāñcī</i> oder <i>pañcī</i> . |
| 341 <i>śaktī</i> oder <i>śakti</i> . | 112 <i>kharī</i> ⁴⁾ . |

Die meisten dieser Namen kehren in der Pāśakakevalī wieder, doch ist die Verteilung auf die einzelnen Würfe nicht immer dieselbe. Ich gebe im folgenden eine Liste, indem ich den Namen, den die Gruppe in dem ersten Würfel-Orakel des Bower Manuscripts (B. MS.) führt, voranstelle⁵⁾.

- 111. B. MS. *kālariddhi*. P. *śobhana*.
- 112. B. MS. *kharī*. P. *kartarī*. Dies ist die Lesart von BA und BB; LE und LU lesen *patitā viṣakartarī* für *patitā tava kartarī*. Ich habe keinen Zweifel, daß *kartarī* aus *kharī* oder dem synonymen *gardabhi*⁶⁾ verderbt ist.
- 113. B. MS. *cūñcūṇa*. P. *ciñciṇi*. Die beiden Ausdrücke sind natürlich identisch.
- 114. B. MS. *karṇa*. P. *karṇikā* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 219, *kartarī*. Die längere Form *karṇikā* ist dem Metrum zuliebe gewählt. Das Geschlecht schwankt auch sonst bei diesen Namen zwischen Maskulinum und Femininum.
- 121. B. MS. *kharī*. P. kein Name. Vielleicht ist *pāśo 'yam* (so LE; BA *pāśake*, BB *pāśakah*, LU *pāśaka*) in *pāśo 'yam patitas tava* an die Stelle des ursprünglichen Namens getreten, wie bei 411 *patitam hy atra kāraṇam* in BB durch *pāśake patitam tava* ersetzt worden ist.
- 122. B. MS. *pāñcī*. P. *vāsa*. Für *vāso* liest BB *pāśo*; Schröter hat *vāmo* in den Text gesetzt. *vāso* und *pāśo* sind sicherlich Verderbnisse von *pāñcī*.
- 123. B. MS. *dundubhi*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB Maskulinum.
- 124. B. MS. *bhadrā*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.

¹⁾ Die Gruppe 234 fehlt im Text.

²⁾ Die Gruppe 124 fehlt im Text. Bei 412 fehlt der Name und der Spruch.

³⁾ Bei 313 steht *kāṇah tantra*, bei 133 *kaṇatantrah*, was sich vielleicht auf den Begleitspruch bezieht und 'der Spruch für den *kāṇa*-Wurf' zu übersetzen ist. Hoernle scheint, nach seiner Bemerkung auf S. 197, Anm. 3 zu urteilen, die Namen überhaupt nicht als die Namen der Würfe, sondern als die der Sprüche zu betrachten, was nicht richtig sein kann, da sie, wie wir sehen werden, auch außerhalb der Orakel beim Würfelspiel vorkommen.

⁴⁾ Die Gruppen 121 und 211 fehlen.

⁵⁾ BA, BB, LE und LU sind die von Schröter für seine Ausgabe benutzten Handschriften. G ist das Manuskript einer anderen Rezension, von der Hoernle Auszüge mitgeteilt hat. In der dritten Rezension, die sich im Bower Manuscript findet, sind Würfelnamen selten. Merkwürdigerweise hat Schröter, wie aus seinen Bemerkungen auf S. XVII hervorgeht, die Namen zum Teil gar nicht als solche erkannt.

⁶⁾ Siehe darüber S. 140.

131. B. MS. *cuñcuna*. P. *dundubhi*, m., das in B. MS. 132 bezeichnet. Die Lesung *dundubhi* ist aber nicht sicher; LE und LU haben *śubho 'yam* für *dundubhiḥ*. Es liegt die Vermutung nahe, daß *dundubhiḥ* aus *cuñcunah*, *cuñcunih* oder *ciñciñih* verderbt ist.
132. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA und LE Femininum, nach LU Maskulinum.
133. B. MS. *kāṇa*. P. *manthin*. Die Lesung *manthinaḥ* beruht auf Konjektur; LE und LU haben *manthānah*, BA *mathaneḥ*, BB *chinnam*.
134. B. MS. *śaktī*. P. *vijaya*.
141. B. MS. *karna*. P. kein Name.
142. B. MS. *bhadrā*. P. *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 132.
143. B. MS. *śaktī*. P. *śaktī* oder *śakti*. LU liest fälschlich *satyā* für *śaktyā*.
144. B. MS. *kūṭa*. P. *vr̥ṣa* (auch in G), das in B. MS. 244 bezeichnet.
211. B. MS. *khari*. P. *dundubhi*. In B. MS. ist *dundubhī* der Name von 213.
212. B. MS. *pāñcī*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 213.
213. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum.
214. B. MS. *bhadrā*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
221. B. MS. *pāñcī*. P. *pattrī*, wofür LE *putrī* bietet. Ich bin überzeugt, daß beides nur Verderbnisse von *pāñcī* sind.
222. B. MS. *pattabandha*. P. kein Name.
223. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. Für *kūṭo 'yam* liest aber LE *vätsetham*, was *sajeyam* als ursprüngliche Lesart wahrscheinlich macht.
224. B. MS. *preśyā*. P. *praśna* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 218, *kūṭa*. Ich bezweifle nicht, daß *praśno 'yam* aus *preśyo 'yam* verderbt ist; vgl. 422.
231. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum.
232. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. In B. MS. bezeichnet *kūṭa* 144 und seine Permutationen
233. B. MS. *vitī*. P. *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 231.
234. B. MS. *vahula*. P. *bahulā*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
241. B. MS. *bhadrā*. P. *dundubhi*, nach BA und BB Maskulinum, nach LE und LU Femininum; in BA und BB außerdem auch *vr̥ṣa* genannt. In B. MS. bezeichnet *vr̥ṣa* 244, *dundubhī* 231.
242. B. MS. *preśyā*. P. kein Name.
243. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
244. B. MS. *vr̥ṣa*. P. *vr̥ṣa*, das sich auch in der Rezension des Bower Manuscripts findet.

311. B. MS. *cuñcuma*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhi* 321; vgl. aber auch die Bemerkung unter 131.
312. B. MS. *dundubhi*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Maskulinum.
313. B. MS. *kāṇa*. P. *pātrika*, n. *pātrikam* findet sich nur in LU; BB hat anstatt dessen *pṛśakah*, BA und LE *pāṣake*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.
314. B. MS. *saktī*. P. *saktī*, sem.
321. B. MS. *dundubhi*. P. *kartarī*. Anstatt *patitā tava kartarī* liest BA *patitā viṣakartarī*, was Schröter in den Text gesetzt hat. Ich glaube, daß *kartarī* auch hier Verderbnis von *khārī* ist, das in B. MS. 121 bezeichnet; vgl. die Bemerkung zu 112.
322. B. MS. *sajū*. P. *bahulā*. In B. MS. bezeichnet *vahula* 324.
323. B. MS. *rīṭi*. P. *tripadi*.
324. B. MS. *vahula*. P. *saphalā*. Ich bin überzeugt, daß *saphalā* aus *bahulā* verderbt ist. Die Femininform erscheint in P. auch sonst; siehe 234, 322.
331. B. MS. *kāṇa*. P. *dundubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Maskulinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhi* 321.
332. B. MS. *rīṭi*. P. kein Name. Vielleicht stand aber der Name ursprünglich an Stelle von *pāṣake* in *pāṣake patitam* (LU *paṣakas patitas*) *tara*; vgl. die Bemerkung zu 121.
333. B. MS. *narikki*. P. kein Name, falls er nicht in *niścitam* (BB *niścayam*) stecken sollte.
334. B. MS. *māli*. P. *mālinī*. Die beiden Namen sind natürlich identisch. G hat *pr̥chakā*.
341. B. MS. *saktī*. P. kein Name.
342. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
343. B. MS. *māli*. P. kein Name. In G wiederum *pr̥chakā*.
344. B. MS. *śāpaṭa*. P. *śakaṭī*. Für *śakaṭī* liest BB *śakaṭo*. Beide Formen sind zweifellos verderbt aus *śāpaṭā*, der Femininform zu *śāpaṭa*. Den Beweis liefert die Fassung in G: *trikam pūrvam catuskau dvau dr̥ṣyate tava saṃpadā*, wo für *saṃpadā* natürlich *śāpaṭā* zu lesen ist. Wahrscheinlich steckt *śāpaṭa* auch in dem stark verderbten Verse der Rezension des Bower Manuscripts: *dhanadhānyāś ca te pūrṇā asti sarvasya saṃpadā*.
411. B. MS. *karṇa*. P. *kāraṇī*. So liest Hoernle, Bower Manuscript, S. 220. LE und LU lesen *kāraṇam*, das sich auch in G findet. Eine Handschrift hat nach Hoernle *vṛṣa*. BA und BB haben keinen Namen, da sie den Versschluß geändert haben. Daß *kāraṇī*, das natürlich auf *karṇa* zurückgeht, die richtige Form ist, beweist die Lesart *patitā* für *patitam* in BA und LE. Es

hat Geschlechtswechsel stattgefunden wie in den oben angeführten Fällen.

412. B. MS. *bhadrā*. P. kein Name.
413. B. MS. *śaktī*. P. *śakti*, fem.
414. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der Vers lautet in allen von Schröter benutzten Handschriften richtig: *daivānukūlyataḥ sādhu kūṭo 'yam patitas tava*. Schröter hat fälschlich *sādhu kūṭo* zu *sādhukṛto* verändert.
421. B. MS. *bhadrā*. P. kein Name.
422. B. MS. *preṣyā*. P. *preṣya*. Die richtige Lesart *preṣyo 'yam patitas tava* steht in BA, Schröter hat die falsche Lesart von LE und LU *prekṣyo 'yam* in den Text gesetzt. In G findet sich die Femininform *preksā* (*prekṣeyam patitā tava*), die natürlich in *preṣyā* zu verbessern ist. Der Wechsel des Geschlechts ist wie in den oben angeführten Fällen.
423. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
424. B. MS. *vr̥ṣa*. P. kein Name.
431. B. MS. *śaktī*. P. *śakāṭa*, n. BB liest aber *śakaṭo*, LU *śakunam* für *śakaṭam*. Unter 344 haben wir *śakaṭī*, *śakāṭa* als Verderbnis von *śāpaṭā* kennengelernt, hier ist *śakāṭa* offenbar aus *śaktī* verderbt. Dafür spricht auch, daß in der Fassung von LU: *eṣa āyah pradhānas tu śakunam nāmnā manoramam* ein zweisilbiger Name durch das Metrum gefordert wird.
432. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
433. B. MS. *mālī*. P. *mārjanī*. Da unter 334 dem *mālī* des B. MS. ein *mālinī* in P. entspricht, so hege ich keinen Zweifel, daß *mārjanī* aus *mālinī* verderbt ist.
434. B. MS. *śāpaṭa*. P. *saphalā*. Auch hier ist *saphalā* sicherlich aus *śāpaṭā* verderbt. Für die Femininform vergleiche die Bemerkungen zu 344.
441. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der richtige Name steht in BA; LE und LU lesen *'dhruvo*, BB *kasto* für *kūṭo*. G hat *pr̥cchakā*, andere Handschriften nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 216, *krakacah*.
442. B. MS. *vr̥ṣa*. P. *vr̥ṣa*. Der Name steht auch in G und in der Rezension des Bower Manuscripts.
443. B. MS. *śāpaṭa*. P. *vāmā*.
444. B. MS. *caṇṭayāṇṭa* (?). P. kein eigentlicher Name, die drei Vieren werden aber als die drei weisen Stiere bezeichnet (*vr̥ṣabhbāś ca trayo yatra patitās te vicakṣaṇāḥ*).

Die Namen der Würfe in der Pāśakakevalī sind also, wenn man von dem Geschlechtsunterschied und kleinen Verschiedenheiten im Bildungssuffixe absieht, in 18 Fällen denen des ersten Orakels im Bower Manuscript völlig gleich, in zwei Fällen so ähnlich, daß ihr Zusammenhang noch deut-

lich erkennbar ist (113 *ciñciṇī* für *cuñcūṇā*; 411 *kāraṇī* für *karṇī*). In 16 Fällen fehlt der Name, doch besteht bei 121, 332, 333 der Verdacht, daß er erst durch handschriftliche Verderbnis verschwunden ist. In 13 Fällen braucht die Pāśakakevalī die Namen anders. Zum Teil werden wir es auch hier mit handschriftlichen Verderbnissen zu tun haben; so bei 223 *kūṭa* (aber handschriftlich auch *vātsā*) für *sajā* und vielleicht daher auch bei 232 *kūṭa* für *sajā*. In anderen Fällen aber scheinen schon Versehen des Verfassers selbst vorzuliegen; so, wenn er *dundubhi* (eigentlich 132, 213, 231, 321) für 142, 211, 212, 233, 331 verwendet, *vṛṣa* (eigentlich 244) für 144, *vṛṣa* (eigentlich 244) oder *dundubhi* (eigentlich 231) für 241, *kartṛī*, falls dieses aus *khari* entstellt ist, (eigentlich 121) für 321, *bahulā* (eigentlich 324) für 322. Auch bei *dundubhi* (eigentlich 132 und 321) für 131 und 311 liegt vielleicht ein Versehen des Verfassers vor; *dundubhi* könnte aber auch aus dem zu erwartenden *cuñcūṇā* verderbt sein. In 16 Fällen endlich hat die Pāśakakevalī neue Namen. Von diesen sind aber die meisten sicherlich nur Verderbnisse; so 112 (und wahrscheinlich auch 321) *kartṛī* für *khari* (oder *gardabhi*), 122 *vāsa* (*pāṣa*) für *pāñcī*, 221 *pattrī* für *pāñcī*, 224 *praśna* für *presya*, 324 *saphalā* für *bahulā*, 344 *śakaṭī* für *śāpaṭā*, 431 *śakaṭā* für *śaktī*, 433 *mārjanī* für *mālinī*, 434 *saphalā* für *śāpaṭā*. Es bleiben sechs Namen: 111 *śobhana* anstatt *kālaviddhi*, 133 *manihin* (Konjektur) anstatt *kāṇa*, 134 *vijaya* anstatt *śaktī*, 313 *pātrika* anstatt *kāṇa*, 323 *tripadī* anstatt *vīṭī*, 443 *vāmā* anstatt *śāpaṭā*. Bei dem verwahrlosten Zustande, in dem sich der Text der Pāśakakevalī befindet, ist die Frage, ob wir es hier tatsächlich mit neuen Namen oder nur mit falschen Lesungen und Schreibfehlern zu tun haben, zur Zeit überhaupt nicht zu lösen. Es bedarf dazu der Heranziehung eines viel größeren handschriftlichen Materials als es Schröter für seine Ausgabe benutzt hat; vor allem müßte die durch G repräsentierte zweite Rezension des Werkes vollständig vorliegen.

Wie immer aber auch das Urteil über diese letzte Gruppe von Namen lauten mag, die in dem ersten Orakel des Bower Manuscriptes vorkommenden Namen sind jedenfalls für uns von großem Interesse, weil sie nicht bloße Erfindungen der professionellen Wahrsager sind, sondern Ausdrücke, die von altersher beim eigentlichen Würfelspiele üblich waren. Das wird durch das Vidhurapanditajātaka bewiesen, wo eine Reihe dieser Namen wiederkehrt. In der Prosaerzählung werden *māli*¹⁾, *śāpaṭī*²⁾, *bhadrā*³⁾ und *bhadrā* als Beispiele von *āyas* genannt; in den Göttern werden außer diesen³⁾ noch die beiden *kākas* (*duri kākī*), *mardakū*, *māli*, *śāpaṭī*, *bhadrā*

1) So in den singhalesischen Handschriften, in den Binnenschriften nicht.

2) Die singhalesischen Handschriften haben *śāpaṭī*, die Binnenschriften *śāraṭṭamī*.

3) Die Abweichungen zwischen den Formen der Götter und den Beispielen sind unbedeutend. Das Metrum weichen wird in den Göttern *śāpaṭī* und *bhadrā* neben *bhadrā* gebraucht. Für *mardakū* und *māli* ist *māli* gebräucht.

und *titthirā*, also im Ganzen zwölf, aufgeführt. Von diesen lassen sich *māli*, *sāvata*, *bahula* und *bhadrā* ohne weiteres mit den Namen *mālī* (*mālinī*), *sāpatā*, *vahula* (*bahula*) und *bhadrā* (*bhadra*) der Würfel-Orakel identifizieren. P. *santi* ist wahrscheinlich in *satti* zu verbessern und reflektiert sk. *śaktī* (*sakti*). Möglicherweise ist aber auch für *duve kākā duve kānā* zu lesen und *kānā* dem *karṇa* und *kāṇa* des ersten Orakels gleichzusetzen. Die übrigen Namen haben in den Orakeltexten keine Entsprechung.

Eine weitere Frage ist es, ob die Namen, die sich gleichlautend in dem Jātaka und in den Würfel-Orakeln nachweisen lassen, in beiden Werken die gleichen Würfe bezeichneten. Nach dem ersten Orakel des Bower Manuscriptes bezeichnet *māli* 343, *sāpatā* 443, *vahula* 324, *bhadrā* 421 und die jedesmaligen Permutationen dieser Gruppen. Nach der Gāthā heißt ein 'Achter' (*aṭṭhaka*) *mālika*, ein 'Sechser' (*chaka*) *sāvata*, ein 'Vierer' (*catukka*) *bahula*, ein 'aus der Verbindung zweier Verwandter bestehender' (*dvibandhusandhika*) *bhadraka*. Ich muß gestehen, daß mir die letzteren Angaben unverständlich sind, und daß es mir unmöglich ist, sie mit denen der Orakeltexte in Einklang zu bringen. Ebensowenig verstehe ich die Behauptung, die sich sowohl in der Prosa des Jātaka wie in den Gāthās findet, daß es 24 Würfe (*āya*) gebe, da sich weder bei drei noch bei einer größeren oder geringeren Anzahl von *pāśakas* und einerlei, ob man die Gesamtsumme oder die Kombinationen der Augenzahlen als Wurf betrachten will, je 24 verschiedene Würfe ergeben können. Auffällig ist auch, daß in der Gāthā, die doch offenbar eine Aufzählung der *āyas* enthalten soll, nur zwölf mit Namen genannt werden.

Wir müssen uns also darauf beschränken, zu konstatieren, daß die Bedeutung dieser Namen, sei es zeitlich, sei es lokal, verschieden war; die Tatsache, daß sie alte Spielausdrücke sind, wird aber durch eine Stelle des Mṛcchakaṭika erhärtet. Dort klagt der Masseur, der seine zehn Goldstücke im Würfelspiele verloren hat (II, 1):

*navabandhanamukkāe via gaddahī hā tādido mhi gaddahī |
Aṅgalāamukkāe via śattī Ghadukko via ghādido mhi śattī ||*

'Ach, ich bin geschlagen von der *gaddahī* wie von einer Eselin, die eben von der Fessel befreit ist; ich bin getötet von der *śattī* wie Ghatotkaca von dem Speere, den der Aṅgakönig schleuderte.' Pr̥thvīdhara erklärt in seinem Kommentare *gaddahī* und *śattī* als Synonyme von *kapardaka*; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier um Würfe handelt¹⁾, und daß *śattī* mit dem *śaktī*, *gaddahī*, 'Eselin', mit dem gleichbedeutenden *khari* des Würfel-Orakels identisch sind.

und *sāvato* zu lesen. Das Geschlecht schwankt bei den *a*-Stämmen bisweilen zwischen Maskulinum und Neutrum: *māliko* neben *mālikam*, *sāvato* neben *sāvataṁ*, *bahulo* neben *bahulam*. Ebenso steht neben *bhadrā* *bhadrakam*.

¹⁾ Vgl. den ähnlichen V. II, 9, auf den wir noch zurückkommen werden.

Wenn sich die Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, somit auch für das Mahābhārata nicht erweisen läßt, so tritt für ihr verhältnismäßig hohes Alter doch noch ein anderes Zeugnis ein. In II, 1, 10 lehrt Pāṇini, daß *akṣa*, *śalākā* und ein Zahlwort mit *pari* zu einem Avyayībhāva-Kompositum verbunden werden (*akṣaśalākāsaṁkhyāḥ parinā*). Dazu ist uns im Mahābhāṣya eine Kārikā erhalten:

*akṣādayas tṛtyāntāḥ pūrvoktasya yathā na tat |
kitavavyavahāre ca ekatve 'kṣaśalākayoh ||*

‘In der Redeweise der Spieler (werden) *akṣa* usw. im Instrumental (mit *pari* komponiert, um auszudrücken), um wieviel (der Wurf) anders ist als der vorher gesagte, *akṣa* und *śalākā* (jedoch nur, wenn sie) im Singular (stehen)¹⁾.’

Man sagt also *akṣapari* für **akṣena pari*²⁾ ‘um einen Würfel anders’, *śalākāpari* für **śalākayā pari* ‘um ein Spänchen anders’, *ekapari* für **ekena pari* ‘um eins anders’, usw. Wir werden auf diese Regel bei anderer Gelegenheit noch zurückzukommen haben; hier kommt nur der Ausdruck *pūrvoktasya* in Betracht, aus dem mir hervorzugehen scheint, daß der Verfasser der Kārikā eine Art des Würfelspieles kannte, bei der es, ebenso wie bei dem Spiele im Jātaka, darauf ankam, einen vorher bestimmten Wurf zu werfen³⁾.

Die Ayas und ihre Namen.

Außer den besprochenen Namen von *āyas* begegnet uns in der vedischen, epischen und klassischen Literatur des Sanskrit und des öfteren auch im Pali noch eine Reihe von hierhergehörigen Ausdrücken, deren wahre Bedeutung, wie ich glaube, bisher vielfach verkannt worden ist. Es sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhibhū*, *akṣarāja* und *āskanda*. Nach den Petersburger Wörterbüchern sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kali* die Namen desjenigen Würfels oder derjenigen Würfelseite, die, der Reihe nach, mit 4, 3, 2 oder einem Auge bezeichnet ist⁴⁾; *abhibhū* und *āskanda* werden dort als ‘ein bestimmter Würfel’ erklärt⁵⁾. Die Annahme, daß die einzelnen Würfel

daß Kali nach zwölfjährigem Warten in Nala eingefahren ist, und, nach dem weiteren Verlauf der Geschichte zu schließen, bleibt er offenbar auch bis zu dem Augenblick in ihm, wo Nala bei dem Vibhitakabaum von R̥tuparṇa das *akṣahṛdaya* empfängt. In III, 59, 4—6 aber sehen wir ihn plötzlich sich wieder außerhalb Nalas bewegen und in den *vṛṣa* verwandeln. Roths Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen (ZDMG. II, 124), scheint mir nicht geglückt.

¹⁾ Ich habe mich bei der Übersetzung der Regel des Rates Kielhorns zu erfreuen gehabt.

²⁾ Die Ausdrücke **akṣena pari*, **śalākayā pari*, **ekena pari*, usw. werden in der wirklichen Sprache nie gebraucht, da dafür stets die Komposita eintreten.

³⁾ Patañjali unterdrückt bei seiner Erklärung das *ukta*: *ayathājātiyake dyotye | akṣenēdam na tathā vṛttam yathā pūrvam iti*.

⁴⁾ Im größeren PW. wird unter *dvāpara* die erste Alternative als die wahrscheinlichere bezeichnet.

⁵⁾ Nach dem kleineren PW. ist *āskanda* die Bezeichnung des vierten Würfels.

verschiedene Augenzahlen hatten, ist durch nichts gerechtfertigt, und damit fällt auch die Vermutung fort, daß jene Namen bestimmte Würfel bezeichnen könnten. Für die zweite Vermutung, daß sie sich auf die Würfelseiten beziehen, lassen sich allerdings auch einheimische Zeugnisse anführen. Sowohl Nilakantha zu Mbh. IV, 50, 24¹⁾ als auch Ānandagiri in seinen Erläuterungen zu Śāṅkaras Kommentar zu Chāndogya-Upaniṣad IV, 1, 4²⁾ erklärten *kṛta*, *tretā*, *drāpara* und *kali* in diesem Sinne. Diese Erklärung ist aber nicht nur an einigen Stellen unmöglich³⁾, sondern steht auch, wie wir sehen werden, in direktem Widerspruch zu anderen Angaben, und da sich außerdem nachweisen läßt, daß Nilakantha an anderen Stellen jene Ausdrücke vollkommen mißverstanden hat, so glaube ich, daß wir in diesem Falle den Worten der beiden Kommentatoren keinen Glauben zu schenken brauchen. Wir müssen also versuchen, die Bedeutung der Namen aus den Texten selbst zu ermitteln.

Dafür ist nun zunächst eine Reihe von Stellen von Wichtigkeit, in denen *kṛta*, *tretā* usw. als *ayas* bezeichnet werden. Taittiriyas. IV, 3, 3, 1—2 werden gewisse Backsteine mit allerlei Dingen identifiziert. Unter anderem heißt es dort, die östlichen seien unter den *ayas* das *kṛta*, die südlichen die *tretā*, die westlichen der *drāpara*, die nördlichen der *āskanda*, die in der Mitte befindlichen der *abhibhū*. Satapathabhr. XIII, 3, 2, 1 wird der *catusṭoma* das *kṛta* unter den *ayas* genannt. Satapathabhr. V, 4, 4, 6 wird beschrieben, wie dem König fünf Würfel in die Hand gegeben werden; daran wird die Bemerkung geknüpft: *eṣa rā ayān abhibhūr yat kalir eṣa hi sarvān ayān abhibhārati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'⁴⁾). Dagegen heißt es Chāndogya-Up. IV, 1, 4; 6: *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ samyanty eram enāṁ sarvam tad abhisameti yat kīmca prajāḥ sādhu kuranti*, 'wie dem *kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat'⁵⁾), die niedrigeren *ayas* zufallen, so fällt diesem (Raikva) alles zu, was immer die Geschöpfe Gutes tun'.

Was ist nun *aya*? Ein einfaches Synonym von *akṣa*, also 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, kann es meines Erachtens

¹⁾ Kramęaiakadvitricaturaṅkāṅkitaiḥ pradeśair aikacatuṣṭayavān pāśo bhavati | tatraiṅkāḥ kalir dvyāṅko dvāparas tryāṅkas tretā caturaṅkāḥ kṛtam.

²⁾ Nach der umständlichen Erklärung von *kṛta*, die ich hier übergehe, fährt Ānandagiri fort: *akṣasya yaśmin bhāge trayo 'ṅkāḥ sa tretānāmāyo bhavati | yatra tu dvāv aṅkau sa dvāparanāmakāḥ | yatraiko 'ṅkāḥ sa kalisamjñā iti vibhāgah*.

³⁾ Ich brauche nur auf G. 91 des Vidhurapanditajātaka zu verweisen.

⁴⁾ Kürzer drückt sich das Taittiriyabhr. an der entsprechenden Stelle (I, 7, 10, 5) aus; hier heißt es in bezug auf jene Würfel nur: *eṭe vai sarve 'yāḥ*, 'dies sind alle *ayas*'.

⁵⁾ Diese Fassung von *vijitāya*, die auch Deussen in seiner Übersetzung vertritt, halte ich für die richtige. Da man, wie aus Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1 hervorgeht, *kṛtam vijināti*, 'er siegt mit dem *kṛta*', sagte, so konnte man auch von einem *kṛto vijitāḥ* in der angegebenen Bedeutung reden. Böhtlingks Konjektur *vijitavarāya* ist also falsch. Ebensowenig hat meiner Ansicht nach *vijita* etwas mit dem in Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 erscheinenden Wort *vij* zu tun, wie es Deussen für möglich hält.

unmöglich sein; da *kṛta* usw. dann die Namen verschiedener Würfel sein müßten, die Annahme einer Verschiedenheit der Würfel aber, wie schon vorhin bemerkt, unberechtigt ist. Taittiriyas. IV, 3, 3, 1—2 faßt Sāyaṇa das Wort als Weltalter (*ayā*¹) *yugavīśeṣaḥ*), und nicht nur *kṛta*, *tretā* und *dvāpara*, sondern sogar *āskanda* und *abhibhū* sollen die Namen von Weltaltern sein²). Es braucht eigentlich kaum gesagt zu werden, daß diese Deutung völlig verfehlt ist. Daß *aya* ein Ausdruck sein muß, der sich auf das Würfelspiel bezieht, geht schon aus Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 und den aus dem Taittirīyabrahmaṇa und der Chāndogya-Upaniṣad angeführten Stellen hervor; es wird weiter bewiesen durch Vājasaneyis. XXX, 8, wonach der Spieler beim Purusamedha den *ayas* geweiht wird (*ayebhyah kitavam*)³), und Av. IV, 38, 3, wo die beim Würfelspiel helfende Apsarā ‘sie, die mit den *ayas* umher tanzt’, heißtt. Die richtige Erklärung gibt Sāyaṇa in seinem Kommentar zu der letztgenannten Stelle. Er umschreibt dort *ayaiḥ* durch *akṣagatasamkhyāvīśeṣaiḥ kṛtādiśabdavācyaiḥ* und bemerkt weiter: *ekādayah pañcasamkhyāntā akṣavīśeṣā ayāḥ*⁴). Das Spiel, um das es sich hier handelt, werden wir noch genauer kennen lernen; wir werden sehen, daß es dabei darauf ankommt, nicht eine bestimmte Zahl von Augen, sondern eine bestimmte Zahl von Würfeln zu werfen. Diese Würfelzahl, die sich beim Würfeln ergibt, heißt nach Sāyaṇa *aya*. *Aya* bedeutet also Wurf, wenn man darunter das Ergebnis des Würfeln versteht, und es liegt so die Vermutung nahe, daß *aya* das gleiche Wort ist wie das *āya* des Jātaka und der Pāśakakevali. Bewiesen wird die Identität durch das Jyotiṣa, wo wir tatsächlich *āya* als Bezeichnung der Zahl 4 — natürlich mit Rücksicht auf die Gruppe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* — finden⁵). Somākara erklärt hier allerdings *āya* als Weltalter und beruft sich dabei auf das Wort der śruti: *kṛtam āyānām*. Das ist aber sicherlich ein ungenaues Zitat und gemeint ist die oben angeführte Stelle aus dem Śatapathabrahmaṇa (XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*), wo, wie ich gezeigt zu haben glaube, *aya* gerade Wurf bedeuten muß.*

Die Bedeutung ‘Wurf’ paßt nun für *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhibhū*

¹⁾ Nach dem Herausgeber des Textes in der Bibl. Ind. steht in allen Handschriften *ayā*, nicht *ayāḥ*.

²⁾ Ā samantāt skandanām dharmasya śoṣanām yaśmin kalau (MSS. *kālo*) so 'yam āskandah; kṛtsnam dharmam abhibhavatīty abhibhūḥ kaliyugāvasānakālah.

³⁾ In Taittirīyabr. III, 4, 1; 5 ist daraus *avebhyaḥ* (Sāyaṇa: *rakṣābhimānibhyah*) *kitavam* geworden.

⁴⁾ Wiederholt, aber mit der Variante *akṣavisayā*, im Kommentar zu Av. VII, 114, 1. Dasselbe meint Sāyaṇa offenbar, wenn er Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 kurz sagt: *ayaśabdo 'kṣavūcī*. Es kann kaum seine Absicht gewesen sein, *aya* als Synonym von *akṣa* zu bezeichnen, da er unmittelbar vorher die einzelnen *ayas* *kṛta* und *kali* richtig beschreibt.

⁵⁾ Weber, Über den Vedakalender Namens Jyotisham. Phil.-hist. Abh. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1862, S. 47f.

und *āskanda* auch an allen übrigen Stellen, wo jene Ausdrücke erscheinen¹⁾. Bei der Beschreibung des Puruṣamedha in der Vājasaneyisamhitā (XXX, 18) heißt es, daß der *kitava* dem *akṣarāja*, der *ādinavadarśa* dem *kṛta*, der *kalpin* der *tretā*, der *adhikalpin* dem *dvāpara*, der *sabhāsthānu* dem *āskanda* geweiht sei. Die Erwähnung von *akṣarāja* macht es zweifellos, daß sich auch die folgenden vier Ausdrücke *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *āskanda* nicht etwa auf die Weltalter, sondern auf die *ayas* beziehen, und daß die Opfermenschen, die ihnen geweiht werden, Personen sind, die etwas mit dem Würfelspiele zu tun haben, wenn es auch unmöglich ist, ihre Funktionen im einzelnen anzugeben²⁾. Das gleiche gilt für die Parallelstelle in Taittirīyabhr. III, 4, 1, 16, wonach der *kitava* dem *akṣarāja*, der *sabhāvin* dem *kṛta*, der *ādinavadarśa* der *tretā*, der *bahiḥsad* dem *dvāpara*, der *sabhāsthānu* dem *kali* geweiht wird, obwohl Sāyaṇa *kṛta* usw. als die Namen der Weltalter deutet³⁾. Mbh. IV, 50, 24 röhmt Aśvatthāman den Arjuna als einen Mann, der vom Würfelspiel wohl nicht viel verstehe, aber ein Held in der Schlacht sei, und sagt: 'Nicht Würfel wirft das Gāndīva, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*; flammende scharfe Pfeile wirft das Gāndīva, bald hier, bald dort.' Und ganz ähnlich sagt Kṛṣṇa Mbh. V, 142, 6f. zu Karna: 'Wenn du den Weißrossigen, dessen Wagenlenker Kṛṣṇa ist, im Kampfe wahrnehmen wirst, wie er Indras Geschoß schleudert und die beiden anderen, das des Agni und das der Maruts, und das Getöse des Gāndīva, dem Donner des Blitzes vergleichbar, dann wird nicht *tretā* mehr sein, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*.' Die folgenden Verse enthalten Variationen desselben Gedankens in bezug auf Yudhiṣṭhira, Bhimasena, Arjuna und die Zwillinge; der Nachsatz lautet jedesmal (9. 11. 13. 15.):

na tadā bhavitā tretā na kṛtam dvāparam na ca.

Nilakanṭha bringt es selbst in diesem Falle fertig, *tretā*, *kṛta* und *dvāpara* auf die Weltalter zu beziehen!

Zu diesen Belegen stellen sich aus dem späteren Sanskrit zwei Stellen des Mṛcchakaṭika. II, 12a sagt Darduraka zu Māthura: *are mūrkha nanv aham daśa suvarṇān kaṭakaranena prayacchāmi*, 'du Dummkopf, warum

¹⁾ Eine Reihe von Belegen für *kṛta* und *kali* aus der Ritualliteratur, wie Taittirīyabhr. I, 5, 11, 1; Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18. 19; Baudhāyana, Śrautas. II, 9; Kauśikas. XVII, 17, auch Chāndogya-Up. IV, 3, 8, übergehe ich hier, da wir auf sie später noch genauer einzugehen haben werden.

²⁾ Der Kommentator Mahidhara versagt hier gänzlich. Er erklärt *kitavam* durch *dhūrtam*, *ādinavadarśam* durch *ādinavo dosas tam paśyati tathābhūtam*, *kalpinam* durch *kalpakam*, *adhikalpinam* durch *adhikalpanākartāram*, *sabhāsthānum* durch *sabhāyām sthiram*; er gibt also außer im ersten Falle nur etymologische Erklärungen.

³⁾ Was die Namen der Opfermenschen betrifft, so erklärt Sāyaṇa *kitavam* durch *dyūtakuśalam*, *sabhāvinam* durch *dyūtasabhāyā adhiṣṭhātāram*, *ādinavadarśam* durch *maryādāyām devanasya drastāram pariksakam*, *bahiḥsadam* durch *bahiḥsadanaśīlam svayam adīvyantam*, *sabhāsthānum* durch *adevanakāle 'pi sabhām yo na muñicati so 'yam stambhasamānatvāt sabhāsthānuḥ | tam*.

sollte ich nicht zehn Goldstücke riskieren, um das *kāṭa* zu machen'. *kāṭa* ist hier, wie das Pali zeigt, nichts weiter als die volkssprachliche Form für sk. *kṛta*. II, 9 sagt derselbe Darduraka:

*tretāḥṛtasarvasvah pāvara patanāc ca śoṣitaśarīrah |
narditadarśitamārgaḥ kāṭena vinipātito yāmi ||*

‘Durch die *tretā* aller Habe beraubt, den Körper ausgedörrt durch den Fall des *pāvara*, durch den *nardita* meiner Wege gewiesen, durch das *kāṭa* zu Fall gebracht, gehe ich dahin.’ Die *tretā* hat hier ihren alten Namen bewahrt; *pāvara* geht auf **bāvara* aus *dvāpara* zurück; *kāṭa* ist wiederum sk. *kṛta*. *Nardita* dürfen wir daher mit Sicherheit dem *kali* gleichsetzen, dessen Name auch sonst schwankt. Denn da es Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 von *kali* heißt, daß er die *ayas* beherrsche (*abhibhūh*; *abhibhavati*), so kann auch der in Taittirīyas. IV, 3, 3, 2 genannte *abhibhū* nur der *kali* sein, und wenn wir weiter die Reihe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*, *abhibhū* mit der in Vājasaneyis. XXX, 18 vorliegenden Reihe *akṣarāja*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda* vergleichen, so ergibt sich, daß *akṣarāja* gleich *abhibhū* und damit wiederum gleich *kali* ist. Dem steht allerdings Taittirīyabhr. III, 4, 1, 16 gegenüber, wo *akṣarāja* in der Liste neben *kali* erscheint. Da aber bei der Bedeutungsähnlichkeit der Namen an der Identität von *abhibhū* und *akṣarāja* kaum zu zweifeln ist und *abhibhū* sicherlich den *kali* bezeichnet, so glaube ich, daß wir auf diese Stelle kein Gewicht zu legen brauchen; der Verfasser hat einfach alle *aya*-Namen, die er kannte, zusammengestellt, ohne zu beachten, daß *akṣarāja* und *kali* identisch sind. Meiner Ansicht nach sind also *kali*, *abhibhū*, *akṣarāja* und *nardita* Synonyma, und wir haben es nicht, wie es zunächst den Anschein haben könnte, mit sieben oder gar acht verschiedenen *ayas* zu tun, sondern mit einer Gruppe von vieren (*kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*) oder von fünf (*kali*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*).

Auch im Pali sind von den *aya*-Namen wenigstens *kali* und *kāṭa* (= sk. *kṛta*) öfter belegt. Beide begegnen uns in G. 91 des Vidhurapanditajātaka, wo es von dem König heißt, daß er *kali*, von Puṇṇaka, daß er *kāṭa* erlangte¹⁾. Mehrere Male (Samyuttanik. VI, 1, 9, 7; Ānguttaranik. IV, 3, 3; X, 89, 3; Suttanip. 658. 659) finden sich im Suttapiṭaka die beiden Gāthās:

*yo nindiyām pasamsati tam vā nindati yo pasamsiyo |
vicināti mukhena so kalim kalinā tena sukham na vindati ||
appamattako²⁾ ayam kali yo akkhesu dhanaparājayo |*

¹⁾ Mit den Wendungen *kalim aggahesi*, *kaṭam aggahī* und den unten angeführten Komposita *kaliggaha*, *kaṭaggaha* vergleiche die Ausdrücke *kṛtam grhṇāti*, *kalim grhṇāti*, die in der Kāśikā zur Umschreibung der von Pāṇini in III, 1, 21 gelehnten Bildungen *kṛtayati*, *kalayati* dienen. Das in derselben Regel geleherte *halayati* wird in der Kāśikā analog durch *halim grhṇāti* erklärt, was auf die Vermutung führt, daß auch *hali* ein Wurfname sei. Sollte es vielleicht mit dem *hali* (v. l. *hili*) zusammenhängen, das im Devimantra in den Einleitungen zur Pāśakakevali (Schröter a. a. O. S. 17—19) erscheint?

²⁾ Suttanip., Ānguttaranik. *appamatto*.

sabbassūpi sahāpi attanā |

ayam eva mahattaro¹⁾ kali yo sugatesu manam padosaye ||

‘Wer den Tadelnswerten preist oder den tadeln, der preisenswert ist, der wirft mit dem Munde den *kali*; infolge dieses *kali* findet er das Glück nicht.’

‘Unbedeutend ist der *kali*, der bei den Würfeln Verlust des Einsatzes (*bringt*), sei es auch der ganzen (*Habe*) samt der eigenen Person. Das ist der größere *kali*, wenn einer schlechte Gesinnung gegen Gute zeigt.’

Wie in dem letzten Verse, so wird auch Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) der *kali*-Wurf (*kaliggaha*), mit dem der Spieler den Sohn, die Gattin, seine ganze Habe und sich selbst verspielt, als das kleinere Übel dem *kali*-Wurf gegenübergestellt, den der Tor tut, wenn er nach einem bösen Lebenswandel zur Hölle fährt. Im folgenden (S. 178) wird dann in der entgegengesetzten Gedankenreihe dem *kaṭa*-Wurf (*kaṭaggaha*) gegenüber, der dem Spieler großen Gewinn bringt, der *kaṭa*-Wurf des Weisen, der nach gutem Wandel des Himmels teilhaftig wird, gepriesen. Häufig ist auch die sprichwörtliche Redensart *ubhayattha kaṭaggaho, ubhayattha kaliggaho*, ‘das ist ein *kaṭa*-, bzw. *kali*-Wurf auf beiden Seiten’. In welchem Sinne die Redensart gebraucht wird, zeigt Theragāthā 462, wo die Hetäre den Sundarasamudda zu überreden sucht, solange er jung sei, des Lebens Lust in ihren Armen zu genießen und später im Alter mit ihr zusammen in den Orden zu treten; ‘das würde ein *kaṭa*-Wurf auf beiden Seiten sein’. Weitere Belege für die Redensart bietet das Apanṇakasutta (60) des Majjhimanikāya (Bd. I, S. 403. 404. 406—410)²⁾.

Die Ayas in den Liedern des R̄gveda und des Atharvaveda.

Ich habe bei dem Nachweis dieser Wurfnamen in der Literatur bisher die Lieder des R̄gveda und des Atharvaveda beiseite gelassen. Daß der Name des *kali* im Atharvaveda erscheint, ist bekannt. Av. VII, 114, ein Gebet um Erfolg im Spiele, beginnt mit dem Verse:

idám ugrāya babhráve námo yó akṣéṣu tanūvaśi |

ghṛtēna kálīm śikṣāmi sá no mr̄dātūdṛśe ||

‘Diese Verehrung³⁾ dem Furchtbaren, Brauen, der über die Würfel gebietet! Mit *ghṛta* will ich den *kali* beschenken; er möge uns bei diesem (Spiele) gnädig sein!’

Der *kali* ist hier, ähnlich wie im Nalopākhyāna, personifiziert. Wegen der Farbe der als Würfel dienenden Vibhitakanüsse wird er der Braune

¹⁾ Suttanip., Āṅguttaranik. X, 89, 3 *mahattaro*.

²⁾ Zwei andere Stellen, in denen *kali* erscheint, Dighanik. XXIII, 27 und Dhammapada 252, werden später besprochen werden.

³⁾ *námaḥ* scheint ursprünglich eine Erklärung von *idám* gewesen zu sein, die später in den Text selbst eindrang. Henry, Le livre VII de l’Atharva-Véda, S. 118, will entweder *idám* oder *námaḥ* beseitigen.

genannt. Mit dem Ausdrucke *yó akṣéṣu tanūvaśi* vergleiche man die oben angeführten Bezeichnungen *abhibhū* und *akṣarāja*.

Ich glaube nun, daß außer *kali* auch noch ein anderer *aya*-Name in der Ḥk- und Atharvasamhitā vorkommt. Wiederholt begegnet uns hier ein Neutrum *krta*, für das das Petersburger Wörterbuch ‘Einsatz im Spiel, Preis oder Beute eines Kampfes’ als Bedeutung aufstellt. Nach Graßmanns Wörterbuch bedeutet *krta* ‘das Gewonnene, Erbeutete’. Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern angenommen und noch neuerdings von Geldner zum Ausgangspunkt seiner Erklärung von *kāra* gemacht worden¹⁾. Und doch kann sie keineswegs als von vornherein sicher bezeichnet werden. Jedenfalls hat *krta* im späteren Sanskrit diesen Sinn nicht²⁾, und wenn er ihm für die älteste vedische Sprache gebührte, so sollten wir erwarten, daß man dort auch *dhanam krnoti* oder *krnute* und ähnliches für ‘Geld gewinnen’ sagte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. ‘Beim Spiele etwas gewinnen’ wird vielmehr genau wie in der späteren Sprache durch *ji* und seine Komposita ausgedrückt³⁾. Es verlohnt sich also, die Stellen, in denen *krta* erscheint, einzeln zu prüfen, und ich glaube, es läßt sich zeigen, daß *krta* überall in den Liedern nichts anderes bedeutet, als was es im klassischen Sanskrit bedeutet, nämlich den *krta*-Wurf.

Rv. X, 42, 9 lautet:

utá prahám atidívyā jayāti kṛtám yáč chvaghni vicinóti kālē |
yó devákāmo ná dhánā ruṇaddhi sám ít tám rāyā srjati svadhávān ||

Graßmann übersetzt:

‘Der Spieler auch gewinnt im Spiel den Vorsprung,
wenn den Gewinnst zur rechten Zeit er einstreicht;
Wer götterliebend nicht mit Gaben knausert,
den überströmt mit Gut der Allgewalt’ge.’

¹⁾ Ved. Stud. I, 119.

²⁾ An einer Stelle hat allerdings Jolly diese Bedeutung für *krta* angenommen. Nārada XVII, 2:

sabhikah kārayed dyūtam deyam dadyāc ca tatkrtam |

übersetzt er (SBE. XXXIII, 212f.): ‘The master of the gaming-house shall arrange the game and pay the stakes which have been won’. Aber warum soll *krta* hier nicht einfach ‘festgesetzt’ bedeuten, da man in der Gesetzessprache auch *kṛtakālah*, ‘die festgesetzte Zeit’ (Yājñ. II, 184), *dharma rājakṛtaḥ*, ‘die vom König festgesetzte Pflicht’ (Yājñ. II, 186), sagt (siehe PW.)? Und daß das in der Tat hier der Fall ist, scheint mir Yājñ. II, 200 zu beweisen:

sa samyak pālito dadyād rājñe bhāgam yathākṛtam |

‘Der gehörig beschützte (*Herr des Spielhauses*) soll dem Könige den festgesetzten Teil geben.’ Das Gewonnene ist auch bei Yājñavalkya stets *jīta* (II, 200 *jitam udgrāhayej jetre*; II, 201 *jitam . . . dāpayet*).

³⁾ Ich verweise auf die zahlreichen Belege in Graßmanns Wörterbuch unter *ji*. Ebensowenig heißt *kr* im Veda ‘als Kampfpreis einsetzen’, wie man nach Roth und denen, die ihm folgen, annehmen müßte. ‘Einsetzen’ ist vielmehr *dhā*.

Ludwig: 'Und den Einsatz wird er durch glückliches Spiel gewinnen, daß er als Spieler aufhäuft Gewinn mit der Zeit; der die Götter [das Spiel] liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überhäuft mit Reichtum der Göttliche.' Die letztere Übersetzung ist entschieden die bessere, da sich wenigstens ein Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Strophe erkennen läßt, den ich bei Graßmann völlig vermisste. Bei beiden Übersetzungen bereitet aber die gleiche Schwierigkeit das Wort *ricinoti*. Es hat sonst, durchaus seiner Etymologie gemäß, die Bedeutung 'ausscheiden, zerstreuen'; hier aber soll es gerade im Gegenteil 'einziehen, aufhäufen' bedeuten. Die richtige Erklärung des Wortes gibt uns Gāthā 91 des Vidhurapañditajātaka:

rājā kalim vicinaṁ aggahesi kaṭam aggahī Puṇnako pi yakkho |
und der oben im Suttanipāta (658) und an mehreren anderen Stellen des Kanons nachgewiesene Vers:

vicināti mukhena so kaliṁ kalinā tena sukham na vindati ||

Hier ist es vollständig klar, daß *vici* nicht das Einstreichen des Gewinnes bedeuten kann, da es an der ersten Stelle gerade von dem unglücklich spielenden König gebraucht wird und an der zweiten sogar direkt mit *kali* als Objekt verbunden ist; als Bedeutung ist also 'die Würfel werfen, einen Wurf tun, würfeln' anzusetzen.* In der Verbindung mit *akṣa* erscheint das Wort in diesem Sinne auch im Sanskrit. In der Beschreibung der Würfelzeremonie beim Agnyādheya heißt es Maitr. S. I, 6, 11 und Mānavāśrautas. I, 5, 5, 12: *tān* (nämlich *akṣān*) *vicinuyāt*. Für das Würfelspiel beim Rājasūya gibt das Kauśikasūtra die Regel (XVII, 17): *kṛitasampannān akṣān ātrīyam vicinoti*, '(der König) wirft bis zum dritten die mit *kṛita* versehenen Würfel'¹⁾). Und unzweifelhaft hat *vici* die gleiche Bedeutung in Av. IV, 38, 2, wo der Spieler die Apsarā anruft:

vicinvatīm ākirāntīm apsarām sādhudevinīm |

'die werfende, die streuende, die gutspielende Apsarā'. Alle die mannigfachen Vermutungen, die die Erklärer über den Sinn dieser Stelle geäußert haben, erledigen sich, wie ich meine, durch den Hinweis auf die Gāthās und die aus der Ritualliteratur angeführten Stellen von selbst.

Bedeutet aber *vici* 'die Würfel werfen', so kann auch *kṛita* in der Strophe des R̥gveda nur der *kṛita*-Wurf sein, und wir haben zu übersetzen: 'Auch den Preis wird, (den Gegner) überwürfelnd, der Spieler gewinnen, wenn er zur rechten Zeit den *kṛita*-Wurf wirft. Wer die Götter liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überschüttet mit Reichtum der Gewaltige.' Der Gedanke der Strophe ist also: Wie der Spieler den Gegner besiegt und den Gewinn davon trägt, wenn er das *kṛita*, den besten Wurf, tut, so müssen auch wir nicht mit unseren Gaben knausern, sondern sehen, 'den

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, übersetzt: 'der König gewinnt beim Würfelspiel dreimal das „*kṛita*“ (wörtlich: 'er liest sich bis zum dritten (die) *kṛita*-liefernden Würfel aus'). Wir werden auf dies Sūtra noch zurückkommen.'

besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, daß die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6; XX, 89, 9) und daß an der ersteren Stelle Sāyaṇa *kṛtām* richtig durch *kṛtaśabdavācyam lābhahetum ayam* erklärt¹⁾.

Die gleiche Bedeutung muß die Redensart *kṛtām vicinoti* natürlich auch an allen anderen Stellen haben. Rv. X, 43, 5:

kṛtām nā śvaghni ví cinoti dérane samvárgam yán Maghávā súryam jáyat | übersetze ich: 'Wie ein Spieler den *kṛta*-Wurf auf dem Würfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta*-Wurf), als er zusammenraffend²⁾ die Sonne gewann.' Ich habe schon oben (S. 118) bemerkt, daß Durga zu Nirukta V, 22 *devana* als Würfelplatz erklärt, und daß wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus würde hervorgehen, daß er *kṛta* als den Wurfnamen auffaßt, denn von dem 'Gewinn' ließe sich unmöglich sagen, daß er auf dem *adhidevana* wäre; Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich: *yathātra kṛtādīnām dāyānām*³⁾ madhye kitavaḥ *kṛtām vicinoti ... api nāmātra kṛtām yasmāt tato jayeyam aham ity evam.*

Rv. X, 102, 2 heißt es von der Mudgalānī:

rathīr abhūn Mudgalānī gáviṣṭau bháre kṛtām vy áced Indrasenā ||

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder; bei dem Spiele warf Indrasenā den *kṛta*-Wurf.' Hier ist 'den *kṛta*-Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiel genommenen Bilde etwa sagen könnten: 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, daß im Pali die Wendungen *kalim vicināti*, *ubhayattha kaliggaho*, *ubhayattha kataggaho*, wie die auf S. 147 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved. Stud. I, 119) bemerkt, daß es zunächst 'Gewinn, Sieg, Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiel steht, ḷyōv als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv. V, 60, 1:

īle agním svávasam námobhir ihá prasattó ví cayat kṛtām nah |⁴⁾

Graßmann übersetzt, indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt: 'Den güt'gen Agni preis' ich mit Verehrung, hierher gesetzt verteilt' er unser Opfer'; Ludwig: 'Ich flehe Agni an, der große Huld hat, mit Anbetung, hier niedersitzend verteile er unseren Ge-

¹⁾ Es ist interessant zu sehen, daß Roth ursprünglich dem Richtigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv. X, 43, 5 als Würfelnamen: siehe ZDMG. II, 124, Anm.

²⁾ Vgl. Rv. VIII, 75, 12: *samvárgam sám rayim jaya*.

³⁾ Sollte nicht *dāyānām* aus *āyānām* oder *ayānām* verderbt sein?

⁴⁾ Die Strophe findet sich mit Abweichungen, die hier nicht von Bedeutung sind, auch Maitrāyaṇis. IV, 14, 11 (nach Bloomfield); Taittirīyab. II, 7, 12, 4.

winn'; aus dem Kommentar geht hervor, daß er unter Gewinn die 'dakṣinā' versteht. Ich übersetze: 'Den hilfreichen Agni flehe ich an mit Verehrung; möge er gut gelaunt in dieser Sache den *kṛta*-Wurf für uns tun.' Da die Anrufung Agnis die Einleitung zu einem Liede an die Maruts bildet, so kann es sich hier nicht um ein Gebet um Glück im Spiele handeln; der Ausdruck ist auch hier wieder bildlich gemeint. Die Bewerbung um die Gunst der Maruts durch Lieder wird als Würfelspiel gedacht, und der Sänger bittet Agni, ihm zu helfen, den höchsten Wurf in diesem Spiele zu tun. Daß dies die richtige Auffassung ist, wird durch die zweite Hälfte der Strophe bewiesen:

rāthair ira prā bhare rājayādbhiḥ pradakṣinīn marūtāṁ stōmam ṛdhyām ||
 'Wie mit Rennwagen, die dem Preise zustreben¹⁾, (mich bewerbend), bringe ich (mein Lied) dar; rechtsgewendet möchte ich Gelingen haben mit meinem Lobliede für die Maruts.' Wie vorhin der Kampf der Sänger als ein Würfelspiel dargestellt wurde, so wird er hier mit einem Wagenrennen verglichen; die beiden höchsten Vergnügen, die der vedische Inder kennt, erscheinen auch hier im Bilde vereint. *rāthair ira rājayādbhiḥ* ist einer der bekannten abgekürzten Vergleiche. Und daß die Inder selbst zu einer Zeit, als das Verständnis der vedischen Sprache noch nicht erloschen war, den Ausdruck *kṛtam rici* in der von mir angenommenen Bedeutung faßten, scheint mir aus dem Umstande hervorzugehen, daß die Strophe in dem Atharvaliede VII, 52 erscheint (Str. 3)²⁾. Gewiß ist, wie schon das Metrum zeigt, die Strophe in diesem Liede unursprünglich, ebenso wie die Strophen 4 (= Rv. I, 102, 4), 6 und 7 (= Rv. X, 42, 9, 10)³⁾; daß sie aber überhaupt in dieses Lied, das nichts weiter als ein Gebet um Glück im Würfelspiele ist, aufgenommen wurde, kann nur darin seinen Grund haben, daß man die Worte *vī cayat kṛtam nah* in dem Sinne nahm: 'möge er den *kṛta*-Wurf für uns werfen'; bei der Erklärung Graßmanns und Ludwigs fehlt ja jegliche Anspielung auf das Würfelspiel in der Strophe. Bemerkenswert ist, daß Sāyaṇa auch in diesem Falle wieder im Atharvaveda die richtige Erklärung gibt: *kṛtam kṛtaśabdaवाच्यम् lābhahetum ayaṁ vi cayat vicinotu | karotv ity arthah.*

Bildlich zu nehmen ist der Ausdruck *kṛtam vici* auch in den beiden letzten Stellen. Rv. IX, 97, 58 heißt es:

tvāyā vayām pāvamānena soma bhāre kṛtām vī cinuyāma śāśvat |

Ich bezweifle, daß die R̄sis erst der Hilfe des Soma bedurften, um 'stets die in der Schlacht gemachte Beute zu verteilen' (Graßmann) oder 'alles im Kampfe gewonnene aufzuhäufen' (Ludwig). *bhara* ist wie oben 'der Wettstreit', und ich kann auch hier nur übersetzen: 'Durch dich, den

¹⁾ Über *vājyāt* vgl. Pischel, Ved. Stud. II, 71.

²⁾ Varianten sind *svāvasum*, *prasaktāḥ*, *vājyāyadbhiḥ* und *pradakṣinām*.

³⁾ Die ursprünglichen Strophen sind in Anuṣṭubh, die unursprünglichen in Trīṣṭubh; siehe Bloomfield, Atharvaveda, S. 49.

sich klärenden, o Soma, mögen wir immerdar beim Wettstreit¹⁾ den *kṛta*-Wurf werfen.'

Rv. I, 132, 1 schließt:

asmīn yajñē vī cayemā bhāre kṛtām vājayánto bhāre kṛtām ||

Auch hier kann nicht von einem 'Verteilen der im Kampf gemachten Beute' (Graßmann) oder von einem 'Entscheiden des Gewinnes in der Schlacht'²⁾ (Ludwig) die Rede sein. Das ganze Lied I, 132 ist überhaupt kein Lied vor oder nach der Schlacht; es handelt sich vielmehr um einen Wettkampf priesterlicher Sänger. Darauf weist schon das *vājayāntah*, 'nach dem ausgesetzten Preise strebend'; in V. 1 heißt es weiter, daß der Sänger *pūrvye dhāne* durch Indras Kraft unterstützt war, was nicht 'in dem alten Kampfe' (Graßmann) oder 'in früherer Schlacht' (Ludwig) bedeutet, sondern 'bei dem früheren (Wettstreit um den) Preis'. Ebenso heißt es in V. 5, daß unter Indras Beistand *dhāne hité taruṣanta śravasyāvah*, 'bei ausgesetztem Preise', nicht etwa 'in geordneter Schlacht' (Ludwig), 'die ruhmbegierigen siegen'³⁾. Die Worte *yajñē bhāre* nehme ich im Sinne eines *rūpaka*, das im klassischen Sanskrit durch das Kompositum *yajñabhāre* ausgedrückt werden würde; vgl. V, 32, 5: *yád īm . . . tāmasi harmyé dhāh*, 'als du ihn in das Verließ, das Dunkel, tatest'; IV, 51, 2 *vy ū vrajásya tāmaso dvārocchántir avran*, 'die leuchtenden (Morgenröten) öffneten die Torflügel der Höhle, des Dunkels' usw.⁴⁾. Ich übersetze daher: 'Mögen wir bei diesem Opferwettstreit den *kṛta*-Wurf werfen, nach dem Preise strebend, den *kṛta*-Wurf beim Wettstreit.'

Wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, *kṛta* in der Verbindung mit *vici* den *kṛta*-Wurf bedeuten muß, so werden wir dem Worte auch an den Stellen des Rg- und Atharvaveda, wo es in anderem Zusammenhange erscheint, dieselbe Bedeutung beilegen müssen. Beginnen wir mit den Stellen aus dem Atharvaveda, die fast alle völlig klar sind. Av. IV, 38, 1—3:

*ubhīndatīm saṁjāyantīm apsarām sādhudevīnīm |
glāhe kṛtāni kṛṇvānām apsarām tām ihā huve || 1 ||
vicinatīm ākirāntīm apsarām sādhudevīnīm |
glāhe kṛtāni gṛhṇānām apsarām tām ihā huve || 2 ||
yāyaiḥ parinṛtyaty ādādānā kṛtām glāhāt |*

¹⁾ Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, daß *bhara* hier geradezu das Würfelspiel bedeutet.

²⁾ Im Kommentar bemerkt Ludwig: 'entscheiden' eig. 'verteilen' im vorhinein durch Versprechen an diejenigen, die hauptsächlichen Anteil am Siege haben werden, und zwar *asmin yajñe*.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch an vielen anderen Stellen des Rgveda, wo die früheren Übersetzer an Krieg und Schlachten denken, in Wahrheit von weniger blutigen Kämpfen die Rede ist, von Rennen und Würfelspiel und Wettgesängen.

⁴⁾ Vgl. die bei Pischel-Geldner, Ved. Stud., im Index unter 'Asyndeton' angeführten Stellen, besonders II, 280ff.

sā naḥ kṛtāni sīṣatī prahām āpnotu māyāyā |
 sā naḥ pāyasrāty aīlu mā no jaiṣur idām dhānam || 3 ||

‘Die siegende¹⁾, gewinnende Apsarā, die gutspielende²⁾, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurfe (*glaḥa*)³⁾ macht, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die werfende, streuende Apsarā, die gutspielende, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurfe (*glaḥa*) faßt, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die mit den Würfen (*ayas*) umhertanzt, den *kṛta*-Wurf nehmend aus dem Wurfe (*glaḥa*), die möge, für uns die *kṛta*-Würfe werfend⁴⁾, den Preis erlangen durch ihre Zaubermacht. Mit Fülle möge sie zu uns kommen; nicht mögen (die Gegner) diesen unseren Einsatz gewinnen.’

Sāyaṇa erklärt in allen Fällen *kṛta* richtig als *aya*. Mit dem Ausdrucke *glāhe kṛtāni grhṇānām* vergleiche man die Ausdrücke der Pali Gāthā: *kalim aggahesi, kaṭam aggahī*. In der dritten Strophe liest Sāyaṇa und eine Handschrift *ādādhānā* (S. *ādadhānah*) und *śeṣanti*. Bloomfield nennt diese Lesarten schlecht⁵⁾, was aber die zweite betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, daß in Av. VII, 114, 5 die Handschriften der Vulgata, soweit ich sehe, ohne Ausnahme lesen:

yó no dyuvé dhānam idām cakāra yó aksāṇām glāhanam śeṣaṇam ca |
 ‘(Der Gott) der uns zum Spiele dieses Geld schenkte, das *glahana* und das *śeṣaṇa* der Würfel.’ Dies *śeṣaṇa* ist sicherlich nicht von dem *śeṣanti* zu trennen, wenn auch seine Bedeutung zunächst dunkel bleibt⁶⁾.

Die Lesart *ādādhānā* hat andererseits eine Stütze in Rv. X, 34, 6:

akṣāso asya vi tiranti kāmam pratidīvne dādhata ā kṛtāni ||

Graßmann faßt, wie Sāyaṇa, *dādhataḥ* als Gen. Sg. und übersetzt: ‘Die Würfel steigern höher sein Begehr, was er gewonnen, setzt er ein dem Gegner.’ Ludwig übersetzt: ‘Die Würfel halten sein Verlangen hin, dem Gegner wenden den Gewinn sie zu.’ Er nimmt also *dādhataḥ* als Nom. Pl., zu *akṣāsaḥ* gehörig. Diese Auffassung halte ich für richtig. Ich übersetze: ‘Die Würfel durchkreuzen seinen Wunsch, dem Gegenspieler zuwendend die *kṛta*-Würfe’, d. h. die gewinnenden Würfe. Auch an unserer Stelle würde *ādādhānā kṛtām glāhāt*, ‘den *kṛta*-Wurf aus dem *glaḥa* zuwendend’, einen guten Sinn ergeben.

¹⁾ *udbhid* ist ein Spielausdruck, der ‘siegen, gewinnen’ bedeuten muß. Aus Sāyaṇas Erklärung *pañabandhena dhanasya udbhedanām kurvatīm* ist nicht viel zu entnehmen. Man beachte aber, daß nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5 beim Rājasūya die Würfel den Spielern mit den Worten *audbhidyam rājñe* weggeschüttet werden.* Nach Maitr. S. IV, 4, 6 lautete der Spruch: *udbhinna rājñah*.

²⁾ Mbh. V, 30, 28 wird Citrasena *sādhudevī matākṣaḥ* genannt.

³⁾ Die Übersetzung leidet unter dem Umstande, daß sich *glaḥa* und *aya* im Deutschen nur durch das eine Wort ‘Wurf’ wiedergeben lassen.

⁴⁾ Die Bedeutung von *sīṣatī* ist unsicher; siehe das Folgende.

⁵⁾ SBE. Vol. XLII, p. 413.

⁶⁾ Sāyaṇa erklärt es: *svīyānām akṣāṇām jayāhvasthāne vaśeṣaṇam*.

Für *glaha* verweise ich auf die Bemerkungen auf S. 130ff. Die Grundbedeutung des Wortes, die ich dort auf Grund von Mahābhārata-Stellen zu erweisen versucht habe, 'die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, Wurf', stimmt, wie schon aus der Übersetzung hervorgeht, auch hier aufs beste, wenn *kṛta* als *aya*-Name gefaßt wird, und das scheint mir die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen.

In Av. VII, 52 findet sich *kṛta* außer in den unursprünglichen Strophen 3 und 6 in Strophe 2, 5, 8 und 9:

turāṇām áturāṇām viśām ávarjuṣīṇām |
 samaītu viśváto bhágó antarhastám kṛtám máma || 2 ||
 ájaiṣān trā sámlikhitam ájaiṣam utá samrúdham |
 ávīm vŕko yáthā máthad evā mathnāmi te kṛtám || 5 ||
 kṛtám me dákṣine háste jayó me savyá áhitah |
 gojíd bhūyāsam aśvajíd dhanamjayó hiranyajít || 8 ||
 ákṣāh phálavatīm dyúvam dattá gām kṣirīnīm iva |
 sám mā kṛtásya dhárayā dhánuh snárvneva nāhyata || 9 ||

'Möge der Besitz der Leute, seien sie reich oder nicht reich, ohne daß sie es abwenden können (?), von allen Seiten (*bei mir*) zusammenkommen; (*möge*) der *kṛta*-Wurf in meine Hand (*kommen*).'

'Ich gewann dir das *samlkhita* ab, ich gewann auch die *saṁrudh*¹⁾. Wie ein Wolf ein Schaf zerzaust, so zerzause ich dir den *kṛta*-Wurf²⁾.'

'Der *kṛta*-Wurf ist in meine rechte Hand, Sieg in meine linke gelegt. Möge ich Kühe gewinnen, Rosse gewinnen, Geld gewinnen, Gold gewinnen.'

'Ihr Würfel, gebt erfolgreiches Spiel wie eine milchreiche Kuh. Versetet mich mit dem Strome des *kṛta*-Wurfes³⁾ wie (*man*) einen Bogen mit der Sehne (*versieht*).'

Auch hier erklärt Sāyāna in allen Fällen *kṛta* als Namen des *aya*.

Es bleiben, da Ḥv. X, 34, 6 schon oben behandelt ist, noch zwei Stellen aus dem Ḥveda. Ḥv. I, 100, 9 lautet:

sá savyéna yamati vrādhataś cit sá dakṣiné sáṁgrbhītā kṛtāni |
 sá kīrīnā cit sánitā dhánāni marútvān no bhavatv Índra ūti ||

Die Strophe ist von Pischel, Ved. Stud. I, 218ff., behandelt worden. Er hat die Bedeutungen von *vrādhataḥ*, *sáṁgrbhītā* und *kīrīnā* festgestellt. Ich fasse auch hier *kṛtāni* als 'die *kṛta*-Würfe' und übersetze: 'Er bezwingt mit der Linken auch die Prahler, er faßt in der Rechten die *kṛta*-Würfe, er verschafft die Preise auch durch ein schlechtes (*Pferd*). Indra mit den Maruts gewähre uns Hilfe.' Krieg, Würfelspiel und Wagenrennen, die drei Dinge, mit denen der vedische Inder seine Sportlust befriedigte, sind hier also nebeneinander genannt.

¹⁾ Die Bedeutung von *samlkhita* und *saṁrudh* ist völlig unklar.

²⁾ D. h. durch mein Zauberlied hindere ich dich, den *kṛta*-Wurf zu tun.

³⁾ D. h. mit einer ununterbrochenen Reihe von *kṛta*-Würfen.

Diese Strophe scheint mir für die Auffassung von zwei anderen Stellen des Rgveda von Bedeutung zu sein. Rv. VIII, 81, 1 wird Indra angerufen:

*ā tū na Indra kṣumāntam citrām grābhām sām grbhāya |
mahāhasti dāksinēna ||*

und Rv. IX, 106, 3 heißt es von demselben Gott:

asyed īndro mādeśr ā grābhām grbhñīta sānasim |

Die Ähnlichkeit der Ausdrücke in diesen Strophen und Rv. I, 100, 9 ist augenfällig, und ich glaube daher, daß der glänzende oder gewinnbringende 'Griff', den Indra greifen soll, nichts weiter ist als der *glaḥa*, der den *kṛta*-Wurf enthält. Die Aufforderung, diesen 'Griff' für den Sänger zu tun, die hier an Indra gerichtet wird, wird in Rv. V, 60, 1, wie wir sahen, an Agni gerichtet: *iḥā prasattō vī cayat kṛtām nah*. Daß *grābha* tatsächlich die angenommene Bedeutung haben kann, zeigt der Kommentar zu Gāthā 91 des Vidhurapanditajātaka, wo *kaliṁ* durch *parājayagāham*, *kaṭam* durch *jayagāham* umschrieben wird.

Rv. VIII, 19, 10 wird von dem Manne gesagt, dem Agni zur Seite steht:

sū ārradbhiḥ sānitā sā ripanyūbhiḥ sā śūraiḥ sānitā kṛtām ||

Da *sān* und seine Ableitungen sehr häufig in Verbindung mit Wörtern wie *rāja*, *dhan*, *rai* erscheinen, so liegt es allerdings nahe, an dieser Stelle die Bedeutung 'Gewinn' für *kṛta* anzunehmen; es erscheint mir aber sehr bedenklich, um dieser einen Stelle willen eine neue Bedeutung von *kṛta* aufzustellen, und ich glaube, auch die Übersetzung: 'der erlangt durch Rennpferde, der durch preisende (*Lieder*?), der durch Helden das *kṛta*', ist verständlich. Das *kṛta*, das den Sieg im Würfelspiele bedingt, steht hier eben bildlich für den Sieg selbst¹⁾. Auch Sāyaṇa erklärt *kṛtam* hier als *jayādikam*. Wie nahe den vedischen Dichtern immer der Gedanke an das Würfelspiel lag, zeigt außer den angeführten Stellen auch Rv. IV, 20, 3:

śraghnīra vajrint sanāye dhánānām tvāyā vayām aryā ājīm jayema ||

'Mit dir, o Donnerkeilbewaffneter, wollen wir siegen im Kampfe der Nebenbuhlerschaft²⁾ wie ein Würfelspieler zur Gewinnung der Preise.'

Daß die ṛgvedischen Dichter das *kṛta* als *aya*-Namen kannten, scheint mir nach dem bisherigen sicher zu sein. Wenn *kali*, *tretā*, *dvāpara* im Rgveda nicht vorkommen, so ist das gewiß nur ein Zufall; denn daß man in ṛgvedischer Zeit genau so wie zur Zeit der Yajurveden mehrere *ayas* unterschied, geht aus Rv. X, 116, 9 hervor:

āyā iva pāri caranti devā yé asmābhyaṁ dhanadā udbhidaś ca ||

Sāyaṇa sagt zur Erklärung von *āyāḥ*: *ayanti karmakaraṇārtham gacchantīty ayā r̥tvijāḥ karmakarā vā*, Graßmann faßt es als 'Wanderer', Ludwig als 'unablässig'. Das alles sind Bedeutungen, die im wesentlichen auf Grund der Etymologie angesetzt sind. Meines Erachtens kann *aya* nichts anderes

¹⁾ Vgl. die Nebeneinanderstellung von *kṛta* und *jaya* in Av. VII, 52, 8.

²⁾ Siehe Geldner, Ved. Stud. III, 91.

sein als was es in der späteren vedischen Literatur ist¹⁾), der 'Wurf'. Es ist zu übersetzen: 'Wie die Würfe gehen herum die Götter, die uns Geld (*oder* den Preis) geben und siegreich sind (d. h. Sieg verleihen).' Das tertium comparationis scheint vor allem in der Willkür zu liegen, mit der die Würfe wie die Götter bald diesen, bald jenen begünstigen. Die Prädikate, *dhanadāḥ* und *udbhīdāḥ*, die die Götter erhalten, passen bei dieser Auffassung auch auf die *ayas*. Das erstere ist ohne weiteres in seiner Beziehung auf die *ayas* verständlich; was *udbhīd* betrifft, so verweise ich auf Av. IV, 38, 1; Maitr. S. IV, 4, 6 und Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5, wo wir *udbhīd* und Ableitungen davon gerade als technische Ausdrücke des Würfelspieles kennen gelernt haben. 'Wie Quellen sprudelnd' (Graßmann) oder geradezu 'Quelle' (Ludwig) bedeutet *udbhīd* weder hier noch sonst wo im Veda; die alte Rothsche Erklärung 'durchdringend, an die Spitze kommend, überwindend' ist durchaus richtig²⁾.

Das rituelle Würfelspiel.

Wenn nun *kṛta* usw. die Namen von Würfen sind, so haben wir uns weiter die Frage vorzulegen, welcher Art diese Würfe waren. Für diese Frage ist zunächst die Beschreibung, die Baudhāyana, Śrautas. II, 8, 9, von dem Würfelspiel beim Agnyādheya gibt, von Wichtigkeit. Eine Übersetzung der betreffenden Stelle hat schon Caland in seiner Abhandlung 'Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana', S. 17³⁾, gegeben. Nach Fertigstellung des *adhidevana* schüttet man 49 Würfel aus (*tad ekānnapañcāśato kṣān nivapati*). 'Darauf setzen sie sich zu vieren um die Würfel hin, der Vater und die Söhne, der Vater östlich, der älteste Sohn südlich, der zweite Sohn westlich, der jüngste nördlich. Der Vater sondert zwölf Würfel ab (*pracchinatti*)⁴⁾; daher gewinnt er. Zwölf (sondert) der älteste Sohn (*ab*); daher gewinnt er. Zwölf der zweite Sohn; daher gewinnt er. Die Würfel aber, die übrig bleiben, schieben sie dem jüngsten zu (*tān kaniyāṁsam upasamūhanti*). Wenn nun (*nur*) zwei (*Söhne*) vorhanden sind, so nimmt der Vater zweimal (*dvirāyāmaḥ pitā*), wenn aber (*nur*) einer, so ist die Gattin die dritte. Wenn aber gar keine (*Söhne*) da sind, so nehmen beide, Mann und Frau, zweimal (*dvirāyāmau*). Dieselbe Spielregel (*gilt*) bei drei (*Spielern*), dieselbe bei zweien. Mit den Worten: 'kṛtam, kṛtam', machen sie die Absonderung (*vyapagacchanti*)⁵⁾. Mit den Worten: 'Die Kuh ist verspielt', stehen sie auf.'

¹⁾ Ebenso Roth im PW., der aber *aya* überall als Würfel erklärt.

²⁾ Die Bedeutung 'siegreich' ergibt sich zum Teil schon aus den danebenstehenden Beiwortern; Rv. I, 89, 1: *ā no bhadrāḥ krātavo yantu viśvāto 'dabdhaśo āparītāsa udbhīdāḥ*; Rv. VIII, 79, 1: *ayām kṛtnūr āgrbhito viśvajīd udbhīd it sōmāḥ*; Av. V, 20, 11: *śatruśāṇ nīśād abhimātiśāhō gavēṣāṇah sāhamāna udbhīt*.

³⁾ Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XII, Nr. 1.

⁴⁾ Bhavasvāmin: *prthak karoti*.

⁵⁾ Bhavasvāmin: *vyapagacchanti prthak kurvanti | vyapagamanam vyavacchedah*.

Worauf es bei diesem Spiele ankommt, kann darnach nicht zweifelhaft sein. Das *kṛta* machen bei vier Spielern der Vater und die beiden ältesten Söhne, die von dem hingeschütteten Haufen je 12 Würfel nehmen, während der jüngste Sohn, der 13 Würfel nachbehält, verloren hat. Bei drei Spielern gewinnt der Vater, der 24 Würfel nimmt, und derjenige Sohn, der 12 Würfel nimmt, während der jüngste Sohn oder die Gattin, die 13 Würfel erhalten, verlieren. Und wenn nur Mann und Frau spielen, so gewinnt wieder der Vater, der 24 Würfel nimmt, während die Frau 25 erhält und verliert¹⁾. Weshalb gerade die Zahlen 12 und 24 gewinnen, während 13 und 25 verlieren, geht aus Baudhāyana selbst nicht hervor; hier treten die Erläuterungen, die Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1, gibt, ergänzend ein. Nach Āpastambas Vorschrift (V, 19, 4)²⁾ werden dem Opferherrn 100 Würfel gegeben; in V, 20, 1 wird dann nur kurz gesagt: 'Der Opferherr gewinnt mit dem *kṛta*.' Dazu bemerkt Rudradatta: 'Die Spielweisen, die den Namen *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* führen, werden in der vedischen Stelle: *kṛtam ayānām*³⁾, *ayas* genannt. Wenn die hingeschütteten Würfel in vier Teile geteilt werden, so spricht man von *kṛta* in dem Falle, daß alle Teile gleich sind. Wenn aber am Ende drei übrig bleiben, so ist das *tretā*, wenn zwei übrig bleiben, *dvāpara*, wenn einer, *kali*. Und so sagt der Veda: Was die vier Stomas sind, das ist *kṛta*, was aber fünf, das ist *kali* (Taittirīyab. I, 5, 11, 1). Weil es hier 100 Würfel sind, so gewinnt der Opferherr auf die *kṛta*-Weise⁴⁾.' Rudradatta hat also genau dieselbe Art des Spieles im Auge wie Baudhāyana. Wie nach ihm der Opferherr gewinnt, der 100 Würfel hat, weil diese Zahl, durch 4 dividiert, ohne Rest aufgeht, so gewinnt bei Baudhāyana der Vater, der 12 oder 24, und die älteren Söhne, die 12 Würfel haben, während bei dem Spiele mit drei oder zwei Söhnen der jüngste Sohn, bei dem mit einem oder gar keinem Sohne die Frau nach Rudradrattas Ausdrucksweise *kali* haben, also verlieren, da die Zahlen ihrer Würfel, 13 oder 25, einen Rest von 1 lassen.

Das gleiche Spiel wurde im Ritual offenbar auch beim Rājasūya verwendet. Nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16ff., schüttet der *akṣavāpa* beim Rājasūya über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhidevana* hin (*nivapet*); mit diesen sollen ein Brahmane, ein Rājanya, ein Vaiśya und ein Śūdra um eine junge Kuh spielen. In XVIII, 19, 5 heißt es dann: 'Nachdem

¹⁾ Caland a. a. O. nimmt ein wiederholtes Spielen des Vaters mit seinen Söhnen unter jedesmaligem Ausscheiden des Sohnes, der 13 Würfel bekommen hat, an. Davon vermag ich in der Beschreibung des Spieles nichts zu entdecken. Die Worte *yadi dvau bhavataḥ*, *yady ekah*, *yadi naiva bhavanti* können sich doch nur auf den Fall beziehen, daß die Familie nur aus dem Vater und zwei, bzw. einem Sohne besteht, oder daß gar keine Söhne vorhanden sind. Die Angaben über die eventuelle Beteiligung der Gattin würden ja sonst ganz unverständlich sein.*

²⁾ Dieselbe Vorschrift findet sich Maitr. Saṁh. I, 6, 11; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 12.

³⁾ Vgl. Śatapathab. XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*.*

⁴⁾ Vgl. die ähnliche Stelle bei Ludwig im Kommentar zu Rv. X, 34, 6.

er mit den Worten: 'audbhidyam rājñe' diesen vierhundert* goldene Würfel weggeschüttet und gewonnen hat (*udupya vijitya*), gibt er dem König fünf Würfel mit den Worten: *diśo bhy ayam rājābhūt*. Damit decken sich zum Teil wörtlich die Angaben der Maitrāyanī Samhitā, IV, 4, 6: *tataś catuhśatam aksān avohyāha || udbhinna. rājñah || iti catvāro vai puruṣā brāhmaṇo rājanyo vaisyaḥ śūdras teśām evainam udbhedayati tataḥ pañcāksān prayacchann āha diśo abhy abhūd ayam iti.*

Was zunächst das Hinschütten von mehr als 100 oder mehr als 1000 Würfeln betrifft, so ist daraus für das eigentliche Spiel nichts zu entnehmen. Jene Würfelmenge ist nur der Vorrat, von dem man beliebig viele zum Spiele nehmen konnte. Ähnlich wird in Āpastambas Dharmasūtra II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung der Spielhalle bestimmt, daß man Würfel in gerader Zahl, so viele nötig sind, zum Gebrauch auf den Würfelpunkt hinschütten solle (*aksān nivaped yugmān . . . yathārthān*). Wenn aber der *aksāvāpa* vierhundert Würfel für den König wegschüttet und dadurch gewinnt, so haben wir es unzweifelhaft mit demselben Spiele wie in den beiden vorher erwähnten Fällen zu tun. Auch hier ist es eine durch 4 teilbare Zahl, die den Sieg verleiht.

Es bleibt die Angabe über die Überreichung der fünf Würfel an den König. Sie findet sich auch in Taittirīyabrat. I, 7, 10, 5; Śatapathabrat. V, 4, 4, 6; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Was die dabei gesprochenen Worte betrifft, so stimmt natürlich das Taittirīyabrahmaṇa mit Āpastamba überein; nach dem Śatapathabrahmaṇa und Kātyāyana lauten sie: *abhibhūr asy etās te pañca diśah kalpantām*.

Wie schon bemerkt, wollte Weber aus diesen Angaben auf ein Spiel mit fünf Würfeln schließen, meiner Ansicht nach mit Unrecht, da diese fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt werden. Die Maitrāyanī Samhitā und Āpastamba sind in diesem Punkte ganz klar; darnach ist das Spiel ja schon vor der Übergabe beendet und zwar durch die Wegschüttung der 400 Würfel zugunsten des Königs. Nach dem Ritual des weißen Yajurveda findet das Spiel allerdings umgekehrt nach der Übergabe statt, aber diese steht in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Spiele, denn nach der Übergabe folgen zunächst zwei Zeremonien, die mit dem Spiele gar nichts zu tun haben, die Prügelung des Königs und die Begrüßung als Brahman, und nach Beendigung dieser Zeremonien wird überhaupt erst mit den Vorbereitungen zum Spiele, dem Herrichten des *adhidevana* und dem Hinschütten der nötigen Würfel, der Anfang gemacht. Überdies wird nach Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18, dem König bei diesem Spiele das *kṛta* gesetzt; fünf Würfel aber würden, wie wir sahen, gerade umgekehrt *kali* für ihn sein. Endlich läßt sich das rituelle Spiel, wie aus den oben angeführten Schilderungen hervorgeht, mit fünf Würfeln garnicht spielen. Wenn daher Mahidhara zu Vājasaneyis. X, 29 *aksān* als *pūrvokta pañcāksān* erklärt, so ist er im Irrtum. Meines Erachtens ist die

Übergabe der fünf Würfel, wie auch der Begleitspruch deutlich verrät, lediglich eine symbolische Handlung: die Fünfzahl ist mit Rücksicht auf die fünf Himmelsgegenden, die der König beherrschen soll, gewählt. Sie kehrt auch sonst in diesem Zusammenhange wieder; so redet zum Beispiel der König den Priester fünfmal 'o Brahman' an, was von jenem fünfmal erwidert wird.

Daß die Art des Spieles, die wir für Baudhāyana und Āpastamba ermittelt haben, jedenfalls im Rituale seit alter Zeit üblich war, wird durch Taittiriyabhr. I, 5, 11, 1: *ye rai catrāra stomāḥ kṛtaṁ tat | atha ye pañca kaliḥ saḥ*, und Śatapathabhr. XIII, 3, 2, 1: *paramēṇa vā esa stomena jitvā | catu-*
stomena kṛtenāyānūm, bewiesen. Die Identifizierung der vier Stomas mit dem *kṛta*, der fünf mit *kali* läßt sich nur unter dieser Voraussetzung begreifen. Sicherlich bezicht sich auch die Vorschrift des Kauśikasūtra XVII, 17: *kṛtasamprannān akṣān ātrīyam vicinoti* auf dieses Spiel. Den Ausdruck *ātrīyam* verstehe ich so, daß der König dreimal spielt, zuerst mit einem Brahmanen, darauf mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya; vgl. die beiden folgenden Sūtras¹⁾.

Aus den Angaben Baudhāyanas, Āpastambas (V, 20, 1) und Kātyāyanas (XV, 7, 18; 19), aus dem Kauśikasūtra und aus Śatapathabhr. XIII, 3, 2, 1 geht weiter hervor, daß man das *kṛta* als den höchsten und damit gewinnenden Wurf betrachtete. An die fünf Würfel, die dem Könige übergeben werden, wird aber, wie wir schon sahen, in Śatapathabhr. V, 4, 4, 6 die Bemerkung geknüpft: *esa vā ayān abhibhūr yaḥ kaliḥ esa hi sarvān ayān abhibharati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'. Daß die fünf Würfel als *kali* bezeichnet werden, würde allerdings mit dem, was wir aus Baudhāyana und Āpastamba wissen, übereinstimmen²⁾; abweichend ist aber, daß dem *kali* hier die höchste Stelle unter den *ayas* zugewiesen wird. Das gleiche ist an zwei anderen Stellen der Fall, in Taittiriyas. IV, 3, 3, 1—2, wo *kali* geradezu *abhibhū* genannt wird, und in Vājasaneyis. XXX, 18, wo er unter dem Namen *akṣarāja* erscheint. Nun ist zu beachten, daß an allen drei Stellen, wo *kali* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden; zu *kali*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* kommt noch der *āskanda* hinzu. Daraus scheint mir

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, meint, der König spiele dreimal, zuerst mit einem Brahmanen, einem Kṣatriya und einem Vaiśya, darauf mit einem Brahmanen und einem Kṣatriya und zum dritten Male mit einem Brahmanen. Diese Erklärung beruht offenbar auf seiner Auffassung von Baudhāyana, Śrautas. II, 9, die ich, wie schon gesagt, nicht zu teilen vermag. Dārilas Kommentar ist leider an dieser Stelle so verderbt, daß aus ihm nichts zu entnehmen ist.

²⁾ Sāyaṇas Erklärung zu der Stelle: *teṣāṁ caturṇāṁ akṣāṇāṁ kṛtasamjnā pañ-*
cāṇāṁ kalismjnā ist durchaus richtig, und Mahīdharas Bemerkung zu Vājasaneyis. X, 28: *caturṇāṁ akṣāṇāṁ kṛtasamjnā pañcamasya kaliḥ* besagt dasselbe, denn ob man die fünf Würfel oder den über vier hinausgehenden fünften als *kali* bezeichnet, bleibt sich im Grunde gleich.

hervorzugehen, daß hier eine Abart des Spieles, das wir vorhin kennengelernt haben, vorliegt; man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4, sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf, so war das *kali*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *kṛta*, von 3 *tretā*, von 2 *dvāpara*; für den Fall, daß 1 als Rest blieb, hatte man den neuen Namen *āskanda* erfunden¹⁾.

Nachdem wir das rituelle Würfelspiel kennengelernt haben, werden wir vor die Frage gestellt, ob wir diese Form des Spieles auch außerhalb des Rituales überall da anzunehmen haben, wo uns die *aya*-Namen *kṛta* usw. begegnen.

Das vedische Würfelspiel.

Was zunächst das Spiel betrifft, das die Dichter der Lieder des Rg- und Atharvaveda im Auge haben, so legt schon die allgemeine Erwägung, daß sich im Rituale Sitten und Bräuche gerade in ihrer ältesten Form zu erhalten pflegen, die Vermutung nahe, daß sich das Spiel der ältesten Zeit prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied. Dafür sprechen aber auch noch eine Reihe von anderen Punkten. In beiden Fällen ist das Würfelmateriale das gleiche; es wird mit Vibhītakanüssen gespielt, und wir haben schon gesehen, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß diese Nüsse je mit Augen versehen oder sonstwie unterschieden waren. Bei einem Spiele mit derartigen Würfeln kann es sich aber in der Tat wohl nur, wie es in dem rituellen Spiele der Fall ist, um die Zahl der geworfenen Würfel handeln. Aus dem Rgveda geht weiter, wie wir sahen, hervor, daß man zum Spiele einer sehr großen Anzahl von Würfeln bedurfte, mag man nun *tripañcasāḥ* in Rv. X, 34, 8 als 53 oder, wie ich vorgeschlagen habe, als 150 fassen. Auch diese große Zahl läßt sich nur verstehen, wenn man ein Spiel nach Art des in den Ritualtexten geschilderten für die vedischen Lieder annimmt. Nach den einheimischen Erklärern bedeutet ferner *kṛta* im Rgveda die gleiche Zahl von Würfeln wie in den Ritualtexten. Rv. I, 41, 9 heißt es:

caturás cid dádamānād bibhīyād ā nīdhātoḥ |
nā duruktāya sprhayet ||

Zur Erklärung der Strophe bemerkt Yāska, Nir. III, 16: 'Wie man sich vor dem Spieler fürchtet, indem man denkt: „er hält die vier Würfel“, so möge man sich auch vor übler Rede fürchten; niemals möge man nach übler Rede verlangen.' Ihm schließt sich Sāyaṇa an, nach dem zu übersetzen wäre: 'Wie²⁾ man sich vor dem (*Manne*) fürchtet, der die vier (*Würfel*)³⁾ in der Hand hält, bis (*sie*) niederfallen, so (*fürchte man sich vor übler Rede und*) verlange nicht nach übler Rede.' Ich sehe nicht den geringsten Grund,

¹⁾ Die Bemerkung, die Taittirīyabhr. I, 7, 10, 5 über die fünf Würfel gemacht wird: *ete vai sarve 'yāḥ*, zeigt, daß auch dem Verfasser dieses Brāhmaṇa diese Abart des Spieles bekannt war.

²⁾ Sāyaṇa: *cid ity upamārthe variate*; vgl. Geldner, Ved. Stud. II, 159; III, 165.

³⁾ Sāyaṇa spricht allerdings anstatt von Würfeln von Kaurimuscheln, was nicht richtig ist; siehe S. 123.

weshalb wir diese Auffassung Yāskas und Sāyaṇas verwerfen sollten. Ludwig versteht unter den 'vieren' Varuṇa, Mitra, Aryaman und Bhaga und übersetzt: 'Der dürfte fürchten, sogar, wenn er die vier besitzt, sie aus der Hand lassen (zu müssen); nicht dürfte er Lust zu böser Rede haben.' Aber ganz abgesehen von der ungewöhnlichen grammatischen Konstruktion, die er annehmen muß, scheitert seine Erklärung schon daran, daß in dem ganzen Liede von Bhaga nirgends die Rede ist und, so unsicher auch die Zahl der Ādityas sein mag, eine Gruppe von vieren, soviel ich weiß, überhaupt niemals vorkommt. Wenn wir aber die Deutung Yāskas akzeptieren, so erhebt sich weiter die Frage, was denn unter den vier Würfeln, vor denen man sich fürchtet, zu verstehen sei. Die richtige Antwort gibt Sāyana in seinem Kommentar zu Av. VII, 52, 2: *tatra kṛtasya lābhād dyūtajayo bharati | ata era dāśatayyām labdhakṛtāyāt kitavād bhītir āmnāyate caturaś cid dadamānād bibhīyād ā midhātoḥ iti¹⁾*. Die vier Würfel sind also *kṛta*, genau wie in den Ritualtexten, und man hat Grund, sie zu fürchten, wenn der Gegner sie in der Hand hält, da sie der gewinnende Wurf sind²⁾.*

Nur in einem Punkte, glaube ich, müssen wir einen Unterschied konstatieren. Das Spiel ist so, wie es Baudhāyana beschreibt, überhaupt kein rechtes Würfelspiel, da von einem Werfen der Würfel hier gar nicht die Rede ist, sondern aus einem großen Haufen von Würfeln eine Anzahl abgesondert werden. Ob das gleiche Verfahren auch nach Āpastamba und den anderen Ritualtexten angewandt wurde, läßt sich bei der Unbestimmtheit der Angaben nicht mit Sicherheit entscheiden; bei dem Spiele, das die Liederdichter im Auge haben, wurden aber unzweifelhaft die Würfel wirklich geworfen. Im Aksasūkta (Rv. X, 34) heißen die Würfel *īrine vārvṛtānāḥ*, 'die auf dem Würfelplatze rollenden' (V.1); 'ihre Schar spielt', *kṛīlati vrāta eṣām* (V.8), 'sie wenden sich nach unten und schnellen wieder in die Höhe', *nīcū vartanta upāri sphuranti* (V.9), und in Av. IV, 38, 3 heißt die Apsaras 'sie, die mit den *ayas* umhertanzt', *yāyaiḥ parinītyati*.

Wie wir uns unter diesen Umständen das Spiel der ältesten Zeit vorzustellen haben, ist schwer zu sagen. Denkbar wäre zum Beispiel, daß der Herausforderer zuerst eine Anzahl von Würfeln auf das *adhidevana* warf, und daß die Aufgabe des zweiten Spielers darin bestand, sofort eine solche Anzahl von Würfeln dazu zu werfen, daß die Gesamtsumme *kṛta* war.* Für diese Vermutung sprechen einige Angaben über das Spiel der epischen Zeit, die wir noch kennenlernen werden. Es sind aber auch noch andere Möglichkeiten vorhanden, und vielleicht wird es einmal gelingen, in Indien selbst über diesen Punkt Klarheit zu schaffen. Ich halte es jeden-

¹⁾ Die Stelle findet sich mit geringen Abweichungen auch im Kommentar zu Av. IV, 38, 3.

²⁾ Später hielt auch Ludwig diese Erklärung für möglich; siehe Rigveda, Bd. V, S. 593.

falls nicht für ausgeschlossen, daß das alte Würfelspiel noch heutzutage in Indien, wenn auch vielleicht nur als Kinderspiel, lebt.

Daß im allgemeinen in den Liedern des Rg- wie des Atharvaveda das *kṛta* als der höchste und gewinnende Wurf galt, machen die auf S. 148ff. und S. 160 angeführten Stellen zweifellos. In Av. VII, 114, 1 wird andererseits *kali* angerufen als derjenige, der über die Würfel gebietet (*yó akṣeṣu tanūvaśi*). Der Ausdruck klingt, wie schon bemerkt, stark an die oben erwähnten Bezeichnungen des *kali* als *abhibhū* und *akṣarāja* an, und vielleicht hatte der Dichter von Av. VII, 114 die Abart des Spieles, bei der *kali* die erste Stelle unter den *ayas* einnahm, im Auge. Dieselbe Form des Spieles könnte möglicherweise auch im Akṣasūkta gemeint sein, denn auch hier wird in V. 12 'der Heerführer der großen Schar, der König, der erste des Haufens' (*yó vah senānīr mahatō gaṇāsyā rājā vrātasyā prathamō babbūva*) angerufen, und es liegt jedenfalls nahe, diese Ausdrücke auf *kali* als den *abhibhū* und *akṣarāja*, also den ersten unter den *ayas*, zu beziehen. Diese Erklärung wird nur dadurch sehr unsicher, daß in V. 6 der *kṛta*-Wurf unzweifelhaft als der gewinnende Wurf hingestellt wird.

Das epische Würfelspiel und die Zählkunst.

Ähnlich wie bei den vedischen Liedern liegt die Sache beim Mahābhārata. Auch bei dem epischen Spiele wurden die Würfel unzweifelhaft geworfen; zum Beweise dessen genügt es, auf den Ausdruck *akṣān kṣipati* in Mbh. II, 56, 3 zu verweisen. Im übrigen aber stimmt alles, was wir ermitteln können, zu dem, was wir über das rituelle Spiel wissen. Auch im Epos ist, wie wir sahen, von 'Haufen von Würfeln' die Rede. In III, 34, 5 werden ferner 'gerade und ungerade' Würfel erwähnt:

*akṣāṁś ca dṛṣṭvā Śakuner yathāvat kāmānukūlān ayujo yujaś ca |
śakyam niyantum abhavisyat ātmā manyus tu hanyāt puruṣasya dhairyam ||*
Die Ausdrücke *yuj* und *ayuj* lassen sich von den Würfeln nur verstehen, wenn man ein Spiel annimmt wie das rituelle, bei dem die Zahl der Würfel von Bedeutung ist.

Bei dieser Annahme würde weiter auch ein Punkt in der Nala-Sage seine Erklärung finden, der mir wenigstens bis jetzt immer unverständlich erschienen ist. Bekanntlich erlangt Nala, der, von Kali besessen, stets Unglück im Würfelspiele hat, die Fähigkeit zu gewinnen wieder, als König Rtuparna ihm das *akṣahṛdaya* mitteilt. Die näheren Umstände werden in Mbh. III, 72 berichtet. Da wird erzählt, wie Nala in der Gestalt des Wagenlenkers Bāhuka mit König Rtuparna und Vārsneya auf einem Wagen dahinfährt. Von leisem Neide auf Nalas Geschicklichkeit im Rosselenken erfüllt, röhmt sich Rtuparna seiner außerordentlichen Stärke im Zählen (V. 7: *samkhyāne paramam balam*) und gibt gleich eine Probe seiner Kunst, indem er die Blätter und Früchte eines am Wege stehenden Vibhītaka-Baumes, die sich auf Tausende und Millionen belaufen, im Nu berechnet.

Nala schenkt den Worten des Rtuparṇa so ohne weiteres keinen Glauben. Er hält die Pferde an und will absteigen, um den Baum zu fällen und die Früchte nachzuzählen, und erst auf längeres Zureden des Rtuparṇa, der zur Weiterfahrt drängt, begnügt er sich damit, an einem Teile eines Zweiges eine Stichprobe zu machen. Es ergibt sich, daß Rtuparnas Berechnung richtig ist. Nala ist aufs höchste verwundert über diese Kunst; Rtuparṇa sagt ihm zur Erklärung: 'Wisse, daß ich das Geheimnis der Würfel kenne und erfahren bin im Zählen' (V. 26):

vidhy akṣahṛdayajñām mām saṃkhyāne ca viśāradam ||

Und nun beschließen sie auf Nalas Vorschlag, ihr gegenseitiges Wissen auszutauschen; Nala verspricht dem Rtuparṇa das *akṣahṛdaya*, das Rossegeheimnis, mitzuteilen und empfängt dafür selbst sofort von Rtuparṇa das tiefste Geheimnis der Würfel (V. 29: *akṣāṇīm hrdayam param*). Kaum aber ist er im Besitze desselben, als Kali aus seinem Körper heraus und in den Vibhūtaka-Baum fährt. Nala aber ist nun wieder imstande, im Würfelspiel zu siegen. Heimgekehrt fordert er noch einmal den Puṣkara heraus und gewinnt sein verlorenes Reich zurück.

Die Erzählung läßt keinen Zweifel darüber, worin das *akṣahṛdaya* besteht: es ist die Fähigkeit, im Augenblick eine größere Anzahl gleichartiger Dinge zu zählen. Daß diese Fähigkeit bei einem Spiele, wo es auf die Zahl der geworfenen Würfel ankam, von dem größten Nutzen sein mußte, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn es zum Beispiel galt, wie ich vorhin vermutet habe, die Zahl der vom Gegner geworfenen Würfel auf eine durch 4 teilbare Zahl zu bringen, so mußte der Sieg natürlich dem Spieler zufallen, der imstande war, die hingeworfenen Würfel im Nu zusammenzuzählen¹⁾.

Eine Andeutung der Beziehung der Zählkunst zum Würfelspiele findet sich auch im *Sabhāparvan*. Dort preist Śakuni den guten Spieler (II, 59, 7):

*yo rctti saṃkhyām nikṛtau vidhijñāś ceṣṭasv akhinnah kitavo 'kṣajāsu |
mahāmatir yaś ca jānāti dyūtam sa vai sarvam sahate prakriyāsu ||*

Nach dem Petersburger Wörterbuch soll *saṃkhyā* hier soviel wie 'Berechnung',

¹⁾ Im JRAS. 1904, S. 355ff. hat Grierson Rtuparnas Kunst mit der modernen *kaniyās*, der Abschätzung des Ertrages von Getreidefeldern und Obstgärten, verglichen. So interessant dieser Hinweis auch ist, so scheint er mir doch eine eigentliche Erklärung nicht zu liefern, da der innere Zusammenhang zwischen der Zählkunst und der Würfekunst dadurch noch nicht aufgeklärt wird. Grierson freilich scheint diesen Zusammenhang, der doch aus der ganzen Erzählung und insbesondere aus V. 26 deutlich hervorgeht, gar nicht anzuerkennen. Auch in einigen kleineren Punkten kann ich mich Griersons Auffassung nicht anschließen. Er meint, Rtuparṇa habe Nala zu einem Spiele 'Gerade oder Ungerade' herausgefordert, aber von der Herausforderung zu einem Spiele kann doch gar nicht die Rede sein. Ebensowenig glaube ich, daß Rtuparṇa den Vibhūtakabaum für die Demonstration seiner Zählkunst auswählt, weil er im Würfeln geschickt war. Die Zählkunst hätte Rtuparṇa auch an jedem anderen Baume zeigen können; der Vibhūtakabaum wird hier deshalb genannt, weil Kali nachher in ihn einfährt.

d. h. 'genaue Erwägung des pro und contra' sein¹⁾), allein es scheint mir zweifellos, daß *samkhyā* in diesem Zusammenhange dasselbe ist wie das *samkhyāna*, das nach Mbh. III, 72, 26 der Würfelspieler verstehen muß. Ich übersetze die Strophe daher: 'Der Spieler, der das Zählen versteht, im Falle eines Betruges die Regeln kennt, unermüdlich ist in den durch die Würfel verursachten Tätigkeiten, der Kluge, der das Spiel kennt, der vermag alles bei den (verschiedenen) Arten (des Spieles)²⁾.'

Wenn ich recht sehe, so ist sogar schon im Veda einmal von dem Zählen beim Würfelspiel die Rede. Av. IV, 16, 5 wird von Varuṇa gesagt:

sámkyātā asya nimiṣo jánānām aksān iva śvaghni ní minoti tāni ||

Die Bedeutung der beiden letzten Worte ist unsicher. Ich glaube, daß trotz aller Schwierigkeiten, die das Geschlecht bereitet, zu *tāni* aus dem Vorhergehenden ein Begriff wie 'die Liderbewegungen' zu ergänzen ist, und möchte *ní minoti*, wie im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagen wird, als 'ermessen, berechnen' fassen und übersetzen: 'Er hat gezählt die Bewegungen der Augenlider der Menschen³⁾; wie ein Spieler die Würfel, berechnet er diese.' Was immer aber auch der wahre Sinn von *ní minoti tāni* sein mag, jedenfalls wird Varuṇa hier einem Würfelspieler verglichen, und wenn es im Zusammenhange damit heißt, daß er 'zähle', so kann dieses Zählen doch unmöglich etwas anderes sein als das Zählen, das nach der Darstellung des Mahābhārata beim Würfelspiele eine so wichtige Rolle spielt.

Noch ein anderer Punkt verdient hier besprochen zu werden. Jedem Leser von Mbh. II, 60ff. 76 wird die Beschreibung des Spieles, wie sie dort gegeben wird, zunächst sehr merkwürdig, ja unverständlich erscheinen. Śakuni, der für den Duryodhana spielt, und Yudhiṣṭhira sitzen sich gegenüber. Yudhiṣṭhira nennt zuerst seinen Einsatz; darauf gibt Duryodhana für seinen Stellvertreter an, was er dagegen zu setzen hat. Dann fährt der Erzähler fort (II, 60, 9):

*tato jagrāha Śakunis tān aksān aksatattvavit |
jitat ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

'Dann ergriff Śakuni, der die wahre Kunst der Würfel kannte, die Würfel. 'Gewonnen', sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira.'

Yudhiṣṭhira nennt sofort einen neuen Einsatz. Wiederum heißt es in unmittelbarem Anschluß daran (II, 61, 3):

*Kauravāñām kulakaram jyeṣṭham Pāṇḍavam acyutam |
ity uktah Śakuniḥ prāha jitam ity eva tam nr̥pam ||*

¹⁾ Ähnlich ist die Erklärung Nilakanṭhas: *samkhyām samyak khyānam jaya-parājayadvāravivekam*.

²⁾ Nilakanṭha erklärt *prakriyāsu* durch *dyūtakriyāsu*; Böhtlingk übersetzt im PW. 'bei seinem Prae'.

³⁾ Sāyaṇa faßt *sámkyātā* als Nom. Sing. von *samkhyātṛ* und verbindet damit *nimiṣaḥ* als Genitiv, zu *asya* gehörig.

Dasselbe wiederholt sich 17 mal. Yudhiṣṭhira setzt nacheinander seine sämtlichen Schätze, seine Brüder und sich selbst ein; die Entscheidung wird jedesmal in der gleichen kurzen Formel berichtet:

jitam ity era Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||

Nur der Vordersatz wird kurz variiert; II, 61, 7. 11. 14. 24. 28. 31; 65, 5. 7. 9. 11. 16. 22. 26. 29 heißt es:

etac chrutvā¹⁾ ryarasito nikṛtim samupāśritah |

II, 61, 18:

ity crām vādinām Pārthaṁ prahasann iva Saubalah |

II, 61, 21:

ity crām ukte vacane kṛtavairo durātmavān |

II, 65, 14:

crām uktrā tu tān akṣāñ Chakuniḥ pratyadīvyata²⁾ |

Endlich fordert Śakuni den Yudhiṣṭhira auf, um die Draupadī zu spielen. Yudhiṣṭhira willigt ein. Wieder heißt es nur (II, 65, 45):

Saubalas tv abhidhāyairām jitakāśī madotkaṭah |

jitam ity era tān akṣāñ punar evārvapadyata ||

Ebenso wird der Vorgang beim zweiten Spiele beschrieben. Śakuni formuliert genau die Bedingung, unter der sie spielen: daß der verlierende Teil zwölf Jahre im Walde und ein Jahr unerkannt unter Menschen leben solle; dann wird wieder kurz gesagt (II, 76, 24):

pratijagrāha tam Pārtha glahām jagrāha Saubalah |

jitam ity era Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||

Man könnte aus dem völligen Schweigen des Textes über das Würfeln des Yudhiṣṭhira vielleicht schließen, daß dieser bei dem ganzen Spiele überhaupt niemals zum Wurfe gekommen wäre, aber ich glaube, daß dieser Schluß doch nicht gerechtfertigt ist. Auch von Śakuni wird in 17 von 21 Fällen nicht ausdrücklich gesagt, daß er würfelte, und doch wird das, was ihn betrifft, niemand in Abrede stellen. In einem Falle (II, 65, 14) heißt es indessen von Śakuni, daß er 'dagegen spielte' (*pratyadīvyata*), und das scheint mir deutlich zu zeigen, daß Yudhiṣṭhira vor ihm die Würfel geworfen hatte. Die ganze Darstellung des Mahābhārata würde sich, wenn die vorhin geäußerte Vermutung über den Gang des Spieles richtig sein sollte, vortrefflich erklären: Yudhiṣṭhira nennt seinen Einsatz und wirft unmittelbar darauf eine Anzahl von Würfeln; Śakuni wirft sofort soviele Würfel dazu, daß die Gesamtzahl *kṛta* ist.

Was die Bewertung der einzelnen *ayas* im epischen Spiele betrifft, so scheint *kṛta* stets die erste Stelle einzunehmen, während *kali* die niedrigste zukommt. Das letztere geht klar aus dem Nalopākhyāna hervor: Nala verliert beständig, weil er von Kali, dem personifizierten Unglückswurfe,

¹⁾ In II, 61, 7: *evam śrutvā*.

²⁾ Die Worte *evam uktrā* beziehen sich auf die kurze höhnische Bemerkung, die Śakuni macht, als Yudhiṣṭhira anfängt, seine Brüder einzusetzen.

besessen ist. Hierin stimmt also das epische Spiel mit der Art, die wir auch für die vedische Zeit als die gewöhnliche erkannt haben, überein.

Nach alledem scheint mir die Identität des epischen und des vedischen Spieles gesichert zu sein. Eine Ausnahme ist nur für das Virāṭaparvan zu konstatieren, dessen Verfasser, wie ich S. 125f. gezeigt habe, an ein Spiel mit *pāśakas* dachte. Wahrscheinlich ist sogar das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel, auf das wir später eingehen werden, gemeint. Auch der Ausdruck *vṛṣa* in Mbh. III, 59, 6. 7 würde auf das *pāśaka*-Spiel schließen lassen, wenn wir darunter wirklich einen Wurfnamen verstehen müßten, denn nach allem, was wir wissen, hat ein solcher Name nur bei dem Spiele mit *pāśakas*, nicht aber bei dem Spiele mit Vibhītakanüssen seine Stelle. Ich glaube aber, daß dieser Schluß nicht berechtigt ist, und verweise auf die Argumente, die ich schon oben gegen die Auffassung von *vṛṣa* als Wurfnamen geltend gemacht habe. Wer trotzdem *vṛṣa* so ansehen will, der muß schon annehmen, daß der Dichter des Nala-Liedes in III, 59, 6. 7 ein ganz anderes Spiel im Auge hatte als in den übrigen Teilen seines Werkes, etwas, was mir höchst unwahrscheinlich erscheint.

Das Würfelspiel in der Chāndogya-Upaniṣad und im Mṛcchakaṭīka.

Was *kṛta* usw. in der Chāndogya-Upaniṣad (IV, 1, 4. 6) und im Mṛcchakaṭīka (II, 9. 12a) betrifft, so dürfen wir ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuschreiben, die sie in der vedischen Literatur und im Epos haben. Daraus würde folgen, daß das Spiel mit Vibhītakanüssen noch zur Zeit des Mṛcchakaṭīka gebräuchlich war; die Wurfnamen *gaddahī* und *śattī* (II, 1) weisen andererseits darauf hin, daß daneben das *pāśaka*-Spiel bestand, da sich diese Wurfnamen, wie gesagt, nur bei dem *pāśaka*-Spiel nachweisen lassen.

In der Chāndogya-Upaniṣad wird ferner, wie oben bemerkt, die Spielregel mitgeteilt, daß dem *kṛta* die niedrigeren *ayas* zufallen. Später, in IV, 3, 8, wird das *kṛta* mit den fünf Naturgewalten, Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser, und den fünf Organen, Odem, Stimme, Auge, Ohr, Manas, also im ganzen zehn Dingen, identifiziert (*te vā ete pañcānye pañcānye daśa santas tat kṛtam*). Augenscheinlich hängt diese Gleichsetzung von *kṛta* mit jener Regel zusammen; welcher Art aber der Zusammenhang ist, geht aus den Worten der Upaniṣad selbst nicht hervor. Auch was Śaṅkara zur Erklärung anführt, hilft nicht viel weiter; er berechnet nur die vier *ayas* der Reihe nach auf 4, 3, 2, 1, die zusammengezählt 10 ergeben: *daśa santas tat kṛtan bhavati | te caturānka ekāyah | evam catvārah | tryāṅkāyah | evam trayo 'pare | dvyaṅkāyah | evam dvāv anyau | ekāṅkāyah | evam eko 'nya iti*. Der wirkliche Sachverhalt geht aber klar aus zwei Notizen bei Nilakanṭha hervor. Zu Harivamśa II, 61, 39 führt er die Spielregel an: *ubhayor dhane pratyekam daśadhā kṛte yadi vādy ekāṅkam pātayet tadaikam amśam dhanād dharet | dvyaṅkapāte pūrveṇa saha trīn amśāms tryāṅkapāte pūrvais tribhīḥ*

saha śid amśāmś caturaṅka pāte pūrraiḥ ṣadbhīḥ saha daśāpy amśān hared iti. Nilakantha denkt allerdings hier wie in der folgenden Stelle an das *pāsaka*-Spiel; seine Angaben können aber ebensogut auf das Vibhītakaspel bezogen werden. Es wurde darnach der Einsatz in zehn Teile zerlegt. Beim *kali*-Wurfe gewann man einen Teil, beim *dvāpara*-Wurfe drei, beim *tretā*-Wurfe sechs und beim *kṛta*-Wurfe zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Das alles stimmt aufs genaueste mit den Andeutungen der Upaniṣad überein. Eine in Einzelheiten abweichende, im Prinzip aber damit identische Spielweise beschreibt Nilakantha im Kommentar zu Mbh. IV, 50, 24 in folgenden Worten: *tatra dyūtī prīca sriyāḥ prīca parakīyāś ca dīnārādayaḥ shāpyante | tad itaḥ pīśaprakṣepe yady ekāṅka upary āyāti tarhi svīyeṣv eka eva jito bhavati | yadi drau tadā parakīyām dīnāradrayām svīyaś caiko¹⁾ jitāḥ | yadi tryaṅka upari patet tadā parakīyām trayām svīyām ca trayām jitām | caturaṅkasyo-paripitāne sarre pi sriyāḥ parakīyāś ca jitā bhavanti | tathā ca kalipāte jayo nāsti drāparādi pīta uttarottararrddhyā jayo 'sti.* Auch hier zerfällt der Einsatz in zehn Teile; jede der beiden Parteien hat fünf beigesteuert. Beim *kali*-Wurfe gewinnt der Spieler einen Teil des eigenen Einsatzes, beim *dvāpara*-Wurfe außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorhin drei Teile. Beim *tretā*-Wurfe gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim *kṛta*-Wurfe endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Vermutlich war es speziell diese letztere Spielart, die der Verfasser der Upaniṣad im Sinne hatte, da bei dieser die Parallelität der zehn Teile des Einsatzes, die das *kṛta* gewinnt, mit den zehn dem *kṛta* gleichgesetzten Dingen auch darin zutage tritt, daß beide aus zwei Gruppen von je fünf (*prīcānye pañcānye*) bestehen.

Das Würfelspiel in der Pali-Literatur.

Für die Beurteilung des Würfelspiels in der Pali-Literatur kommt vor allem eine Stelle im Pāyāsisuttanta des Dīghanikāya, XXIII, 27, in Betracht. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir schon oben aus dem Littajātaka (91) kennengelernt haben, aber mit einer wichtigen Abweichung. Während nach dem Jātaka der Falschspieler, so oft er verliert, einen Würfel in den Mund steckt und dadurch den Abbruch des Spieles herbeiführt, verschluckt er nach der Darstellung des Pāyāsisuttanta jeden *kali*, der sich einstellt (*āgalāgataṁ kalim gilati*) und entscheidet dadurch offenbar das Spiel zu seinen Gunsten, da sein Gegner ihm vorwirft, daß er ausschließlich gewinne (*trām kho samma ekantikena jināsi*). Die Angaben des Jātaka sind, auf das *pāsaka*-Spiel bezogen, vollkommen verständlich, nicht aber die des Pāyāsisuttanta. Der Verfasser des Suttanta kann nur das Vibhītakaspel im Auge haben und muß unter *kali* den bei der Division durch 4 als Rest

¹⁾ Die Ausgabe liest *svīyaś caiko*.

bleibenden einen Würfel verstehen, durch dessen Beseitigung der Wurf allerdings aus dem schlechtesten in den besten verwandelt wird. Dazu stimmt auch, daß in der dazugehörigen Gāthā an Stelle des Verschlucken des *kali* von dem Verschlucken eines Würfels gesprochen wird (*gilam akkham*)^{1).}

Nach dieser Stelle ist weiter auch Dhammapada 252 zu beurteilen, wo es heißt, daß man die eigenen Fehler verberge wie ein Betrüger den *kali* vor dem Spieler verbirgt*:

*paresam hi so vajjāni opunāti yathā bhusam |
attano pana chādeti kaliṁ vā kitavā sat̄ho²⁾ ||*

Unter dem Verbergen des *kali* sind sicherlich Manipulationen wie die im Pāyāsisuttanta geschilderte zu verstehen. Es ist also auch hier an das Vibhītakaspiel zu denken, und *kali* hat die Bedeutung, die ihm in diesem Spiele zukommt.

Eine ganz andere Bedeutung als in den bisherigen Fällen scheint *kata* (*krta*) und *kali* in Gāthā 91 des Vidhurapañditajātaka zu haben, da es sich hier ja anscheinend ebenso wie in den Prosaerzählungen dieses und der übrigen Jātakas um das Spiel mit *pāśakas* handelt. Wenn es hier heißt, daß der König den *kali*, Puṇṇaka das *kata* erlangte, so scheint das nichts weiter zu bedeuten, als daß Puṇṇaka den vorherbestimmten Wurf richtig zustande brachte, während des Königs Würfel falsch fielen. *kata* würde hier also einfach 'der richtige Wurf', *kali* 'der falsche Wurf' sein. Daß *kata* und *kali* dazu kommen konnten, diese Bedeutung anzunehmen, wäre bei der Stellung, die sie in dem alten Spiel mit Vibhītakanüssen einnehmen, leicht verständlich, doch beruht diese ganze Erklärung auf der Voraussetzung, daß das Spiellied, das sich nicht in den von Fausbøll benutzten singhalesischen Handschriften findet, ebenso alt ist wie die Gāthā, denn nur in jenem Liede, nicht in der Gāthā selbst, tritt die Beziehung auf das *pāśaka*-Spiel deutlich zutage. Die Prosaerzählung beweist bekanntlich für die Gāthās gar nichts. Sollte also das Spiellied jünger und später eingeschoben sein, so könnten die Ausdrücke *kata* und *kali* ohne weiteres auch auf das Vibhītakaspiel bezogen werden wie in den beiden vorhergenannten Stellen, und es würde dann sehr wahrscheinlich sein, daß es sich in der kanonischen Literatur des Pali stets um das Vibhītakaspiel handelt und

¹⁾ Danach ist das auf S. 114, Anm. 4 in bezug auf Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 Gesagte zu berichtigen. Die Möglichkeit, beim Vibhītakaspiel durch das Verschwindenlassen eines Würfels den Sieg herbeizuführen, läßt sich nicht in Abrede stellen. Gleichwohl kann meiner Ansicht nach in jenen Stellen nicht von solchen Beträgereien die Rede sein, da der Spieler dort *krtnu* genannt wird, und ich halte daher im übrigen an der angegebenen Bedeutung von *vijah* fest.

²⁾ Fausbøll liest in der zweiten Auflage *kitavāsaṭho* und betrachtet es als Kompositum. [Ich ziehe es vor, *kitavā* als Ablativ zu fassen, wie es auch der Kommentator tut, dessen Erklärungen im übrigen aber völlig verfehlt sind.]* Für *saṭha* vergleiche die auf S. 111 angeführten Stellen.

das *pāśaka*-Spiel nur in den Prosastücken der Jātakas und im Spiellied erwähnt wird.* Eine endgültige Entscheidung der Frage läßt sich nur auf Grund eines größeren handschriftlichen Materials treffen.

Die übrigen auf S. 146f. angeführten Stellen aus dem Pali und Dhammadapada 202¹⁾ bieten keine positiven Anhaltspunkte für die Ermittlung der Spielweise. Es läßt sich nur behaupten, daß in allen Fällen *kāṭa* als der beste, *kali* als der schlechteste Wurf gilt.

Die Etymologie der Aya-Namen.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß die Bedeutung der *aya*-Namen, die wir auf Grund der Angaben der Ritualtexte gewonnen haben, zum Teil auch durch ihre Etymologie bestätigt wird. *kṛta*, das 'Gemachte', 'Gelungene', ist als Bezeichnung für den besten Wurf, dessen Zustandekommen die Aufgabe des Spielers war, ohne weiteres verständlich²⁾; ebenso *tretā*, 'die Dreierheit', als Name des Wurfs, bei dem ein Überschuß von drei Würfeln war, oder auch dieser drei Würfel selbst. Weniger klar auf den ersten Blick ist *drāpara*. Einen Fingerzeig für die Erklärung des Ausdrucks gibt uns die Regel Pāṇinis, II, 1, 10, die wir schon oben kennen gelernt haben. Nach Pāṇini sagte man beim Würfelspiel *ekapari*, *dvipari* usw., 'um eins anders', 'um zwei anders' usw. Ebenso wie *pari* konstruierte man nun offenbar auch das zu *pari* gehörige Adjektiv *para*; wenn Pāṇini und seine Nachfolger das nicht lehren, so liegt das vermutlich daran, daß in der Sprache ihrer Zeit dieser Gebrauch nicht mehr lebendig war. Das Wort *drāpira* ist also eigentlich ein Adjektiv, zu dem *aya* zu ergänzen ist; es ist 'der (Wurf, der) um zwei (Würfel) anders ist (als das *kṛta*)', und bezeichnet dann auch wohl die beiden überschüssigen Würfel selbst. Für *tretā* hätte man ebenso auch **tripara* sagen können, für *kali*³⁾ *ekapara*, und dieser letzte Ausdruck ist im Rgveda in dieser Bedeutung tatsächlich belegt.

Im Aksasūkta sagt der unglückliche Spieler (X, 34, 2):

akṣasyāhām ekaparāsyā hetōr ánuvratām ápa jāyām arodham ||
Sāyaṇa erklärt hier *ekaparāsyā* durch *ekah parah pradhānam yasya tasya.*

¹⁾ Siehe die Nachträge.

²⁾ Mit dieser Erklärung lassen sich die Bedeutungen, die Geldner, Ved. Stud. I, 119ff., für ved. *kārā*, *kārlī*, *kṛtnū* und *kṛtvya* aufgestellt hat, nämlich 'Sieg', bzw. 'siegreich', ohne Schwierigkeit vereinigen. Was speziell *kṛtnū* betrifft, so ist es meiner Ansicht nach ursprünglich 'derjenige, der (den *kṛta*-Wurf) zustande bringt'; so deutlich in der Verbindung mit *svagnīn*, Rv. I, 92, 10. Bildlich oder in der erweiterten Bedeutung 'siegreich' wird es dann in bezug auf jeden Wettstreit gebraucht. Ich verweise insbesondere auf Rv. VIII, 79, 1, wo *kṛtnū* neben zwei anderen Spielausdrücken *viśvajīt* und *udbhīd* erscheint:

ayām kṛtnūr āgrbhīto viśvajīd udbhīd it sómaḥ.

³⁾ Bei dem Spiele, in dem *kali* als höchster Wurf galt, würde natürlich *āskanda* an die Stelle von *kali* treten.

Das größere P.W. setzt, mit Verweisung auf *ekapari*, als Bedeutung von *ekapara* an: 'wobei ein Auge den Ausschlag gibt'; ihm folgt Graßmann. Ludwig übersetzt 'der Würfel allein, der mir über alles ging', und bemerkt, es könne damit auch der *kali* gemeint sein, und ihm schließt sich das kleinere Petersburger Wörterbuch an. Meines Erachtens ist es zweifellos, daß *ekapara* hier soviel wie *kali* ist, und daß wir übersetzen müssen:

'Um des Würfels willen, der um eins anders war, (d. h. um des *kali* willen) verstieß ich die treue Gattin.'

So paßt der Vers vortrefflich in die Situation. Der Spieler hat in seiner Leidenschaft die eigene Gattin als Preis eingesetzt; er hat *kali* geworfen und damit die Gattin verspielt, genau so wie Yudhiṣṭhira die Draupadi verspielte¹⁾. Daher heißt es in V. 4, daß andere nun seine Gattin berühren (*anyé jāyām pāri mr̄śanty asya*). Er geht dann noch weiter und verspielt sich selbst, wieder genau wie Yudhiṣṭhira sich mitsamt seinen Brüdern verspielte²⁾. Darum sagen Vater, Mutter, Brüder, die er anfleht ihn auszulösen: 'Wir wollen nichts von ihm wissen. Führt ihn gebunden fort' (V. 4):

pitā mātā bhrātara enam āhur nā jānīmo nāyata baddhám etām ||

Und darum geht er verschuldet, voll Furcht, Geld suchend, bei Anbruch der Nacht in das Haus von Fremden, nämlich derer, in deren Dienst er nun geraten ist (V. 10). Wenn Ludwig sagt, daß er sich die Gattin 'entfremdete', und daß andere sie nun 'trösten', so sind das Ausdrücke, die viel zu zart sind und die den wahren Sachverhalt verdunkeln.

Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel.

Endlich muß hier noch einer Abart des Spieles gedacht werden, die einen etwas komplizierteren Apparat als das eigentliche Würfelspiel erforderte. Dieses Spiel hatte offenbar der Verfasser des Harivamśa bei seiner Schilderung des Würfelsegners zwischen Rukmin und Baladeva im Auge. Man benutzte dazu Würfel von zweierlei Farbe, schwarze und rote;

enam samparigṛhṇīṣva pātayākṣān narādhīpa |

kṛṣṇākṣāl lohitākṣāṁś ca deśe 'smiṁs tv adhipāṁsule ||

¹⁾ Ganz ähnlich wird Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) von dem Spieler gesprochen, der durch den *kali*-Wurf Sohn und Gattin verliert (*kaliggahena puttam pi jiyetha dāram pi jiyetha*). Auch im Nālopākhyāna fordert Puṣkara den Nala auf, um die Damayantī zu spielen (Mbh. III, 61, 3), und bei dem letzten Spiele setzt Nala sie auch tatsächlich ein (III, 78, 5). In der Jaina-Version der Nala-Sage im Kathākoṣa verspielt Nala sogar die Davadantī und alle seine anderen Weiber; siehe Tawneys Übersetzung, S. 202.

²⁾ Vgl. auch Av. V, 18, 2: *akṣádrugdho rājanyāḥ pāpā ātmaparājītāḥ*. Auch in der eben angeführten Stelle des Majjhimanikāya heißt es von dem Spieler, daß er schließlich durch den *kali*-Wurf in die Sklaverei gerate (*anubandham nigaccheyya*) und in der Gāthā, Suttanip. 659, usw., daß er seine ganze Habe samt der eigenen Person (*sahāpi attanā*) verspiele. Kathāsaritsāgara LXXIV, 180 wird ebenfalls von einem Spieler erzählt, der mit seinen fünf Genossen um die eigene Person spielt.

ruft Baladeva dem Rukmin zu (II, 61, 37). Man brauchte dazu ferner ein Schachbrett mit 64 Feldern. Als Rukmin dem Baladeva abstreitet, daß er gewonnen habe, springt dieser voller Wut auf, ergreift das goldene *asṭāpada* und erschlägt damit den Gegner; vgl. II, 61, 45, 46:

*Samkarṣṇas tadothāya sauvaryenorūṇā bali |
jaghnāśṭāpadenairā pramathyā Yadupumgavah ||*

und II, 61, 54:

*sa Rāmakaramuktena nihato dyūtamāṇdale |
asṭāpadena balarān rājā Vajradharopamah ||*

Auf dieselbe Art des Spieles wird augenscheinlich auch Mbh. IV, 1, 25 angespielt, wo Yudhiṣṭhira erklärt:

kṛṣṇākṣāl lohitākṣāṁś ca nirrartsyāmi¹⁾ manoramān ||

Weitere Aufschlüsse gewährt uns eine Strophe Bhartrharis (Vairāgyasātaka 39):

*yatrānekah kracid api gṛhe tatra tiṣṭhaty athaiko |
yatrāpy ekas tadanu baharas tatra cānte na caikah |
itthūm ceman rujanidirasa dolayan drāv ivākṣau
Kālah Kalyā saha bahukalah krīḍati prāṇisāraih ||*

‘In dem Hause (oder Felde), wo einmal viele waren, da weilt nachher nur einer, und wo einer war, da sind darnach viele, und zum Schlusse ist dort auch nicht ein einziger. Und so spielt mit vielen Künsten, Tag und Nacht hier wie zwei Würfel werfend. Kāla mit Kāli mit den Menschen als Steinen.’

Wenn Tag und Nacht mit Würfeln verglichen werden, so läßt das darauf schließen, daß auch hier an rote und schwarze Würfel zu denken ist und somit dieselbe Art des Spieles gemeint ist wie in den beiden letztgenannten Stellen. Wir können aus der Strophe weiter entnehmen, daß man mit zwei Würfeln spielte. Wahrscheinlich ist daher dies auch das Spiel, das Mayūra in einer *rakrokti*, die uns in Vallabhadevas Subhāśitāvali 123—129 erhalten ist, den Śiva und die Pārvatī spielen läßt²⁾. Hier sagt Pārvatī: ‘Der dreiäugige (*tryakṣa*) ist geschickt im Gewinnen; ich bin nicht imstande mit ihm zu spielen’, und Śiva antwortet: ‘Ich bin allerdings geschickt im Gewinnen, aber nicht mit drei Würfeln (*tryakṣa*). Zwei Würfel sind hier in meiner Hand³⁾.’ Natürlich sind unter diesen zwei Würfeln *pāśakas* zu verstehen.

¹⁾ Auch dieser Ausdruck kehrt im Harivamśa wieder (II, 61, 39):

cāturaṅkṣe tu nirvṛltे nirjitaḥ sa narādhipaḥ |

nirvṛltē heißt aber nicht ‘die Würfel aus dem Becher herausrollen lassen’, wie das PW. angibt, sondern sie ‘aus der Hand rollen lassen’. *cāturaṅkṣe* wird von Nilakantha durch *caturaṅkāṅkite* ‘*kṣe*’ erklärt.

²⁾ Daß Śiva und Pārvatī Würfel miteinander spielen, wird häufiger erwähnt; z. B. Kathāsaritsāgara, CX, 55 (wo sie mit selbsttätigen Würfeln spielen); CXXI, 99.

³⁾ Die übrigen Anspielungen auf das Spiel sind zu allgemein gehalten, als daß sich daraus über die Spielmethode etwas entnehmen ließe.

Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich ferner eine Strophe aus Dhānapāla's R̄śabhapāñcāśikā (32)¹⁾ hierher stellen, in der ähnlich wie in der Strophe Bhartr̄haris die Wesen mit Steinen verglichen werden, die durch die Würfel in Bewegung gesetzt werden:

*sārivvi bāmdhavahamaranabhāīno jiṇa na humti paim ditthe |
akkhehim vi hiramtā jīvā samsāraphalayammi ||*

‘Steinen gleich, von den Sinnen fortgerissen (oder durch Würfel in Bewegung gesetzt) auf dem Brett des Samsāra, werden die Wesen nicht der Gefangenschaft, des Tötens und Sterbens teilhaftig, wenn sie dich (oder das Feld) erblickt haben, o Jina.’ Das einzige, was die Beziehung auf das in Rede stehende Spiel unsicher macht, ist der Umstand, daß im Kommentar, der aber nicht von Dhanapāla selbst herrührt, die Worte des Textes auf das Würfelschach (*caturanga*) gedeutet werden.

Teils bestätigt, teils ergänzt werden die bisherigen Ergebnisse durch die Beschreibung des Würfelspieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira in Amaracandas Bālabhārata, II, 5, 10ff. Auch hier handelt es sich sicherlich um das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel. In V.11 ist wie bei Bhartr̄hari und Mayūra von zwei Würfeln (*akṣau*) die Rede, und diese werden *aṣṭāpadāṣṭāpadamūrdhni pātyamānau* genannt. Darnach würde also jeder Spieler je einen Würfel und je ein *aṣṭāpada* benutzen, und das letztere, wie das *phalaka* der Jātakas, als Würfelbrett dienen. Diese Angaben über das *aṣṭāpada* sind sehr auffällig. An und für sich würde es jedenfalls näher liegen, das *aṣṭāpada* als das Brett zu betrachten, auf dem die Steine gezogen werden, doch scheinen mir die Worte des Textes völlig klar zu sein und eine andere Interpretation nicht zuzulassen²⁾.* Die Steine selbst werden mehrfach erwähnt, und sie galten offenbar als so wesentlich für das Spiel, daß es in V.10 geradezu heißt, Duryodhana habe sich angeschickt, mit dem Sohne des Dharma mit Steinen zu spielen (*sārai rantum*). Aus V.13 und 14 geht weiter hervor, daß sie zur Hälfte schwarz, zur Hälfte rot waren; sie stimmten also in der Farbe mit den dazugehörigen Würfeln überein. In V.12 wird von dem Geklapper gesprochen, das die Steine beim Ziehen in ein anderes Feld (*grhāntarāropana*) verursachen, und in V.14 werden sie mit Königen verglichen, da sie wie diese aufgestellt, gezogen (oder erhöht), festgesetzt und wieder befreit werden:

*utthāpitāropitabaddhamuktaiḥ śyāmais ca raktais ca nr̄pair ivaitau |
sārair vicikridatur ekacittau gamam care 'py ādadhatāv alakṣam³⁾ ||*

¹⁾ Siehe Klatt, ZDMG. Bd. 33, S. 465ff., und A. van der Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels, S. 4ff.

²⁾ Macdonell, JRAS. 1898, S.122, hält es für höchst unwahrscheinlich, daß das *aṣṭāpada* bei einem anderen Spiele außer einer Form des Schach gebraucht worden sei. Er muß demnach annehmen, daß im Harivamśa wie im Bālabhārata eine Art von Würfelschach gemeint sei, was mir wiederum nach der ganzen Schilderung, die uns dort von dem Spiel gemacht wird, äußerst unwahrscheinlich erscheint.

³⁾ Der letzte Pāda ist mir unverständlich, doch möchte ich darauf hinweisen,

Die Erwähnung der Steine, die nach dem Ergebnisse des Wurfs von einem Felde auf das andere gezogen wurden, zeigt deutlich, daß wir es mit einer Abart und vermutlich sogar dem Urbilde unseres Puff oder Tric-trac und des modernen indischen Pacīsī und Caupur zu tun haben¹⁾. Die Art der Züge war offenbar ähnlich wie heutzutage, wenigstens wenn wir, wie das nahezu sicher erscheint, die Angaben Patañjalis zu Pāṇ. V, 2, 9 auf das in Rede stehende Spiel beziehen dürfen²⁾. In der genannten Regel lehrt Pāṇini, daß an *ayānaya kha*, d. i. das Taddhita-Suffix *īna* im Sinne von 'dahin zu ziehen' trete. Dazu bemerkt Patañjali: *ayānayam neya ity ucyate tatra na jñāyate ko 'yah ko 'naya iti | ayah pradakṣiṇam | anayah prasaryam | pradakṣiṇaprasaryagāminām sārāṇām yasmin paraīh padānām asimārcśāḥ so 'yānayāḥ | ayānayam neyo 'yānayīnah sāraḥ*. 'Es heißt ,zum *ayānaya* zu ziehen'. Da weiß man nicht: was ist *aya*, was ist *anaya*? Der *aya* geht nach rechts, der *anaya* nach links³⁾). Wenn die Felder der nach rechts und links gehenden Steine von den feindlichen (*Steinen*) nicht besetzt werden, so ist das *ayānaya*. Der zum *ayānaya* zu ziehende Stein heißt *ayānayīna*⁴⁾.'

dab daß *gama* und *cara* nach Hemicandra, Anekārthasamgraha II, 313, 405 im Sinne von *dyūtābheda*, bzw. *dyūtāprabheda*, gebraucht werden.

¹⁾ An diese modernen Spiele denkt offenbar Maheśvara, wenn er im Kommentar zu Amara II, 10, 45 *akṣa*, *devana* und *pāśaka* als drei Synonyma für den Würfel erklärt, 'der die Züge des Steines veranlaßt' (*sāripariyayane helubhūtasya pāśasya*).

²⁾ Nach Macdonell, a. a. O. S.121, wäre das Spiel sogar genau dasselbe gewesen wie das heutige. Er sagt: This game . . . is thus described in the Mahābhāṣya by Patañjali: 'Two opposed parties move with their pieces (*sāra*) to the right, and then, after traversing the places or squares (*pada*) on their own side, turn to the left and try to move into the position of the adversary.' Wer diese Übersetzung mit dem unten angeführten Text vergleicht, wird sehen, daß sie mit dem Original wenig gemein hat; sie deckt sich aber merkwürdigerweise mit den Worten, mit denen Weber Ind. Stud. XIII, 472f., das deutsche Trietraespiel beschreibt: 'Die Angabe des Bhāṣya . . . und die Erklärung Kaiyyatas dazu . . . lassen keinen Zweifel darüber, daß es sich hier . . . einfach um unser Trietrae handelt, in welchem ja auch die beiden feindlichen Parteien erst rechts vorgehen, dann nach Überschreitung der auf der eigenen Seite befindlichen Felder sich links wenden und in die Position des Gegners einzurücken suchen.'

³⁾ Weber, der Ind. Stud. XIII, 472f. wohl als erster auf den Zusammenhang der Stellen im Mahābhāṣya und bei Bharṭṛhari hinwies, meint, diese Erklärung von *aya* und *anaya* sei wohl einfach abzuweisen, und übersetzt *ayānayīna* durch '(Figur, die) auf Glück und Unglück, d. i. aufs Geratewohl, ausgesetzt wird', allein es liegt auch nicht der geringste Grund vor, der Erklärung Patañjalis zu mißtrauen. Macdonell a. a. O. geht noch weiter und behauptet, das Spiel habe 'Glück und Unglück' geheißen ('this game, called *ayānaya*, 'luck and unluck'); wie die oben angeführten Worte des Textes zeigen, spricht sich aber Patañjali über den Namen des Spieles überhaupt nicht aus.

⁴⁾ Aus Kaiyyatas Erläuterungen sei hier noch speziell die Spielregel angeführt, die sich völlig mit unserer heutigen deckt:

*sasahāyasya śārasya parair nākramyate padam |
asahāyas tu śāreṇa parakīyenā bādhya te ||*

Wir können somit dieses Spiel bis in die Zeit Pāṇinis zurück verfolgen. Gleichwohl erscheint es mir ausgeschlossen, daß es etwa im Mahābhārata gemeint sei außer in der angeführten Stelle des vierten Buches und vielleicht in IV, 68, 29ff., wo, wie wir schon oben sahen, wahrscheinlich von einem Spiele mit *pāśakas* die Rede ist. In späterer Zeit scheint das Trictrac-Spiel — wenn man es so bezeichnen darf — sehr geblüht und das alte Würfelspiel vielfach in den Hintergrund gedrängt zu haben. So ersehen wir zum Beispiel aus der gelegentlichen Äußerung des Apahāravarman im Daśakumāracarita (BSS. S. 48): 'ich lachte ein wenig, als ein Spieler einen Stein unachtsam zog (*pramādadattāśāre kvacit kitave*)', daß es dieses Spiel war, das zu Dāṇins Zeit als das gewöhnliche Würfelspiel in den öffentlichen Spielhäusern betrieben wurde. Bezeichnend ist auch, daß nicht nur im Bālabhārata, sondern auch in der Version der Nala-Sage im Kathākoṣa dieses Spiel an die Stelle des alten Nüssespieles getreten ist, wie die Äußerung 'then the cruel Kūvara again slew Nala's pieces' (Tawneys Übersetzung, S. 201) zeigt.

Das Würfelschach.

Auch mit dem Schach hat man in Indien das Würfelspiel verbunden, so daß ein Spiel entstand, das in der Methode mit dem eben besprochenen viele Ähnlichkeiten hatte. Es ist dies die sogenannte Cāturājī, das Vierschach, von dem wir eine eingehende Darstellung in Raghunandas Tithitattva be-¹⁾itzen¹⁾. Näher auf dieses Spiel und insbesondere auf sein Verhältnis zum Zweischach einzugehen, ist hier nicht der Ort²⁾; ich möchte hier nur den einen Vers des Tithitattva hervorheben, der von den Würfen, nach denen die Züge zu erfolgen haben, handelt (5b; 6a):

*pañcakena vaṭī rājā catuṣkenaiva kuñjarah |
triķena tu calaty aśvah Pārtha naukā dvayena tu ||*

Danach rückt, wenn fünf geworfen wird, der Bauer und der König, wenn vier, der Elefant, wenn drei, das Pferd, wenn zwei, das Boot vor. Es scheint daher, daß man zu dem Spiele einen *pāśaka*, dessen vier Seiten mit 5, 4, 3, 2 bezeichnet waren, benutzte.

Nachträge.

S. 110. Die in Anm. 4 vorgeschlagene Konjektur *mātānukampito* wird bestätigt durch Dighanik. XVI, 1, 31: *devatānukampito poso sadā bhadrāni passati*.

S. 113 f. Einen weiteren Beleg für *jūtamāṇḍala* bietet das Kākātijātaka (327), II, 91, 11. S. 114, Anm. 4 ist nach S. 168, Anm. 1 zu berichtigen.

S. 115. Das *adhidevana* wird auch Maitr. S. IV, 4, 6; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 7 erwähnt. Man vergleiche ferner den Ausdruck *madhyādhidevana*, der Kāṭh. VIII, 7, Maitr. S. I, 6, 11 und nach L. v. Schroeder in verschiedenen Kasus in der Kāpiṣṭhalā-

¹⁾ Herausgegeben von Weber, Monatsberichte der Kgl. Preuß. Ak. der Wiss. zu Berlin 1872, S. 63ff.

²⁾ Ich verweise auf A. van der Linde, Geschichte und Literatur des Schachspiels, Bd. I, S. 79ff. und Beilage I; Macdonell a. a. O. S. 139f.

erscheint. Auch Mānavārautas, I, 5, 5, 9 ist daher nicht *madhye 'dhidevane*, sondern mit allen Handschriften *madhyādhiderane* zu lesen.

S. 124. Der von Sāyana angeführte Vers wird schon in der Kūśikā zu Pāñ. II, 1, 10 citirt.

S. 124. Die *zālākā* wird auch in der Kūśikā zu Pāñ. II, 3, 59 erwähnt. Der Ausdruck *allobhatti* erscheint im Pali noch öfters, Dighanik. XXIII, 27; Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170); Suttanip. 106; Jät. 545, 45, 46.

S. 128. Zu den Belegen für die Fünfzahl der Würfel beim Rājasūya füge noch Maitr. S. IV, 4, 6 hinzu. Zu den hohen Würfelzahlen vergleiche noch Mānavārautas, I, 5, 5, 7, wonach beim Agyāñādhoya 400 Würfel auf das *adhiderana* geschüttet werden, Maitr. S. I, 6, 11; Mānavārautas, I, 5, 5, 12, wonach dem Opferherrn dabei 100 Würfel überreicht werden, und Maitr. S. IV, 4, 6, wonach beim Rājasūya 400 Würfel weggeschüttet werden.*

S. 147. Wurftname ist *kali* auch in Dhammapada 202:

n' atthi rāgasamo aggi n' atthi dosasamo kali |

Die Übersetzer setzen das Wort hier allerdings meist als Fehler oder Sünde auf, nur M. Müller übersetzt: 'there is no losing throw like hatred', aus dem richtigen Gefühl kommt, daß hier ein wirklicher Vergleich gefordert werde. Die angeführten Stellen zu dem Kasus zeigen, daß man gewohnt war, *kali* in diesem Zusammenhang zu gebrauchen. Die Worte *n' atthi dosasamo kali* sind nichts weiter als eine kurze Zusammenfassung des Inhaltes der zweiten der angeführten Güthüs, in der ebenfalls der Hass gegen Gute mit dem *kali*-Wurf verglichen wird (*ayam era mahantatara kali* zu *rāgatara vātra padasuge*). Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *kali* tritt aber noch weiter die von Fairbell angeführte Parallelstelle, Dhammapada 251, ein:

n' atthi rāgaramo aggi n' atthi dosasamo gaha |

Hier übersetzt Fairbell *gaha* in der ersten Auflage durch *captivitas*, in der zweiten im Anschluß an den Kommentar durch vorator, Weber durch Fessel, Müller durch starb, L. v. Schreyer durch Krokodil, Neumann durch Fallstrick. Meiner Ansicht nach kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß *gaha*, wenn es für *kali* eintritt, der 'Wurf', speziell der *kaligaha* ist. Die bildliche Verwendung auch dieses Ausdruckes war, wie die angeführten Stellen zeigen, dem Inden ganz geläufig.

Eine indische Speiseregel.

Im Mahāsutasomajātaka (537) tadeln Sutasoma den König Kammāsapāda, der die Gewohnheit hatte, Menschenfleisch zu essen, mit den Worten (G. 58):

*pañca pañcanakhā bhakkhā khattiyena pajānatā |
abhakkhañ rāja bhakkhesi tasmā adhammiko tuvam ||*

Für die erste Hälfte dieses Sloka bietet der Kommentator zwei Erklärungen. Im ersten Falle zerlegt er *pañcanakhā* in drei Wörter *pañca na khā*, betrachtet *khā* als eine Nebenform von *kho* und erklärt: 'Fünf, fünf, d. h. zehn Geschöpfe wie Elefanten usw. dürfen von einem, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, nicht gegessen werden¹⁾'. Im zweiten Falle faßt er *pañcanakhā* als ein einziges Wort; der Sinn würde dann nach ihm

¹⁾ Der Text ist zum Teil verderbt. Ich glaube, daß zu lesen ist: *samma porisāda khattiyadhammayā jānantena pañca pañcā 'ti hatthiādayo das' eva sattā māp-samayena (?) na khā bhakkhā na kho khāditabbayuttakā | na kho t' eva vā pātho*.

sein: 'Unter den fünfkralligen Geschöpfen dürfen nur die folgenden fünf Geschöpfe, der Hase (*sasaka*), der Igel (*sallaka*), die Eidechse (*godhā*)¹⁾, die *sāmi*²⁾ und die Schildkröte (*kumma*), von einem Kṣatriya, der das Gesetz der Kṣatriyas kennt, gegessen werden, aber keine anderen.' Fausbøll hat sich, da er in seiner Ausgabe *pañca na khā* als drei Wörter druckt, augenscheinlich der ersten Erklärung angeschlossen; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß nur die zweite richtig ist und daß die ganze Strophe zu übersetzen ist:

'Fünf fünfkrallige (Tiere) darf ein Kṣatriya, der (das Gesetz) kennt, essen. Du, o König, ißt das, was nicht gegessen werden darf; du handelst daher gegen das Gesetz.'

Den Beweis liefert eine Stelle des Mahābhārata, XII, 141, 70. Dort sagt der Śvapaca, der den Viśvāmitra abhalten will, Hundefleisch zu essen:

*pañca pañcanakhā bhakṣyā brahmaksatrasya vai viśah |
yathāśāstram pramāṇam te mābhakṣye mānasam kṛthāḥ ||*

'Fünf fünfkrallige (Tiere) dürfen von Brahmanen, Kṣatriyas und Vaiśyas gegessen werden. Richte dich nach dem Gesetze (und) wende nicht den Sinn auf das, was zu essen verboten ist.'

In genau der gleichen Form begegnet uns der Rechtssatz in der Einleitung des Mahābhāṣya³⁾. Dort wird die Frage aufgeworfen, ob in der Grammatik die richtigen oder die falschen Formen oder beide zu lehren seien; Patañjali weist die dritte Möglichkeit zurück und bemerkt zur Erläuterung: 'Aus der Einschränkung des Eßbaren wird das Verbot des Nicht-Eßbaren erschlossen. Wenn gesagt worden ist: „Fünf fünfkrallige (Tiere) sind eßbar, (*pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*), so schließt man daraus, daß andere als diese nicht zu essen sind.'

Die Vorschriften der Gesetzbücher stimmen mehr oder weniger genau mit unserem Spruche überein, wenn auch der Wortlaut in keinem einzigen Falle derselbe ist. Yājñavalkyas Regel (I, 177) steht ihm am nächsten: *bhakṣyāḥ pañcanakhāḥ sedhāgodhākacchapasallakāḥ | śāś ca*. Auch Vasīṭha (XIV, 39) erwähnt fünf Tiere: *śvāvicchalyakaśaśakacakchapagodhāḥ pañcanakhānāṁ bhakṣyāḥ*. Gautama (XVII, 27) fügt der Liste das Rhinoceros hinzu: *pañcanakhāś cāśalyakaśaśāśvāvidgodhākhadgakacchapaḥ*, und das gleiche tut Manu (V, 18): *śvāvidhanśalyakāṁ godhāṁ khadgakūrmāśāṁś tāihā | bhakṣyān pañcanakheśvāhuh*. Āpastamba (I, 5, 17, 37) nennt sogar noch ein siebentes, sonst unbekanntes Tier, den *pūtikhaśa*: *pañcanakhānāṁ godhākacchapaśvāvičchalyakakhadgaśaśapūtikhaśavarjam*. Wir wissen aber aus Vasīṭha und Baudhāyana, daß die Ansichten in betreff des Rhinoceros geteilt waren. Der erstere sagt in einer späteren Regel (XIV, 47): *khadge tu rivadanty agrāmyaśūkare ca*, und Baudhāyana, der zunächst wie Gautama

¹⁾ So ist natürlich mit den singhalesischen Handschriften zu lesen.

²⁾ So C^{ks}; B^{ds} *sāci*.

³⁾ Bd. I, S. 5 der Kielhornschen Ausgabe; Weber, Ind. Stud. XIII, 458.

und Manu die fünf gewöhnlich genannten Tiere und das Rhinoceros aufzählt, fügt hinzu: 'mit Ausnahme des Rhinoceros' (I, 5, 12, 5): *bhakṣyāḥ śrāvidgodhāśaśalyakacakhaṇḍgāḥ khadgavarjāḥ pañca pañcanakhāḥ*. Govinda weist darauf hin, daß die eigentümliche Fassung des Sūtra andeuten solle, daß die Gelehrten über die Eßbarkeit des Rhinoceros uneinig seien¹⁾. In der Viṣṇusmṛti (LI, 6) hat andererseits gerade das Rhinoceros das Stachelschwein vollständig verdrängt: *śaśakaśalyakagodhākhadgakūrmavarjam pañcanakhamāṁśāśane saplarāṭram upavaset*.

Die Beschränkung auf die fünf Tiere war offenbar die gemeinindische Ansicht und die Dharmaśāstras, die die Liste der Tiere erweitern, haben auf lokale Sitten Rücksicht genommen. Wie fest der Spruch von den fünf Tieren im Volke wurzelte, geht auch daraus hervor, daß er im Kürmapurāṇa (S. 572) sogar dem Manu zugeschrieben wird, während das Mānava Dharmaśāstra doch tatsächlich, wie oben bemerkt, von sechs eßbaren Tieren spricht:

*godhā kūrmāḥ śaśāḥ śvāvit sallakī ceti sattamāḥ |
bhakṣyāḥ pañcanakhā nityam Manur āha prajāpatih ||*

Wichtiger aber ist, daß sich die Fassung des Spruches in der Gāthā so vollkommen mit der des Mahābhārata deckt, weil wir daraus schließen dürfen, daß die Gāthā-Poesie auch in bezug auf die Dharma-Elemente, die sie enthält, genau auf dem gleichen Boden steht wie das Epos und aus den gleichen Quellen geschöpft hat wie jenes.

Bei dieser Gelegenheit möge es gestattet sein, auch auf den Namen des Tieres einzugehen, das im Pali-Kommentar als *sāmi* bezeichnet wird. Aus der Vergleichung der Liste des Kommentars mit denen der Dharmaśāstras ergibt sich, daß damit das im Sanskrit gewöhnlich *śvāvidh* genannte Tier, also das Stachelschwein, gemeint ist, und mit sk. *śvāvidh* läßt sich *sāmi* auch lautlich vereinigen: der Abfall des auslautenden Konsonanten ist durchaus regelrecht und zu dem Übergang des *v* in *m* läßt sich p. *Damila* für sk. *Dravida* u. ähnl. vergleichen²⁾.

Dem *śvāvidh* entspricht bei Yājñavalkya *sedhā*. Dieses *sedhā* findet sich auch im Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra V, 2, 15, wo *śalalī* durch *sedhāśalākā* und *śvāvidroma* erklärt wird, und in Kullūkas Kommentar zu Manu V, 18, wo *śvāvidham* durch *sedhākhyam prāṇibhedam* wiedergegeben wird. Diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß *sedhā* und *śvāvidh* ein und dasselbe Tier bezeichnen. Die Etymologie des Wortes *sedhā* ist nach Uhlenbeck³⁾ noch nicht gefunden. Kittel⁴⁾ hält es nicht für unmöglich, daß es aus dem dravidischen *ēdu*, 'Stachelschwein', entstanden sei. Allein

¹⁾ Bühler, SBE. XIV, S. 184.

²⁾ Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 261. Die Lesart der birmanischen Handschriften *sāci* ist sicher falsch.

³⁾ Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, S. 341.

⁴⁾ Kannada-English Dictionary, Preface, p. XXII.

ganz abgesehen von anderen Schwierigkeiten, würde der Antritt des *s* im Anlaut des Wortes im Sanskrit völlig unerklärlich sein¹⁾. Meiner Ansicht nach ist *sedhā* nichts weiter als die Prakritform von *śvāvidh*. Ein feminines Kompositum von *śvan* und *vidh* mußte, mit Überführung in die ā-Deklination, notwendigerweise **savidhā* und weiter *sedhā* werden, wie sk. *sthavira* im Pali zu *thera* geworden ist. *sedhā* gehört also zu den zahlreichen Wörtern im Sanskrit, die bei der Übernahme aus den Volkssprachen keine Sanskritisierung erfuhren, weil sie etymologisch nicht mehr durchsichtig waren. Zu beachten ist, daß in Yājñavalkyas Regel auch zwei andere Tiernamen, *śallaka* und *kacchapa*, keine reinen Sanskritformen zeigen²⁾.

Als Bedeutung von *sedhā* wird im PW. 'Igel oder Stachelschwein' angegeben; daß es aber nur das letztere bezeichnet, geht schon aus seiner Identität mit *śvāvidh* hervor und wird durch die oben angeführte Stelle aus dem Kommentar zu Kātyāyanas Śrautasūtra bestätigt, da hier von den 'dreimal-weißen' Stacheln des Tieres die Rede ist. Das Stachelschwein aber führt den Namen des 'Hundespießers' mit Recht. Sportsleute und Reisende wissen genug von Hunden zu erzählen, die Stachelschweine aufstöberten und mit Stacheln gespickt zurückkehrten. So sagt z. B. Cave, Picturesque Ceylon, Bd. III, S. 60, von den Stachelschweinen: 'They are rather a nuisance to sportsmen who hunt with dogs, for if a hound turns up a porcupine, he will follow it only to return with a number of quills in his head, neck and chest, the victim of an ingenious ruse by which he is inveigled into a hole to be rammed at close quarters by the porcupine, who backs into him and leaves his dart sticking in his body.' Weitere Berichte hat Brehm in seinem Tierleben, Bd. II, S. 561, und Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 102, gesammelt. Es ist leicht begreiflich, wie sich aus der angeführten Tatsache der bei Plinius bezeugte Glaube entwickeln konnte, das Stachelschwein könne durch Zusammenziehen seiner Haut seine Stacheln auf seinen Angreifer abschießen (H. N. VIII, 53): 'Hystrices generat India et Africa spina contectas ac herinaceorum genere, sed hystrici longiores aculei et,

¹⁾ Eher wäre es möglich, daß kan. tel. *ēdu* umgekehrt auf sk. *sedhā* zurückginge. Was den Abfall des *s* beim Übergang aus den arischen in die dravidischen Sprachen betrifft, so ist er im Tamil bei den Lehnwörtern der älteren Schicht regelrecht; vgl. *āyiram*, 'tausend' = sk. *sahasra*, *ūsi*, 'Nadel' = sk. *sūci*, *aravu*, 'Schlange' = sk. *sarpa* usw., und es erscheint mir nicht ausgeschlossen, daß das Wort durch das Tamil hindurch ins Kanareseische und Telugu eingedrungen ist. Eine Parallele würde das im Tamil und Kanareischen vorhandene *ēṇi*, 'Leiter', bilden, das auf p. *seni*, sk. *śreni* zurückgeht.

²⁾ Bei Āpastamba lesen einige Handschriften, bei Baudhāyana alle bis auf eine *śrāviṭ*, bzw. *śvāviḍ*, mit auslautendem Cerebral, und Haradatta im Kommentar zu Āpastamba erklärt diese Lesart für richtig: *śvāvitcchalyaka iti yuktaḥ pāṭhah*. Eine Parallele zu dieser Cerebralisierung gewährt die Sindhi-Form *sēḍho*, *sēḍha*. Natürlich sind auch die modernen Hindi-Formen *sēh*, *sīh*, *sīṁh* aus *sedhā*, *śvāvidh* entstanden und nicht von sk. *śallaki* abzuleiten, wie es Platts in seinem Hindustani-Wörterbuch tut.

cum intendit cutem, missiles. Ora urgentium figit canum et paulo longius iaculatur¹⁾. Ähnliche Angaben macht Oppian, Cyn. III, 391ff., und auch er hebt hervor, wie gefährlich das Tier deshalb für die Hunde sei (V. 402ff.):

δηθάκι δ' ἔκτεινει κύρα κάρχασον· ὥδέ κε φαίης
αιζηὸν τόξων δεδαηκότα τοξεύεσθαι.
τοῦτενεινειν διπτότε μιν θηριάτορες ὀπιήσωνται,
οὕτι κύρας μεθιᾶσι, δόλον δ' ἐπετεκτίναντο.

Sanskrit *muktā, muktāphala, phala*.

Sk. *muktā*, 'Perle', wird im PW. als 'die von der Perlenmuschel Abgelöste, Befreite' erklärt, und diese Etymologie hat Uhlenbeck in seinem Wörterbuch wiederholt. In lautlicher Beziehung läßt sich gegen die Ableitung des Wortes von *muc* allerdings nicht das geringste einwenden, inhaltlich aber befriedigt sie keineswegs. Daß sie sich von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus kaum rechtfertigen läßt, würde freilich nichts ausmachen; sie verstößt aber gegen den Grundsatz, daß indische Wörter, die erst im Sonderleben des Indischen entstanden sind, aus indischen Anschauungen heraus erklärt werden müssen.

Die Ansicht, die der Inder in nachvedischer Zeit über die Entstehung der Perlen hegte, ist durch Herders Gedicht 'Verschiedener Umgang'²⁾, das auf der nachher angeführten Strophe Bhartrharis beruht, allgemein bekannt geworden. Man glaubte, daß sich ein Regentropfen in der Muschel zur Perle verdichte. Belege³⁾ bieten Mālavikāgnimitra I, 6; Mṛcchakaṭīka V, 45; Bhartrhari II, 67; Rājatarānginī III, 202; Karpūramāñjarī III, 3; Sāringadharap. 477. Nach einigen tritt der Vorgang nur bei günstigem Sternbilde ein. Nach Bhartrhari muß die Sonne in Svāti stehen, eine Anschauung, die auch in dem von Lanman angeführten Marāṭhī Sprichworte⁴⁾ hervortritt. Rājaśekhara nennt anstatt dessen Citrā. Der letztere beschreibt auch ausführlich, wie die Muscheln aus dem Meere emportauchen und die Regentropfen trinken: Die Perle heißt deshalb geradezu *rasodbhava* (Hemacandra, Abhidhānac. 1068 nach PW.; Kommentar zu Kādambarī, N.S.P., S. 10).

¹⁾ Liebrecht a. a. O., wo auch andere Belege für diese Sage angeführt werden

²⁾ Sämtliche Werke, herausg. von Suphan, Bd. XXVI, 406. Vgl. auch die beiden Gedichte 'Die Perle', ebd. S. 400, und Bd. XXIX, 88.

³⁾ Die Stellen aus der indischen Literatur ebenso wie die Angaben griechischer, römischer und arabischer Schriftsteller sind zuletzt gesammelt von Pischel, ZDMG. XXXVI, 136. Eine Ergänzung dazu bietet Lanman in seiner Übersetzung der Karpūramāñjarī, S. 264, und in seinen Noten zu Whitneys Übersetzung des Atharvaveda I, 161.

⁴⁾ Manwaring, Marāṭhī Proverbs, Nr. 1291.

Auf Grund dieser Vorstellungen hat Lassen, Indische Altertumskunde I, 244, Note 1; III, 307 *muktā* als 'die von der Regenwolke losgelassene' erklärt. Mir erscheint diese Herleitung ebenso unbefriedigend wie die des PW. Das Losgelassensein an und für sich ist doch nicht charakteristisch für die Perle, sondern höchstens das Losgelassensein von der Wolke; der letztere Begriff tritt aber in dem Worte gar nicht zutage. Auf diese Weise schafft die Sprache keine neuen Namen.

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung von *muktā* vorschlagen. Ich sehe darin eine falsche Sanskritisierung des mittelindischen *muttā*, das nicht 'die Gelöste' bedeutet, sondern 'die Erstarrte', von *mürchati*, das überaus häufig vom Gerinnen der Milch, des Quecksilbers usw. gebraucht wird¹⁾.

Diese Erklärung setzt voraus, daß *muktā* kein Wort der alten Sprache ist. Tatsächlich kommt es auch im Veda nicht vor. Der Veda hat vielmehr ein ganz anderes Wort für Perle, das im Rg- und Atharvaveda häufiger belegte *kṛśana*. Das Wort stirbt später vollständig aus²⁾; an seine Stelle tritt *muktā*, für das das PW. als früheste Belege Stellen aus dem Mahābhārata und Manu verzeichnet.

Nachweisen läßt sich **mūrtā* in der Bedeutung Perle nicht. Im Gegen teil, es läßt sich zeigen, daß ein solches Wort in der alten vedischen Sprache garnicht existiert haben kann, weil die Vorstellung, auf der es beruht, in der vedischen Zeit nicht vorhanden war.

¹⁾ Daß 'Gerinnen' die ursprüngliche Bedeutung von *mürchati* ist und daß sich daraus erst im Indischen die Bedeutung 'starr werden beim Ohnmachtsanfall', 'ohnnächtig werden' entwickelt hat, dürfte wohl keinem Indologen zweifelhaft sein. Schon aus diesem Grunde ist meines Erachtens die Erklärung, die Johansson IF., II, 39 von dem Wort gibt, völlig verfehlt. Johansson sucht *mürchati* mit *márdhati*, *mlecchati* usw. zu vereinigen, indem er es auf *meledh* und schließlich auf ein Element *mele* zurückführt, das 'reiben, zermalmen, mahlen', 'schwach, schlaff, lässig werden', 'weich, sanft, mild werden' bedeuten soll. Er hält also gerade die jüngste Bedeutung von *mürchati* für die ursprüngliche. Aber auch lautlich ist die Zurückführung auf *meledh* unmöglich. Zu *mürchati* lautet das Partizip *mūrtā*, das nomen actionis *mūrti*; aus **mjdh-to-*, **mjdh-ti-* aber hätten nur **mūrddha*, **mūrddhi* entstehen können. Sk. *nūrkhā* ist mit Bartholomae, Stud. I, 45 als indische Neubildung zu *mürchati* aufzufassen (siehe auch Wackernagel, Altind. Gr. I, 154); die Bedeutungsentwicklung von *starr* zu *stumpfsinnig* ist ähnlich wie bei *jāda*. Ist das aber richtig, so ist der Vergleich mit lett. *mulkis*, 'Dummkopf', got. *malsks* in *untilamalsks*, 'προπετής', as. *malsk*, 'übermütig', unstatthaft. Ganz abzulehnen ist weiter der Zusammenhang mit gr. *μαλακός*, 'weich, sanft', und ebenso unmöglich ist 'entfernter' Zusammenhang mit *mlāyati*, 'welkt', obwohl er nach Uhlenbeck 'kaum zu leugnen' ist. Die Grundbedeutung von *nūrkhā* ist damit unvereinbar. Richtig dagegen erscheint mir der auch von Prellwitz, Etym. Wörterbuch der griech. Sprache angenommene Vorschlag von Bugge, KZ. XIX, 446, *mūrtā* mit gr. *βρότος*, 'geronnenes Blut', zusammenzubringen; siehe auch W. Schulze, KZ. XXIX, 257. Es liegt also eine Wurzel mit idg. * vor.

²⁾ In der Sūtraliteratur begegnet es noch Kauś. Sūtra 58, 9, aber hier ist es durch das Mantra an die Hand gegeben.

Über die ältere Anschauung vom Ursprung der Perlen sind wir durch ein Lied des Atharvaveda (IV, 10) unterrichtet, das von einer als Amulett umgehängten perlenhaltigen Muschel handelt. In diesem Liede wird beständig mit dem Gedanken des doppelten Ursprungs der Perle gespielt. Sie stammt einerseits aus dem Meere (*samudrād ádhi jajñiṣé* 2; *samudrajáḥ* 4; *samudráj jātāḥ* 5), andererseits aus himmlischen Höhen, denn sie ist aus dem Winde geboren, aus dem Luftraum, aus dem Leuchten des Blitzes (*rātāj jātō antáriksād vidyúto jyotiṣas pári* 1), sie stammt aus der Höhe der Lichter (*agrátó rocanānām* 2), sie ist im Himmel geboren (*diví jātāḥ* 4), sie ist die aus Vṛtra, der Wolke, geborene Sonne (*vṛtrāj jātō divākarāḥ* 5), sie ist aus dem Soma geboren (*sómāt trám ádhi jajñiṣe* 6), sie ist goldgeboren (*hiranyajáḥ* 1. 4), eins der Golde (*hiranyānām ékosi* 6). Pischel a. a. O. hat daraus den Schluß gezogen, daß nach vedischem Glauben Donner und Blitz zur Entstehung der Perlen nötig seien; ob auch Regen, folge aus unserer Stelle nicht mit Sicherheit. Lanman hält es sogar für sicher, daß in dem Liede dieselbe Vorstellung über den Ursprung der Perlen herrsche wie in der späteren Literatur. Meines Erachtens ist das aber geradezu ausgeschlossen. In dem ganzen Liede ist nicht eine einzige Angabe, die auf die Entstehung der Perle aus dem Wassertropfen hinwiese. Alles, insbesondere aber die Angaben in V. 1, 2 und 5 und der Ausdruck *hiranyajá*, spricht vielmehr dafür, daß der vedische Inder sich die Perle als aus dem Blitz entstanden dachte, ähnlich wie es in der von Pischel zitierten Stelle aus Aelian, De natura animalium X, 13 heißt, daß sie entstünden, *ὅταν ταῖς ζόγγαις ἀρεωγμέναις ἐπιλάμψωσιν αἱ δαργαταί*. Was aus dem bisher angeführten wahrscheinlich war, wird durch zwei andere Punkte zur Gewißheit erhoben.

In V. 7 des Atharva-Liedes heißt es nämlich: 'Der Knochen der Götter ward zur Perle; beseelt lebt er in den Wassern' (*devánām ásthi kŕśanam babhūva tād ātmanvác caraty apsv ànlāḥ*). Pischel möchte damit eventuell zwei Stellen aus der griechischen Literatur, Chares bei Athenaeus III, 45 und Arrian, Indike VIII, 12, in Verbindung bringen. Aber dort werden die Perlen nur als die Knochen (*οστέα*) der Muscheltiere bezeichnet. Der Knochen der Götter hat damit nichts zu tun; er ist vielmehr Indras Blitzkeil, der aus den Knochen des Dadhyañc oder Dadhīca besteht. Im Mahābhārata III, 100 wird erzählt, wie Dadhīca den durch Vṛtra und die Kālakeyas bedrängten Göttern auf ihre Bitte seine Knochen schenkt. Tvaṣṭṛ verfertigt aus ihnen den Donnerkeil, mit dem dann Indra den Vṛtra erschlägt. Mit geringen Abweichungen wird die Sage noch an zwei anderen Stellen des Mahābhārata erzählt: IX, 51 und XII, 342. Sie ist aber auch schon in ṛgvedischer Zeit vorhanden gewesen. Rv. I, 84, 13 heißt es, daß Indra mit den Knochen des Dadhyañc neunundneunzig Vṛtras erschlug. Das PW. (unter *asthisambhava*) verweist ferner auf Mbh. I, 33, 20f., wo erzählt wird, wie der somaraubende Garuda, als Indra seinen Blitzkeil auf

ihn schleudert, eine Feder fallen läßt mit den spöttischen Worten: 'Ich werde dem Ṛṣi Verehrung erzeigen, aus dessen Knochen das *vajra* entstanden ist (*rājram yasyāsthisambhavam*), und dem *vajra* und dir, o Indra.' Die Strophe findet sich schon im Suparnādhyāya 27, 6. Im Śabdakalpadruma wird *asthija* daher geradezu als Synonym von *vajra* aufgeführt.

Zweitens aber wird es nun verständlich, warum die Perlenmuschel überhaupt als unheilabwezendes, lebensschützendes Amulett verwendet werden kann, warum man mit ihr die Rakṣas töten und die Fresser überwinden kann (*śaṅkhéna hatvā rākṣāṁsy attrīṇo vī sahāmahe* 2), warum sie vor dem Geschoß von Göttern und Dämonen schützt (*só asmānt sarvātaḥ pātu hetyā devāsurrebhyaḥ* 5). Die Perle hat diese Zaubermacht, weil sie der Blitz Indras ist, der in unzähligen Kämpfen die Dämonen vernichtet hat.

Auch in der Strophe Av. XIX, 30, 5, die Pischel a. a. O. zuerst richtig gedeutet hat, wird ausdrücklich der Blitz neben dem Ozean als der Ursprung der Perle genannt:

*yát samudrō abhyákrandat parjányo vidyútā sahá |
táto hiranyáyo bindús táto darbhó ajāyata ||*

'Daß der Ozean brüllte, Parjanya mit dem Blitze, daraus entstand der goldene Tropfen¹⁾, daraus das Gras.'

Wir müssen also zwei Vorstellungen unterscheiden, eine ältere vedische, nach der die Perle der in die Muschel gefahrene *vajra* des Indra, der Knochen des Dadhyañc, ist, und eine jüngere, nach der sie durch Erstarrung eines hineingefallenen Regentropfens entsteht. Nach allem, was wir ermitteln können, hat sich die letzte Vorstellung zu einer Zeit gebildet, als das Sanskrit aufgehört hatte, eine lebende Sprache zu sein. Das neue Wort für Perle, *muttā*, ist daher nicht im Sanskrit, sondern erst im Mittelindischen aufgekommen; ein altes **mūrtā* hat nie bestanden.

Für die hier vorgeschlagene Erklärung von *muktā* spricht endlich auch noch eine Erscheinung in den Prakrit-Dialekten, auf die schon Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 270, 566 hingewiesen hat. Das Partizip Praet. Pass. von *muc* lautet im Pali *mutta* und, wenn auch seltener, *mukka* (aus **mukna*); in den Prakrit-Dialekten ist *mukka* sogar die gewöhnliche Form, wenn auch Hemacandra II, 2 daneben *mutta* erwähnt. Die Perle heißt dagegen überall im Pali und Prakrit nur *muttā, muttika, mottia*. Auch das zeigt, daß dieses Wort mit dem Partizip von *muc* nichts zu tun hat. Weshalb *muttā* fälschlich durch *muktā* wiedergegeben wurde, ist schwer zu sagen. Möglicherweise hat dabei der Anklang an das häufig neben *muttā* erscheinende, oft auch im Kompositum mit ihm verbundene *sutti*, sk. *śukti*, 'Muschel'²⁾, mitgewirkt. Der Fehler ist jedenfalls kaum größer, als wenn

¹⁾ Mit diesem Ausdruck vergleiche das im PW. aus dem Nighantuprakāśa angeführte *binduphala* 'Perle'.

²⁾ Siehe z. B. Karpūramañjari III, 3 ff.

pabbhāra zu *prāghbhāra* sanskritisiert wird¹⁾), *dohada* zu *daurhyda*²⁾), *aggala* zu *argala*³⁾) usw.⁴⁾.

Zur Stütze meiner Erklärung läßt sich nun aber noch ein weiterer Punkt anführen. Wohl ebenso häufig wie das einfache *muktā* ist in der klassischen Literatur das Kompositum *muktāphala* ‘Perle’. Über das hier im zweiten Gliede erscheinende *phala*, das natürlich mit *phāla* ‘Frucht’ identisch ist, bemerkt das PW.: ‘Wenn *phala* auf 1 *phal* (d. h. *phal* ‘bersten’) zurückgeht, dann bezeichnet das Wort ursprünglich die geborstene, d. i. reife Frucht.’ Uhlenbeck, IF. XIII, 214, bezeichnet diese Etymologie als sicher. Schon die vorsichtige Ausdrucksweise des PW. läßt aber erkennen, daß sie ihrem Urheber selbst keineswegs so erschien. Mir ist sie aus zwei Gründen ganz unwahrscheinlich. Erstens ist es eine Annahme, die sich durch nichts beweisen läßt, daß *phala* ursprünglich die reife Frucht bedeutete⁵⁾. Zweitens aber ist doch auch nur bei einer sehr beschränkten Gattung von Früchten das Bersten ein charakteristisches Zeichen der Reife, und es würde daher völlig unbegreiflich bleiben, wie *phala*, die geborstene Frucht, zur Bezeichnung der Frucht schlechthin werden konnte.

¹⁾ Zachariae, Beiträge zur ind. Lexicographie, S. 60ff.

²⁾ Auf die Einwände, die Böhtlingk, ZDMG. LV, 98; Ber. Sächs. Ges. Wiss. Phil. Hist. Cl. LIII, 17, gegen die Zurückführung von *dohada* auf *dviḥṛd* erhoben hat, brauche ich wohl nicht einzugehen. Böhtlingks eigene Erklärung von *dohada* als des ‘Milch gebenden’ Gelüstes ist, ganz abgesehen davon, daß sie die Formen *dohaṭa*, *dohala*, dunkel läßt, wiederum schon deshalb völlig unmöglich, weil sie nicht mit den indischen Anschauungen übereinstimmt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, daß man an einen Zusammenhang der *dohadas* mit der Entstehung der Milch glaubte, was übrigens auch sehr wunderbar wäre, da sich die *dohadas* während der Schwangerschaft einstellen, die Milch aber, wenigstens in auffälliger Weise, doch erst nach der Geburt auftritt. Auf die alberne Erklärung in der Abhidhānappadipikāsūci ist natürlich, wie Böhtlingk selbst bemerkt hat, nicht das mindeste Gewicht zu legen. Ich würde auf diese verfehlte Etymologie überhaupt nicht zurückgekommen sein, wenn Böhtlingk nicht mitgeteilt hätte, daß sie die Billigung mehrerer Fachgenossen gefunden hätte.

³⁾ Kielhorn, Gött. Nachr. 1903, S. 307f.

⁴⁾ Erwähnen will ich auch, daß Gundert, ZDMG. XXIII, 529 und Kittel, Kannda-English Dictionary, S. XXI *muktā* als Lehnwort aus dem Dravidischen (tam. kanar. *muttu*) betrachten. Die Frage nach dem dravidischen Ursprung des Wortes wäre zu erwägen, wenn *muttu* sich aus dem Dravidischen heraus befriedigend erklären ließe. Das ist aber nicht der Fall. Die von Gundert und Kittel vorgeschlagenen Deutungen als des ‘ersten’ oder ‘besten’ (der Juwelen) oder des ‘eingetauchten’ sind unmöglich. Es ist mir daher unzweifelhaft, daß *muttu* umgekehrt aus dem Indo-Arischen entlehnt ist, und zwar in der Prakrit-, nicht in der Sanskritform, was wiederum durchaus zu der oben geäußerten Ansicht über die Priorität der Prakritform stimmt.

⁵⁾ Rv. III, 45, 4, wo von einer reifen Frucht die Rede ist, wird *pakvā* hinzugefügt. Rv. X, 146, 5 wird von einer süßen (*svādū*) Frucht gesprochen. An den anderen Stellen des Rv., wo das Wort oder Ableitungen davon erscheinen, IV, 57, 6; X, 71, 5; X, 97, 15, bedeutet es Frucht im allgemeinsten Sinne.

‘In den Söhnen oder in den Enkeln, wenn man es nicht an sich selbst erfährt, verdichtet sich sicherlich die Sünde wie schwer verdauliche Speise im Bauche.’ Die Grundbedeutung von *phalati* tritt hier meines Erachtens noch deutlicher zutage als in der ersten Strophe, obwohl man das Wort auch hier offenbar schon früh nicht mehr verstanden hat. Sonst wäre die verwässernde Umgestaltung kaum begreiflich, die die Strophe bei Manu (IV, 173) erfahren hat:

*yadi nātmani putreṣu na cet putreṣu napṛṣu |
na tv eva tu kr̥to ‘dharmah kartur bhavati niṣphalah ||*

In späterer Zeit wird *phal* ‘gerinnen’ speziell in bezug auf Lichterscheinungen gebraucht. Der Inder faßt die Reflexion des Lichtes als ein Gerinnen, ein Fest- oder Dichtwerden der einfallenden Strahlen auf. Beispiele (nach dem PW.) bieten Raghuv. XVI, 18:

*kālāntaraśyāmasudheṣu naktam
itas tato rūḍhatrṇāṅkureṣu |
ta eva muktāguṇaśuddhayo ‘pi
harmyeṣu mūrchanti na candra-pādāḥ ||*

‘Auf den Palästen, an denen der Stuck im Laufe der Zeit schmutzig geworden ist und auf denen hier und dort Grasbüschel wachsen, werden die Mondstrahlen, obwohl sie weiß sind wie Perlenschnüre, nicht fest (d. h. sie werden nicht reflektiert).’

Śakuntalā (ed. by Pischel) V. 218:

*chāyā na mūrchatī malopahata-prasāde
śuddhe tu darpañatale sulabhāvakāśā ||*

‘Ein Bild wird nicht fest (nicht reflektiert) auf einer Spiegelfläche, wenn ihre Klarheit durch Schmutz getrübt ist; wenn sie aber rein ist, so erscheint es leicht.’

Bṛhatsaṁhitā IV, 2:

*sa lila-maye śaśini raver dīdhitayo mūrchi-tās tamo naiśam |
kṣapayanti darpañodaranihitā iva mandira-syāntah ||*

‘Die Sonnenstrahlen vernichten das nächtliche Dunkel dadurch, daß sie in dem aus Wasser bestehenden Monde fest (d. h. reflektiert) werden, ebenso wie (die Sonnenstrahlen) in einem Hause (das Dunkel vernichten), wenn sie in das Innere eines Spiegels eingedrungen sind.’

Bṛhatsaṁhitā XXXIV, 1:

*sa mūrchi-tā ravīndvoḥ kirāṇāḥ pavanena mandali-bhūtāḥ |
nānā-varṇākṛtayas tanvabhire vyomni parivesāḥ ||*

‘Wenn bei leicht bewölktem Himmel die verdichteten Strahlen der Sonne und des Mondes infolge des Windes zu einem Ringe werden, so (entstehen) die Höfe, die mannigfache Farben und Formen haben.’

Und Kirātarj. V, 41 spricht Bhāravi von den Lichtmassen der Sonne, die sich mit den Strahlenmengen der Silberwände verdichten, d. h. die

von den Silberwänden zurückgestrahlt werden (*sāmūrchatāṁ rajatābhittimayukhajälaiḥ ... gharmadyuteḥ ... paṭalāni dhāmnām*)¹⁾).

Genau so wie *mūrchatī* wird nun auch *phalati* gebraucht. Kirātārj. V, 38 heißt es:

*iha navaśukakomalā manīnām
ravikarasamvalitāḥ phalanti bhāsaḥ ||*

‘Auf diesem (Berge) verdichten sich die Strahlen der Edelsteine, die eine zarte (Farbe) haben wie junge Papageien, wenn sie sich mit den Strahlen der Sonne mischen.’ Gemeint ist natürlich wiederum, daß die Sonnenstrahlen von den Edelsteinen reflektiert werden. Mallinātha erklärt *phalanti* durch *sāmūrchanīte | vardhanta iti yāvat*.

Häufiger noch ist in der gleichen Bedeutung *pratiphalati*. Mallinātha erklärt *na mūrchantī* in Raghuv. XVI, 18 durch *na pratiphalanti*, der Kommentar zu Br̥hatsaṁhitā. IV, 2 *mūrchitāḥ* durch *pratiphalitāḥ*. Śisupālav. IV, 67 sagt Māgha in der Beschreibung des Raivataka:

*darpaṇanirmalāsu patite ghanatimiramushi
jyotiṣi raupyabhittiṣu puraḥ pratiphalati muhūḥ |
rrīḍam asāmmukho 'pi ramaṇair apahṛtavasanāḥ
kāñcanakandarāsu taruṇīr iha nayati raviḥ ||*

‘Auf diesem (Berge) bewirkt die Sonne, daß sich die Mädchen in den goldenen Höhlen schämen, wenn ihre Liebhaber ihnen das Gewand heruntergerissen haben, auch ohne daß sie sie direkt bescheint, wenn (nämlich) ihr die dichte Finsternis verscheuchendes Licht auf die vor (den Höhlen) befindlichen spiegelklaren Silberwände fällt und wiederholt (in die Höhlen) zurückgestrahlt wird.’ Auch hier gibt Mallinātha *pratiphalati* durch *sāmūrchatī* wieder.

Śisupālav. IX, 37:

*amalālmasu pratiphalann abhitas
taruṇīkapolaphalakeṣu muhūḥ |
visasāra sāndrataram indurucām
adhikāvabhāsitadiśāṁ nikaraḥ ||*

‘Dadurch, daß sich die Fülle der Strahlen des Mondes wiederholt auf den fleckenlosen Wangenflächen der Mädchen spiegelte, breitete sie sich noch dichter aus und erhellt (daher) die Himmelsgegenden in noch höherem Grade.’

Und Śriharṣa braucht Naiṣadhiya IV, 13 denselben Ausdruck, wenn er von dem gesenkten Antlitz (*mukham*) der Damayantī spricht, das sich auf ihrer tränenüberströmten Brust spiegelt:

*hṛdi Damasvasur aśrujharaplude
pratiphalad virahāttamukhānateḥ ||*

¹⁾ Ebenso wird übrigens auch die Reflexion der Schallwellen aufgefaßt; vgl. Raghuv. VI, 9: *pradhātaśāṅke parito digantāṁs tūryasvane mūrchatī maṅgalārthe*; XVI, 64: *śrotreṣu sāmūrchatī raktaṁ āśāṁ gītānugām vārimṛdaṅgavādyam*; Kathāsarits. LX, 21: *śrutvā cāśrutapūrvāṁ tam tannādām dikṣu mūrchitam*.

Zwei andere Stellen führt das PW. aus dem Kommentar zu Hemacandras Abhidhānac. 101. 179 an (*sikatāsv arkakarāḥ pratiphalitāḥ*; *megha pratiphalitāḥ ... sūryaraśmayāḥ*). In allen diesen Fällen liegt aber meines Erachtens nicht, wie das PW. angibt, die Wurzel *phal* ‘bersten’ vor, sondern die nur lautlich damit zusammengefallene Wurzel *phal*, die sich in der Bedeutung mit *mürch* deckt. Ob sich insbesondere die späteren Autoren dessen noch bewußt waren, muß allerdings zweifelhaft bleiben. Es scheint, wie schon oben bemerkt, daß *phalati* ‘gerinnt’ frühzeitig außer Gebrauch kam — wahrscheinlich wurde es durch *mürchatī* verdrängt — und ich halte es daher für sehr wohl möglich, daß man im Sprachgefüle der späteren Zeit *phalati* und *pratiphalati* in der Bedeutung ‘reflektiert werden’ zu *phal* ‘bersten’ stellte.

Durch die Erkenntnis der Wurzel *phal* ‘gerinnen’ wird nun mit einem Schlag auch eine ganze Reihe von Wörtern klar, die bisher teils unerklärt, teils falsch gedeutet sind, und von denen die meisten sprachgeschichtlich noch besonders interessant sind, weil sie einen unter dem Einflusse eines ursprünglichen *l* entstandenen Cerebral aufweisen. Hierher gehören:

1. *phana*, m. Taitt. Brāhm. III, 10, 1, 4 nach dem PW. etwa ‘Rahm’ oder ‘Schaum’. Ein Denominativum dazu ist *phāṇayati* in der Lāty. Śrautas. X, 4, 10 belegten Bedeutung ‘abschäumen, abrahmen, abschöpfen’. Das Partizip *phāṇita* bezeichnet substantivisch gebraucht den verdickten Saft von Pflanzen, insbesondere des Zuckerrohres. Belege liefern Suśruta und das Mahābhārata. Daneben erscheint bei Lexikographen und Mahāvastu II, 204, 19; Lalitav. 331, 6¹⁾ *phāṇi*, f. ‘Melasse’ und ‘Brei’. Dazu weiter *phāṇta*, m. n. ‘die beim Ausrühren des Rahmes sich bildenden ersten Butterflocken’, Śat. Brāhm. III, 1, 3, 8; ‘Infusum’, Kauś. S. XXV, 18; XXVIII, 14 usw.; ‘*anāyāse*’, Pāṇ. VII, 2, 18 usw. In allen diesen Wörtern tritt die Grundbedeutung von *phal* ‘gerinnen, dick werden’ noch deutlich zutage.

2. *phāṇḍa*, m.; *phāṇḍa*, n. ‘Bauch’, Ujjvaladatta zu Unādis. I, 113. Die von Berneker, IF. IX, 363, vorgeschlagene Zusammenstellung des Wortes mit lat. *fendicae* ‘Kaldaunen, eßbare Tiereingeweide’ läßt sich weder lautlich²⁾ noch begrifflich rechtfertigen. *phāṇḍa*, *phāṇḍa* bezeichnet den ‘sich verdickenden’ Teil des Körpers.

3. In derselben Weise erklärt sich auch *phana*, m. in der bei Suśruta belegten Bedeutung ‘Nasenflügel’.

4. Hierher stelle ich ferner die in der epischen und klassischen Literatur überaus häufig vorkommenden Wörter für ‘Schlangenhaube’, *phaṭa*, m., *phaṭā*, f., *phana*, m., *phāṇā*, f. Fortunatov, BB. VI, 217 leitet sie von *phal* ‘bersten’ ab; Bechtel, Hauptprobleme, S. 384; Wackernagel, Altind. Gr. I, 169 und Uhlenbeck vergleichen noch weiter *sphaṭati*, *sphuṭati* ‘spaltet

¹⁾ Siehe Senart, Mahāvastu II, 534.

²⁾ Siehe Uhlenbeck, IF. XIII, 214.

sich¹⁾). Die Bedeutung spricht aber auch hier entschieden für die Zurückführung auf *phal* 'sich verdicken'; es ist jedenfalls schwer einzusehen, inwiefern die Schlangenhaube, die Anschwellung des Schlangenkörpers unterhalb des Kopfes, etwas mit Bersten oder Spalten zu tun haben kann²⁾. Bei Lexikographen und in der späteren Literatur erscheint daneben, aber selten, auch *phuṭa*, *phuṭā* (Pañcatantra Kosegarten 174, 11), *sphaṭa*, *sphaṭā* (Amara I, S. 9; CII. III, 259; Komm. zu Abhidhānac. 1315), *sphuṭa*, *sphuṭā* (Abhidhānac. 1315; Lesart zu Ind. Spr.² 3770). Ob man berechtigt ist, die Formen mit *u* direkt auf ein altes **phlto-* zurückzuführen, ist mir zweifelhaft. *phuṭa* kann auch erst im Mittelindischen aus *phaṭa* entstanden sein und sein *u* dem vorausgehenden Labial verdanken; vgl. die bei Pischel, Gramm. der Prakitspr. § 104 angeführten Fälle. Ebenso ist es mir zweifelhaft, ob wir aus den letzten vier Formen schließen dürfen, daß die Wurzel ursprünglich mit *s* anlautete. Da die Formen mit *s* in keinem alten Texte belegt sind, ist es mir wenigstens ebenso wahrscheinlich, daß wir es mit Hypersanskritismen zu tun haben, die in Anlehnung an *sphaṭati*, *sphuṭati* entstanden³⁾.

5. So erklärt sich auch *phala*, n. in der Bedeutung 'Hoden', die im Epos und bei Suśruta erscheint und nach Caland, Altind. Zauberritual, S. 70, vielleicht auch Kauś. S. XXV, 17 vorliegt.

6. Zu diesem *phalati* gehört endlich natürlich auch *phala*, n. 'Frucht', als das sich verdickende Gebilde. Es ist dieselbe Vorstellung, die auch bei *puṣpa*, n. 'Blume', von *puṣ* 'dick werden', zugrunde liegt. *muktāphala* ist also eigentlich eine tautologische Verbindung wie unser Windhund, Sauermampfer usw. Wahrscheinlich bezeichnete ursprünglich *phala* auch für sich allein die Perle, und als dies ungebräuchlich wurde, wurde der Verdeutlichung wegen *muktā* davorgesetzt; vergleiche das schon oben angeführte *binduphala* 'Perle'⁴⁾.

Von *phala* 'Frucht' ist dann wiederum ein Denominativum *phalati* 'bringt Frucht', im eigentlichen und übertragenen Sinne, gebildet. Dies liegt unzweifelhaft in solchen Stellen vor wie Hariv. III, 46, 17:

akāle pādapāḥ sarve puṣpanṭi ca phalanti ca ||

In vielen anderen Fällen aber, wie z. B. Mbh. III, 183, 78:

*tatrāsyā svakṛtam karma cchāyevānugatam sadā |
phalaty atha sukhārha vā duḥkhārha vātha jāyate ||*

¹⁾ Bechtel gibt allerdings als Bedeutung von *sphaṭati* 'breitet sich aus' an, aber diese Bedeutung beruht nur auf einer falschen Lesart im Dhātupāṭha, *visarane* für *viśarane*.

²⁾ Wenn in der klassischen Literatur die *phaṭā* mit einem *phalaka*, 'Brett' (von *phal*, 'sich spalten'), verglichen wird (Bhartṛhari, Nītiś. 35), so beweist das natürlich nichts für die Etymologie, da bei jenem Vergleich nur an die sekundäre, nicht an die etymologische Bedeutung von *phalaka* gedacht worden ist.

³⁾ Gar kein Gewicht ist auf *sphoṭa*, 'Schlangenhaube' zu legen, das im PW. aus dem Śabdārthak. bei Wilson angeführt wird.

⁴⁾ Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II, 1, 251.

oder dem bekannten buddhistischen Verse (Avadānaś. I, 80; 86; Divyāvad. 131; 191 usw.):

*na prāṇasyanti karmāṇi kalpakoṭisatair api |
sāmagrīm prāpya kālām ca phalanti khalu dehinām ||*

läßt es sich kaum entscheiden, ob wir es mit dem ursprünglichen Verbum oder dem Denominativum zu tun haben.

In den verwandten Sprachen vermag ich sk. *phal* 'gerinnen' mit Sicherheit nicht nachzuweisen. Die alte, von O. Hoffmann, BB. XVIII, 155 verteidigte und früher auch von Prellwitz, Et. Wb. d. gr. Spr., angenommene, in der zweiten Auflage des Werkes wieder aufgegebene Zusammenstellung von *phalati*, *phala*, mit ὄφέλλω 'mehre', ὄφελος 'Nutzen, Gewinn' wird auch in der neuen Beleuchtung von *phalati* nicht viel wahrscheinlicher.* Die von Berneker, IF. IX, 363 versuchte Heranziehung von lat. *felix* wird von Uhlenbeck, IF. XIII, 214 und Walde, Lat. Et. Wb., mit Recht abgelehnt. Ebensowenig kann lat. *folium* hierher gehören, denn von lautlichen Schwierigkeiten ganz abgesehen, ist der ursprüngliche Begriff, der in *phal* lag, eben nicht 'sprießen, hervorkommen', wie Berneker annimmt¹⁾. Eher könnte man an Verwandtschaft mit gr. φαλλός denken. Schon Süitterlin, IF. IV, 104, wollte das griechische Wort auf eine Wurzel **phel* 'spalten' zurückführen; die Ableitung von **phel* 'gerinnen, erstarren, dick werden' würde der Bedeutung nach, wie mir scheint, ungleich besser stimmen. Andererseits wird es aber doch schwer, φαλλός von air. *ball* 'membrum', hessisch *bille* 'penis', nd. *bulle*, die auf eine mit *bh* anlautende Wurzel weisen, zu trennen; vgl. J. Schmidt, Idg. Vok. II, 225; W. Schulze, KZ. XXIX, 263; Bezzenberger, BB. XIX, 248.

Das Śāriputraprakarāṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa.

Auf Grund verschiedener Erwägungen habe ich am Schlusse meiner Abhandlung über die Bruchstücke buddhistischer Dramen²⁾ (S. 65) die Ansicht ausgesprochen, daß wir ihren Verfasser in dem Dichterkreise suchen müßten, dessen Mittelpunkt Aśvaghoṣa war. Schneller als es zu hoffen war, ist das bestätigt worden. Ich kann jetzt nachweisen, daß wenigstens eines der uns in jenen Bruchstücken vorliegenden Dramen von Aśvaghoṣa selbst herrührt.

Ich habe auf S. 12 meiner Abhandlung bemerkt, daß das Fragment 116 in zentralasiatischen Charakteren geschrieben sei, und daran die Vermutung

¹⁾ Ich möchte noch bemerken, daß das Wort *phalya*, n. 'Blume', das mit lat. *folium* direkt verglichen zu werden pflegt, im Sk. keineswegs alt und gut bezeugt ist. Wir kennen es vorläufig nur aus der Śabdacandrikā, nach einem Zitat im Śabdakalpadruma.

²⁾ Königlich Preußische Turfan-Expeditionen. Kleinere Sanskrit-Texte. Heft 1. Bruchstücke buddhistischer Dramen. Herausgegeben von Heinrich Lüders. Berlin 1911.

geknüpft, daß ein ganzes Blatt der ursprünglichen Handschrift verloren gegangen und von dem späteren Restaurator durch ein neues ersetzt worden sei. Diese Vermutung war nicht richtig; es hat sich vielmehr gezeigt, daß das Fragment 116 einer anderen Handschrift angehört. Meine Frau hat unseren ganzen Bestand an Palmblattbruchstücken noch einmal durchgesehen und dabei ein größeres und 17 kleinere Stücke gefunden, die in derselben Schrift wie jenes Fragment geschrieben sind. Einige dieser Stücke paßten direkt aneinander, so daß sich die Zahl der einzelnen Fragmente auf 9 verringerte. Diese 9 und das früher gefundene Fragment 116 ließen sich weiter auf Grund des Textes und der äußeren Beschaffenheit zu drei Blättern zusammenordnen. Von dem ersten Blatte sind uns vier, von dem zweiten und dritten Blatte je drei Stücke erhalten. Keines der drei Blätter ist also vollständig, doch fehlt von dem dritten Blatte nicht allzuviel. Der erhaltene Teil dieses Blattes mißt ungefähr 34,5 cm. In der dritten Zeile der Rückseite steht eine Vamśastha-Strophe, von der 6 Akṣaras fehlen. Dahinter muß außerdem noch *niṣkrāntāḥ* oder *iti niṣkrāntāḥ* gestanden haben. 9 Akṣaras erfordern ungefähr 5 cm, 11 ungefähr 5,5 cm. Als Gesamtlänge des Blattes ergibt sich also 39,5—40 cm. Auf dieselbe Zahl führt die Berechnung der Länge der beiden anderen Blätter. Das erste Blatt enthält in Z. 2 und 3 der Vorderseite eine Upajāti-Strophe, in Z. 1 und 2 der Rückseite eine Śārdūlavikṛīdita-Strophe und in Z. 2 und 3 der Rückseite einen Śloka, die eine Bestimmung der fehlenden Akṣaras und dadurch die Berechnung des Abstandes zwischen den einzelnen vier Stücken ermöglichen¹⁾. Das ganze Blatt muß danach 39,5—40 cm lang gewesen sein. Von den drei Stücken des zweiten Blattes, dessen Schrift leider stark abgerieben ist, gehören zwei dicht aneinander. Sie messen zusammen ungefähr 15 cm. Auf der Rückseite stehen Reste einer Śārdūlavikṛīdita-Strophe. Es fehlen am Ende der zweiten und am Anfang der dritten Zeile 45 Akṣaras, die ungefähr 25 cm erfordern. Die Länge des ganzen Blattes muß also 40 cm betragen haben.

Die Schrift ist im wesentlichen identisch mit der Schrift des Revisors der alten Dramenhandschrift, wie ich sie in meiner Abhandlung S. 12ff. beschrieben habe. Nur das *ya* zeigt hier rundere Formen. Die a. a. O. ausgesprochene Ansicht, daß diese Schrift nicht in Indien selbst entstanden, sondern die älteste Repräsentantin der zentralasiatischen Brāhmī sei, wird durch die neuen Fragmente, wie mir scheint, vollständig sichergestellt. Deutlicher noch als in der Schrift des Revisors tritt hier der zentralasiatische Charakter in der Ähnlichkeit des *ta* und des *na*, des *va* und des *ca* hervor. Diese Buchstaben sind hier bisweilen schon ebenso schwer zu unterscheiden wie in der späteren zentralasiatischen Brāhmī. Besonderes Interesse bietet

¹⁾ Die Tafel gibt den Abstand zwischen den einzelnen Stücken nicht genau wieder. Um eine zu starke Verkleinerung zu vermeiden, sind die Stücke etwas näher aneinandergerückt.

das Zeichen des Jihvāmūliya (in *nauḥkarnnadhārāya* CIV, 4, *duḥkham* CIV^R, 3), das mit dem späteren Guptazeichen identisch ist, und das Zeichen des Upadhmāniya (in *śiṣyaiḥ pari*^o CIR, 2), das hier wie in der Kuṣana-Schrift aus einem Kreise mit eingesetztem Kreuze zu bestehen scheint.

Daß man in Zentralasien Palmblätter als Schreibmaterial verwendete, ist zunächst auffallend. Ich will nicht bestreiten, daß man besonders in den ersten Jahrhunderten n. Chr. auch präparierte Palmblätter aus Indien importiert hat; in unserem Falle aber liegt die Sache anders. Die Handschrift, der die drei uns vorliegenden Blätter angehören, ist ein Palimpsest. Die alte Schrift ist an verschiedenen Stellen noch sichtbar, am besten auf der Rückseite des ersten und auf der Vorderseite des letzten Blattes. Sie war bedeutend größer als die neue Schrift und scheint aus der Kuṣana-Zeit zu stammen. Wir haben hier also ein tatsächliches Beispiel für das Vorkommen von Palimpsesten, das für Indien, wie ich a. a. O. S. 12' bemerkt habe, durch Aśvaghoṣa bezeugt wird.

Der Inhalt der neuen Blätter ist von großem literargeschichtlichem Werte: diese drei Blätter sind die Reste einer Handschrift, die wenigstens eines der von mir behandelten buddhistischen Dramen enthielt. Ich gebe im folgenden zunächst den Text der neuen Fragmente in zentralasiatischer Schrift (C) und dann den entsprechenden Text der Fragmente der Handschrift aus der Kuṣana-Zeit (K). Der Vergleich mit C zeigt, daß K 26, 64, 68, 75, 101 und zwei kleine noch nicht veröffentlichte Fragmente und K 23, 50, 89, 112 zu je einem Blatte gehören. Ein kleines noch nicht veröffentlichtes Fragment läßt sich ferner wegen der äußeren Beschaffenheit mit großer Wahrscheinlichkeit zu dem zweiten Blatte stellen. In den Noten zum Texte von C habe ich auch die Ergänzungen angeführt, die sich mit Hilfe von K machen lassen.

C I.

Vorderseite.

| | | | |
|-------------|---|--|--|
| 1 | <i>y</i> | <i>c = [ā]nnnyadr[ś]ti[tō] de[h].</i> | <i>[dh].</i> |
| | <i>[u]¹⁾</i> | | |
| 2 . . | <i>bhāvah a[tha]</i> | <i>[śa]yā buddhitapasām=rddhayāḥ </i> | <i>[ā]tme yā-</i> |
| | | | <i>nabalena²⁾ kuryyur = na yoginā[m]</i> |
| 3 | <i>dus̄karam = asti .i . .³⁾</i> | <i>[Ś]āri — tasmād = ātmasam.ā . . sya⁴⁾ ka . .</i> | <i> U] y.⁵⁾ [ry]yam =</i> |
| | | <i> U] y.⁵⁾ [ry]yam =</i> | <i>utta . . . āryyam⁶⁾ municaryyam = avinivāryyavī-</i> |

¹⁾ Ergänze *Buddha—Upatisya* (?).

²⁾ Ergänze nach K *°ñ=ca vāyoh ātmeśvaraddhyāna*^o. ³⁾ Ergänze *kiñcit* —.

⁴⁾ Ergänze *°samsārasya*. ⁵⁾ Ergänze *Buddhāḥ || Upatisya*.

⁶⁾ Ergänze *uttamavāryyam*.

1) *ryyam = āryam [r]igasta] bhayadām śaraṇam = a*
 [ma]ti — Buddha — svāga[ta]ṁ
 . . . naukary[n]adhārāya¹⁾ bhaviṣyate dharmasenapata[ye]²⁾

Rückseite.

1) *Maudgā || mohāndhasya [r]śanakaram³⁾ naṣṭasya sa*
 [s]ya samvīt]karam⁴⁾ mr
 . . . ks. n.m.ppr.t.s̄h.k.r.. v.nd.⁵⁾ [rī] —
 2) *[ka]bodhanakaram ś[r]jeya ram — Buddha — svāgatam*
 [bhā] [r]d[dh]ivikalpeśvarāya
 sa — tr[bh]is⁶⁾ = siṣyaiḥ = parivṛtaḥ śobhate munican-
 dramāḥ
 3) [n]. tr[s]i] [y]ukta iva candramāḥ Bu.[dh]. Upa-
 ti[s] . . .⁷⁾
 [n]āma j bbhyantarami varṣaśatān = na bhaviṣyat = ity = e-
 4) [pr]. bbhya etān = tāvad = viśuddhasya
 manaso rā⁸⁾
 nāsaṁ..c ksāt = parāñmukhībhūtaḥ⁹⁾ pratipadyate śre-
 5) y[u]vābhya]ṁ

C 2.

Vorderseite.

1) khi
 2) . . . [nīla]drū[ma] . . . [ganata] . . . vipp[ra] . . . [tasya]¹⁰⁾ śakuner = ādīptam
 trai . . . ky.m¹¹⁾ . . . y. o . . kva rinispa . . . [s] . . .
 3) . . . reva [khā] . . . [m]¹²⁾ = alṛptikaraJñām¹³⁾ = paridāhā-
 [tmakānām = ā] caritāḥ — . . .
 4) madhughṛtlā[meddhayapay] sprśtam [yat = tat =
 priya]m = api dakaṭy = āpriya [h].ity = eva viṣa . . .
 5) . . . [na] eva viṣa[y] [śar]ī[r]e . . . [pradahati madāji]
 . . . [ma] ām. . .

¹⁾ Lies naukarṇṇā^o (?). ²⁾ Lies °senāpataye.

³⁾ Ergänze, teilweise nach K, janasya darśana^o.

⁴⁾ Ich habe dies früher fragend bhyāśāñdiccharam gelesen. Die falsche Lesung erklärt sich daraus, daß die Buchstaben zum Teil abgerieben und verstümmelt sind und bei dem Fehlen des Zusammenhangs der Sinn nicht zu erkennen war.

⁵⁾ Ergänze jñānappatisṭhākaram vande.

⁶⁾ Lies tribhiś. ⁷⁾ Ergänze Buddha—Upatiṣya.

⁸⁾ Ergänze nach K rāgam = alpena yatnena. ⁹⁾ Lies parāñmukhī^o.

¹⁰⁾ Ergänze, größtenteils nach K, r = davāgniparigatam = iva nīladrumanī = gaganatalavipprasthitasya.

¹¹⁾ Ergänze trailekyaṁ.

¹²⁾ Ergänze sukhānām.

¹³⁾ Lies °karāñām.

Rückseite.

- 1 y
- 2 . . [ya].[ena] samya[g = a]bhīhitam [h]. Bhṛgu[sa]ttam[o]
[nibhṛtair = yattā] ai
- 3 . . . [k]ṛ[ta]m = bhṛśavīṣai spr.t. . . . śīviṣaih¹⁾ — Buddha —
- 4 ddhi . r . . [etad] = api pū . . [karmmasaṁ]skṛta[yor²⁾] = anahāni-
kṛta[yor = yuvayor = a ā
- 5 . . [tpa]tti no

C 4.

Vorderseite.

- 1 va . . . nno bhāvāt so . . [ksi] . . y . . . nōpā e[vam hi] sati
[i] . . [n] = tu³⁾ yat[n]ena jñā[yatām] heki
yy . . . na[hi]
- 2 rī[ra]nirmuktam⁴⁾ = ā[tma]sa[m]jñākam = buddhis[au]kṣmyam tat —
sūkṣmatvāc = c = aiva dosāñām = avyāpārāc = ca cetasaḥ .[i] . . . [d⁵⁾] =
ājyuṣaś = c = aiva mokṣa . . [pa]rikalpyate⁶⁾ — Śāri — . . . van⁷⁾ asya
dharmasya . .
- 3 thātmagrāhe sata⁸⁾ na naiṣṭhikī nirvṛttir⁹⁾ = bhavati nairā-
tmyādarśanāc¹⁰⁾ = ca bhavati tadyathā [nadī]srotaso varttamāna[sya]
pra[t]yu . . [sy].e¹¹⁾ . . . ddhya . . . sminn¹²⁾ = uparate = sy = o . .
- 4 . . prāptam tac = ca yathā nimnagatam = bhavati tatr = ādau srota upa-
ratam vinas[t]am = iti [bhava]ti [evam = a]s. . . ā . . m śarī[r]endriy . .
buddhisrotaso varttamā[na] . .¹³⁾ bhagavat = ādhī[ga] . .
- 5 ve kalyam kriyata¹⁴⁾ itatkṛto = hetukasya n = otpadyate bijadakap[?] -
thiv..r..m¹⁵⁾ .ai . . . [eva]n = . . . [h] tasmin = na [ya]mān. . . .
. [a]smim¹⁶⁾ vi¹⁷⁾ . .

Rückseite.

- 1 karmmā¹⁸⁾ kṣetram = bijam = utpaticetas = ṭṛṣṇā kledacchādānañ = c =
ā[p]y = [ava] . ya[m]¹⁹⁾ = [k]. [s]..y.[v].j²⁰⁾ = j[ā]yamāno jñānā-
ditye t. — [B].²¹⁾
- 2 vinītaylor²²⁾ = ya[t]idharmmeṇa kṛta parikarmmaṇoh asmāt siddhānta-

¹⁾ Ergänze etwa sprstam yath = āśīvisaih.²⁾ Ergänze pūrvakarma^o. ³⁾ Ergänze idan = tu.⁴⁾ Ergänze śarīra^o. ⁵⁾ Ergänze dīrghatvād.⁶⁾ Ergänze moksas = tu pari^o. ⁷⁾ Ergänze bhagavan. ⁸⁾ Lies sati.⁹⁾ Lies nirvṛtir. ¹⁰⁾ Lies nairātmyada^o. ¹¹⁾ Das śa ist unsicher.¹²⁾ Lies asminn. ¹³⁾ Ergänze nach K °mānasya. ¹⁴⁾ Lies kriyate (?).¹⁵⁾ Lies nach K bijodakam prthivyart..m. ¹⁶⁾ Lies asmin.¹⁷⁾ Ergänze, größtenteils nach K, vinaṣṭe mukta iti niścayaḥ kṛtaḥ.¹⁸⁾ Lies karma. ¹⁹⁾ Ergänze avandhyam.²⁰⁾ Ergänze nach K evam lokaḥ sasyavaj. ²¹⁾ Ergänze Buddhaḥ—.²²⁾ Davor stand nach K ..gatena mārggeṇa.

prativa dhād = uddhṛtavividhadṛṣ[t]i[śa]lyayo[h] ś[u]d[dha]manasor = yuva . h¹) yad = e . ḡn . dha vādijñā[nasy²] = ā] .

3 śiṣṭāṇu duḥkham srotasi nirvāṇasya varttate tat — atah param jñānam = idam yatendriyau nirantaram = bhāvayatum³⁾ vimuktaye si . . su bhi-kṣam⁴⁾ = akhilām = aka . . . nirāmay[au pā]tu . .

4 sarvve ḍ || Śāripulraprakaraṇe navamo = īkah 9 āryya-Suvarṇnākṣi-putrasy = āryy-Āśvaghoṣasya kṛtiś = Śāradvatīputraprakaraṇam samāptam [sa]māptāni c = āṅkāni nava . . . gyam = anu[stuhle] ccha . .

K. I.

Vorderseite.

- 1 [k]ṛt.sv. — M tr.⁵) ... m
 2 y.k. n̄ = ca vāyoh ātmeśvaradh[y]ānabalena
 kuryyur = nna⁶) [y]
 3 .. ryyam municaryyam⁷) = anivāryyam = a[ryya]⁸) [ya]
 daṁ śa
 4 .. [pa]taye — Maudga⁹) — mohāndhasya¹⁰) janasya na-
 ṣṭasya¹¹) sa
 5 [k].ṛ]. — B.d.a — s.āgatam¹²)

Rückseite.

- 1 [B]u[d]dh[ah] — U[p].[t].[s]y.¹³⁾ [y]
 2 . . [d] = .[i]śuddhasya¹⁴⁾ manaso rāgam = alpena yatnena
 v.śuddhe = ddhyāśa[y].¹⁵⁾
 3 . . pari¹⁶⁾ iśais = tais = taiḥ svajanagata[m] ryanti

 4 [rda]vāgniparigatam = iva n[i]la[d]ru[m]Jan
 = gaganatala[v]i
 5 [s].t.¹⁷⁾ sukhān[ā]¹⁸⁾ [dā]nām¹⁹⁾
 [s].²⁰⁾ i [m].[dh]u[gh]rt.[m].[ddh]y.y.²¹⁾

¹⁾ Ergänze *yuvayoh*. ²⁾ *di* ist unsicher. Es kann *vi* sein.

³⁾ Lies *bhāvayitum*. ⁴⁾ Lies *bhiksām*.

⁵⁾ Unter der Zeile vor *tra* ist *tisua* nachgetragen, das zu *Upatisua* zu ergänzen ist.

⁶⁾ ätme^o — nna ist später nachgezogen.

⁷⁾) Das erste von mir als undeutlich bezeichnete *akṣara* ist ein nachgetragenes zentralasiatisches *mu*. Auch *ni* ist nachgetragen; Reste des alten *ni* sind sichtbar.

⁸⁾ Lies *äryyam*. ⁹⁾ Das *ay* ist später nachgezogen.

¹⁰⁾ *möhā*, das *dba* und das *sa* sind später nachgezogen.

¹¹⁾ Das *ng*, das *sz* und das *sa* sind später nachgezogen.

¹²⁾ Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze ^okaram — Buddha — svāgatam.

¹²⁾ Das *u* ist später nachgezogen. Ergänze *Upatisva*.

¹⁴⁾ Ergänze *viśu*^o. Das unter der Zeile nachgetragene, später vielleicht wieder getilgte *akṣara* scheint in Zeile 1 zu gehören.

¹⁵⁾ Ergänze *mīḍuddhe* = *ddhvāśaye*. ¹⁶⁾ Der *i*-Strich ist später nachgezogen.

17) Die Lesung ist unsicher. 18) Ergänze *sukhānām*.

¹⁹⁾ Das *aksara* vor *dā* ist verstümmelt und unsicher.

²⁰⁾ Das *sa* ist nicht sicher. ²¹⁾ Ergänze *°ghṛtāmeddhya°*.

K IV.

Vorderseite¹⁾.

Rückseite.

Was zunächst die Anordnung der Blätter betrifft, so geht aus der Tatsache, daß die Worte *nīladrumanī gaganatalavī*^o und *madhugṛtāmeddhya*^{o 13)} in K auf dem ersten, in C auf dem zweiten Blatte stehen, mit Sicherheit hervor, daß C 2 wirklich das unmittelbar auf C 1 folgende Blatt ist. Zugeleich ist damit die Unterscheidung von Vorder- und Rückseite für C C 2 und K I gegeben. Schwieriger ist die Frage, wie sich C 4 zu C 2 verhält. Inhaltlich steht C 4 den Blättern C 1, C 2 allerdings sehr nahe; der Kolophon macht es außerdem zweifellos, daß es hinter jene Blätter gehört. Zwischen C 2 und C 4 scheint aber noch ein Blatt gelegen zu haben. Die Blätter C 1 und C 4 tragen nämlich am linken Rande Blattzahlen, und zwar

¹⁾ Fast sämtliche Buchstaben dieser Seite sind später nachgezogen.

²⁾ Ergänze *nimnan* = *gatam* = *bhavati*.

³⁾ Ergänze *buddhisrotaso varttamānasya bhagavatā*°.

4) Ergänze *°hetukasya n = otpadyate.*

5) Die Lesung ist durch C gesichert; meine frühere Lesung ist falsch.

⁶⁾ Ergänze *asmin = vinaṣṭe mukta iti niścayah kṛtaḥ*

⁷⁾ Ergänze *karmma kṣetram* = *bījam* = *utpatticetas*^o. ⁸⁾ Ergänze ^o*drṣṭisalyayo!*

⁹⁾ Ergänze *putrena*. ¹⁰⁾ Ergänze *tatr = aiva ga*^o.

¹¹⁾ Ergänze *mahanto*. ¹²⁾ Lies ^o*hastaih* (?).

¹³⁾ Das Fragment von

e eines Blattes sein und daher zu K I gehört haben.

Indiana Ethics Divides Senior and Junior by 51-49 Margin

Gelegentlich finden sich auch Varianten im Texte von C und K. Die Lesung *nimnagatam* in C 4^v, 4 gegenüber (*ni*)*mnan gatam* in K IV^v, 1 ist unerheblich. Über *bī[jo*]dakapr̥thiv(ya)r*^o in C 4^v, 5 gegenüber *bījodakam pr̥thivyart*^o in K IV^v, 2 läßt sich nichts sagen, da der Zusammenhang unklar ist. Wichtig aber ist die Lesung *avinivāryyavīryyam* in C I^v, 3f., wo für K I^v, 3 nur *anivāryyam* bietet. Die Steigerung des Anuprāsa in C¹⁾ läßt kaum einen Zweifel, daß hier die bessere Lesart vorliegt. Es bestätigt sich also, was schon nach den zahlreichen späteren Textänderungen in K zu vermuten war, daß K trotz ihres hohen Alters keine sehr sorgfältige Handschrift war. Eine andere Stelle, in der die Handschriften auseinandergehen, liegt vielleicht in C 2^v, 3; K I^R, 5 vor. C liest . . [khā . . [m = a]tr̥pti-*kar[ā*]ṇām* = *paridāhātmakānām*, während K *sukhān[ā]* [dā]nām [s] . . i . . hat. Bei der Verstümmelung des Textes in K ist aber ein sicheres Urteil nicht möglich.

Eine fortlaufende Übersetzung des Stückes, das uns in C und K I, KIV^v vorliegt, läßt sich bei der Lückenhaftigkeit des Textes nicht geben. Über den Inhalt im allgemeinen aber kann kein Zweifel bestehen. Die hier vorliegenden Fragmente enthalten die Szene der Aufnahme des Śāriputra und des Maudgalyāyana durch den Buddha. Redend scheinen in der ganzen Szene nur die vier Personen aufzutreten, der Buddha, Śāriputra, Maudgalyāyana und die Person, die den Buddha mit seinen drei Schülern in einem Verse verherrlicht; gerade aus diesem Verse geht aber hervor, daß der Buddha noch von einem Mönche begleitet war^{2).}

Zunächst röhmt eine Person, wahrscheinlich Maudgalyāyana³), die Macht der *rddhis*, die durch Erkenntnis und Askese erlangt werden. Es schließt mit einer Upajāti-Strophe⁴):

ātmeśvaradhyānabalena kuryur na yogināṁ duṣkaram asti (k)i(ṁcit) ||
 ‘. . und des Windes⁵) . . . dürften sie wohl durch die Kraft des Nach-
 denkens über den Ātman und den Iśvara machen; es gibt nichts,
 was einem Yогин schwer fiele.’

Sāriputra erwidert kurz, worauf der Buddha zunächst ihn auffordert, 'den von den Besten zu wählenden Wandel eines Weisen, den edlen, un-widerstehlich-gewaltigen, zu wandeln'. Sāriputra willigt ein, und der

¹⁾ Es ist etwa zu lesen (*ca*)*ryyam utta(mav)āryyam municaryyam avinivāryya-vīryyam āryam.*

²⁾ Daß die beiden ungenannten Personen ein Śramaṇa und Kauṇḍinya waren, wird später gezeigt werden.

³⁾ Darauf weist das *M.* in KIV, 1.

4) Ich gebe die Strophen in normalisierter Schreibung. Eingeklammerte Buchstaben und Silben sind ergänzt.

⁵⁾ Sicherlich war hier vom Wandeln 'auf dem Pfade des Windes', '*paranapathena*', wie es Buddhac. 1, 85 heißt, die Rede. Die Fähigkeit zu fliegen wird in dem allegorischen Drama an erster Stelle unter den *rddhis* genannt; siehe a. a. O. S. 17f.

*bhṛgusattamo u nibhṛtair yattā u . ai u
u . kṛtam bṛṣariṣaiḥ spr(s)ifam yathāśivisaiḥ ||*

¹⁾ Vgl. Fo-sho-hing-tan-king 1407; 'and then with Brahma's voice profound and sweet, he forthwith bade them „welcome!“'

²⁾ Dharmameṇapati war bekanntlich später der Beinamō des Śāriputra.

³⁾ Sārdulavikridita.

⁴⁾ Maudgalyāyana galt später als ein Meister der *rddhis*; s. Buddhacarita 17, 19; Fo-sho-hing-tan-king 1406; Schiesner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Čakryamuniš, Mém. Ac. Imp. St-Petersbourg, T. VI, S. 256.

⁵⁾ Der dritte Schüler ist Kaundinya; s. S. 407f.

Dann wendet sich der Buddha an die beiden neu gewonnenen Schüler, 'die durch ihre früheren Taten vorbereitet waren, von Egoismus freien'. Von dem folgenden Gespräch ist aber so gut wie nichts erhalten, da, wie oben bemerkt, hinter C 2 ein ganzes Blatt fehlt und auch die letzte Zeile von C 2 und die erste von C 4 nahezu völlig verloren ist. Wahrscheinlich waren in Rede und Gegenrede philosophische Fragen behandelt. Insbesondere scheint sich der Buddha gegen die Lehre vom Ātman gewendet zu haben, wie sie im Buddhacarita dem Ārāḍa Kälāma zugeschrieben wird. Er schließt seine Ausführungen mit einem Śloka ab: 'Diese Feinheit der Buddhi, die vom Körper befreit ist, die als Ātman bezeichnet wird, diese' —

*sūkṣmatvāc caiva doṣānām avyāpārāc ca cetasaḥ |
(d)i(rghatvā)d āyuṣas caiva mokṣ(as tu) parikalpyate ||*

'wird, weil die Unvollkommenheiten gering sind, das Denken ruht und die Lebensdauer lang ist, (fälschlich) für die Erlösung gehalten.'

Śāriputra erwidert in längerer Rede. Er erkennt rückhaltlos die Argumente des Meisters an: 'Solange man am Ātman festhält, gibt es kein vollständiges Nirvāṇa; durch die Erkenntnis der Ātmanlosigkeit tritt es ein.' Er vergleicht dann das allmähliche Schwinden der Buddhi¹⁾ mit dem Versiegen eines Flusses. Die Einzelheiten des breit ausgeführten Bildes werden bei der mangelhaften Überlieferung allerdings nicht klar. Den Schluß seiner Rede bildet wiederum eine Strophe, im Śālinī-Metrum:

*karma kṣetram bijam utpatticetas
trṣṇā kledacchādanam cāpy ava(ndh)yam |
evam lokah sasyavaj jāyamano
jñānāditye — — — — t — ||*

'Das Karman ist das Feld, der Same der Wille zum Leben, der Durst die Befeuchtung, die sicher wirkt; so wie die Saat entstehend werden die Wesen durch die Sonne des Wissens'

Noch einmal wendet sich der Buddha an die beiden Schüler, die er preist als 'die nach der Weise der erzogenen, durch den Dharma der Asketen gereinigten, die klaren Sinnes sind, da der Stachel der mannigfachen falschen Lehren herausgezogen ist infolge dieses Erfassens der Wahrheit'. Dann spricht er den Segenswunsch²⁾:

*ataḥ param jñānam idam yatendriyau
nirantaram bhāvayitum vimuktaye |
si — su bhikṣām akhilām aka —
nirāmayau pātu — — — — ||*

'Um von nun an dies Wissen gezügelten Sinnes ständig zu pflegen mit der Erlösung als Ziel, vollständiges Almosen frei von Krankheit, schütze euch beide'

Damit treten alle ab.

¹⁾ Buddhi ist hier offenbar dasselbe wie Vijnāna.

²⁾ Im Vāṃśastha-Metrum.

Nach dem Kolophon¹⁾ bildet diese Szene den Schluß des neunten und letzten Aktes des Śāriputra- oder Śāradvatīputraprakaraṇa, eines Werkes des Aśvaghoṣa, des Sohnes der Suvarṇākṣī. Suvarṇākṣīputra ist der Beiname, der dem berühmten buddhistischen Dichter auch in dem Kolophon des vor einiger Zeit entdeckten Saundarānandakāvya²⁾ und in dem Kolophon der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita gegeben wird³⁾. An der Identität der Personen ist also nicht zu zweifeln. Der Dichter hat überdies gewissermaßen dem Werke selbst seine Signatur gegeben: der oben erwähnte Śloka *sūkṣmatrāc caiva doṣāñām* usw. ist ein wörtliches Zitat aus seinem Buddhacarita (12, 73)⁴⁾.

Aśvaghosas Bedeutung für die Geschichte der vorklassischen Literatur wird durch den neuen Fund in noch helleres Licht gerückt. Die Tradition rühmt seine Vielseitigkeit. Sie stellt ihn ebenso hoch als Gelehrten, der das ganze brahmanische Wissen seiner Zeit besaß, wie als Musiker und Komponisten, der mit seinen Liedern die Leute auf den Märkten von Puṣpapura so zu bewegen wußte, daß sie die Heimat mit der Heimatlosigkeit vertauschten. Wir kennen ihn als Verfasser von Epen und Erzählungen, die einst ganz Indien las und die zu dem Besten gehören, was uns an Kāvya-Poesie erhalten ist, als Metaphysiker, der den Grund zu der Lehre des Mahāyāna legte, die bis auf die Gegenwart einen großen Teil der buddhistischen Welt beherrscht hat, als Theologen, der mit den Waffen einer oft spitzfindigen Dialektik für seinen Glauben kämpft⁵⁾. Von dem Dramatiker Aśvaghoṣa aber hatten wir bis jetzt keine Kunde. Zu einem Urteil über den Wert seiner Leistungen auf dem Gebiete des Dramas reicht das uns Erhaltene nicht aus. Die Tendenz, zu belehren und zu erbauen, die bei ihm, dem buddhistischen Mönch, allerdings nie ganz fehlt und in der er selbst sicherlich in erster Linie die Berechtigung seiner Dichtung gesehen hat, tritt jetzt durch die Schuld der mangelhaften Überlieferung wahrscheinlich viel stärker hervor, als es der Fall sein würde, wenn wir das ganze Werk vor uns hätten. In der uns erhaltenen Szene war das Vorherrschen des lehrhaften Elementes schon durch den Stoff bedingt. Welch eine falsche Vorstellung würden wir uns aber vom Buddhacarita machen, wenn uns davon zum Beispiel nur die Begegnung des Buddha mit Arāḍa Kālāma im zwölften Gesange überliefert wäre! An einer Stelle läßt sich aber doch erkennen, daß Aśvaghoṣa ein feines Empfinden für das dramatisch Wirksame besaß. Die Tradition war, daß der Buddha, als er Śāriputra und

¹⁾ Hinter dem eigentlichen Schlusse *saṁaptāni cāṅkāni nava* stand offenbar noch ein Schreibervers.

²⁾ Haraprasād Shāstri, Journ. Proc. As. Soc. Beng. Vol. 5, p. 165ff.

³⁾ Thomas, Ind. Ant. Vol. 32, p. 350.

⁴⁾ Ähnlich verweist Aśvaghoṣa auch in seinem Sūtrālamkāra zweimal auf das Buddhacarita; siehe S. Lévi's in der nächsten Note angeführte Abhandlung, p. 79.*

⁵⁾ Für die Nachweise im einzelnen siehe S. Lévi's ausgezeichnete Abhandlung 'Aśvaghoṣa, le Sūtrālamkāra et ses sources', Journ. As. S. X, T. 12, p. 57ff.

Maudgalyāyana von ferne kommen sah, sich an die Mönche in seiner Umgebung wandte und prophezeite, daß sie seine besten Jünger, 'das gesegnete Paar' (*bhadrayuga*), werden würden. So heißt es Mahāvagga I, 24, 3: *addasa kho bhagavā te Śāriputta-Moggallāne dūrato 'va āgacchante | disvāna bhikkhū āmantesi | ete bhikkhave dve sahāyakā āgacchanti Kolito Upatisso ca | etam me sāvakayugam bhavissati aggam bhaddayugan ti*¹⁾). Ebenso erzählt Aśvaghoṣa die Begebenheit in seinem Epos (17, 19)²⁾; nur ist der Inhalt der Weissagung hier noch bestimmter: 'Als Bhagavat, der große Ṛṣi, von der Schar seiner Schüler umgeben, die beiden von ferne erblickte, sprach er zu den Bhiksus: „Hier kommen meine beiden gesegneten (*bhadra*) Jünger, die besten unter den Weisheitsbegabten (*prajñāvat*) und unter den Wunderkräftigen (*rddhimat*)“³⁾.' In dem Drama aber läßt er den Buddha die Prophezeiung bei der Aufnahme direkt an die beiden Jünger richten. Er hat sich also nicht gescheut, um der Bühnenwirkung willen die Tradition zu verlassen.

Das Stück wird ein Prakaraṇa genannt. Nach den Theoretikern⁴⁾ ist der Stoff des Prakarana dem bürgerlichen Leben entnommen und von dem Dichter frei erfunden, und der Held ist ein Minister, ein Brahmane oder ein Kaufmann, stets aber ein fester und ruhiger Charakter (*dhiraprasānta*), der trotz aller Hindernisse das Ziel seines Strebens auf dem Gebiete des Dharma, Artha oder Kāma erreicht. Die Heldin gehört den besseren Ständen an (*kulastrī*, *kulajā*) oder ist eine Hetäre. In einem Punkte, in der Stellung und dem Charakter des Helden, stimmt jedenfalls unser Prakaraṇa mit dieser Definition überein. Wie weit der Stoff von dem Dichter selbstständig erfunden war, läßt sich nicht sagen; die Anlehnung an historische Ereignisse, wie wir sie in der Schlußszene und, wie wir sehen werden, überhaupt in den letzten Akten finden, schließt nicht aus, daß die eigentliche Fabel des Stücks auf freier Erfindung beruht. Die Frage, wer die Gegenspielerin war, läßt sich nicht beantworten. Die in den Fragmenten von K so häufig

¹⁾ Die Geschichte wird dann noch einmal erzählt.

²⁾ Diese und die S. 406 angeführte Stelle aus der tibetischen Übersetzung des Buddhacarita hat mir Hr. Dr. Siegling freundlichst aus seiner Abschrift des Werkes mitgeteilt.

³⁾ *slob . mahi . sder . bcas . de . ñid . rgyan . ma . nas . gzigs . nas . bcom . ldan . dran . sron . chen . pos . dge . sloi . rnam . la . gsüns . ses . rab . can . dan . rdsu . hphrul . ldan . pa . rnam . kyi . gtso . kho . bohi . mchog . gi . slob . ma . hdi . gñis . hdir . hois . so .*

Vgl. Fo-sho-hing-tsan-king 1405f. In Schiefners tibetischer Lebensbeschreibung, a. a. O. S. 256, tritt der Punkt, auf den es hier ankommt, nicht deutlich hervor: 'Darauf wurden sie samt ihren Schülern von Bhagavant aufgenommen, welcher den Cāriputra den vorzüglichsten der mit Weisheit Begabten, den Maudgaljājana den vorzüglichsten der mit Wunderkraft Begabten, beide aber das glückliche Musterpaar nannte.'

⁴⁾ Bhār. 18, 96ff.; Sāh. 511f.; Daś. 3, 35ff.

genannte Hetäre gehört, wie später gezeigt werden wird, einem anderen Drama an.

Das Śāriputraprakaraṇa war in 9 Akte geteilt. Auch diese große Zahl von Akten stimmt mit der Praxis der klassischen Zeit überein. Die späteren Prakaraṇas, Mṛcchakaṭikā, Mālatīmādhava, Mallikāmāruta, haben je 10 Akte. Bemerkenswert ist übrigens, daß hier ebenso wie in den beiden anderen Aktschlüssen von K kein besonderer Titel des Aktes angegeben wird.

Für die Sprache und Metrik ergeben die Fragmente von C nichts Neues. Daß der Buddha und seine Schüler Sanskrit sprachen, hatte ich schon aus den Resten von K geschlossen (a. a. O. S. 30). Nicht unwichtig für die Entwicklungsgeschichte der dramatischen Technik ist aber der Schluß unseres Prakaraṇa. Der Ausgang des klassischen Dramas ist an ganz feste Formen gebunden. Eine Nebenperson fragt den Helden, ob sie ihm noch etwas Liebes erweisen könne¹⁾. Mit der stereotypen Formel *ataḥ param api priyam asti*²⁾ versichert der Held, daß er keinen Wunsch mehr hege als den einen, dem er dann in der Praśasti oder Bharatavākyā genannten Schlußstrophe Ausdruck gibt³⁾. Dieser Segenswunsch ist gewöhnlich ganz allgemein gehalten; nur selten, wie z. B. in der Śakuntalā, im Mālavikāgnimitra, im Mudrārākṣasa, nimmt er auf die Personen und Verhältnisse des Dramas Bezug. Die Praśasti hat nun auch Aśvaghoṣa, und wenn sie auch nicht vollständig überliefert ist, so geht doch aus den Dualen *yatendriyau* und *nirāmayau* mit Sicherheit hervor, daß sie nur den beiden Jüngern galt. Aber sie ist nicht dem Helden in den Mund gelegt, und vor allem fehlt die typische Überleitung, obwohl sie sich in dem Gespräch zwischen dem Buddha und Śāriputra mit Leichtigkeit hätte herstellen lassen. Wir dürfen daraus wohl schließen, daß sie in dem vorklassischen Drama noch nicht gebräuchlich war.

Es bleibt endlich noch eine Frage zu beantworten: Wir haben gesehen, daß einige Bruchstücke von K einer Handschrift des Śāriputraprakaraṇa angehören; können wir auch die übrigen Bruchstücke von K diesem Drama zuweisen? Für diese Frage ist das Blatt K IV von entscheidender Bedeutung. Die eine Seite dieses Blattes enthält, wie der Vergleich mit C 4 zeigt, den Schluß des Śāriputraprakaraṇa. Auf der anderen Seite aber findet sich nichts dem Text von C Entsprechendes, obwohl der Text auch dieser Seite zweifellos aus einem Drama stammt. Daraus folgt, daß diese Seite die Rückseite ist und daß hier ein neues Drama begann. Es bestätigt sich also, was ich schon aus anderen Gründen vermutet hatte (a. a. O. S. 16), daß K eine Sammelhandschrift war. Eine Personenangabe ist uns zufällig in K IV^R nicht erhalten; den einzigen Anhaltspunkt für die Be-

¹⁾ Meist lautet die Formel: *kiṁ te bhūyaḥ priyam upakaromi*.

²⁾ Sie wird nur sehr selten variiert, z. B. im Venisamphāra.

³⁾ Im Mudrārākṣasa wird jene Versicherung und der Segenswunsch zwischen Candragupta und Rākṣasa geteilt.

stimmung des zweiten Dramas bieten daher die Worte (*ma)hanto khu āmodo ganikākule*¹). Da hier von einer Hetäre die Rede ist, so ist anzunehmen, daß auch die übrigen Fragmente von K, in denen die Hetäre Magadhavatī auftritt oder erwähnt wird, diesem Drama angehören. Nun erscheint aber die Hetäre zusammen mit dem Nāyaka (4, 8, 16, 29, 51), mit Dhānañjaya (8, 16, 29), dem Bösewicht (4, 37), dem Vidūṣaka (4, 29), Mādha^o (38) und der Dienerin (44); in 16 spricht sie von Somadatta. Es müßten also auch alle Fragmente, in denen diese Personen genannt werden, und damit nahezu das gesamte Material außer den paar Stücken, die durch C als Teile des Śāriputraprakaraṇa beglaubigt sind, aus dem Hetärendrama stammen. Das ist an und für sich nicht unmöglich; ein Umstand spricht sogar entschieden dafür. Der Held, der Nāyaka, wie er in diesem Stück stets genannt wird, kann kaum Śāriputra gewesen sein; sein Name war vielmehr wahrscheinlich, wie ich a. a. O. S. 19 bemerkt habe, Somadatta. Auch wird Śāriputra in C in den Bühnenanweisungen immer mit seinem Namen genannt, und es ist nicht anzunehmen, daß K darin von C abwich. Allerdings müssen auch in dem Hetärendrama Śāriputra und Maudgalyāyana aufgetreten sein, denn in 4 wird Maudgalyāyana zusammen mit dem Nāyaka, Magadhavatī, dem Bösewicht und dem Vidūṣaka genannt, und in 10 beginnt eine Rede des Dhānañjaya Śāradvatī, was sicher zu Śāradvatīputra zu ergänzen ist. Im einzelnen wird sich die Zugehörigkeit der Fragmente von K genauer erst bestimmen lassen, wenn der eigentliche Stoff des Hetärendramas nachgewiesen ist; einigen aber glaube ich doch schon jetzt ihren Platz anweisen zu können.

Es scheiden zunächst aus die zu einem Blatte gehörigen Fragmente K I und 2. Für den Nachweis, daß diese aus einem allegorischen Drama stammen, verweise ich auf meine frühere Abhandlung.

Zu dem Śāriputraprakaraṇa stelle ich außer den durch C gesicherten Stücken, die in K I und K IV vereinigt sind, noch die Fragmente 3, 14, 15, 32, 54, 55, 56, 65.

Das Fragment K 3 kann dem Hetärendrama nicht angehört haben, da es, wie a. a. O. S. 24 gezeigt, den Anfang eines Stückes enthält. Wollen wir nicht noch ein viertes Drama annehmen, wozu nicht der geringste Grund vorliegt, so kann dies nur der Anfang des allegorischen Dramas oder des Śāriputraprakaraṇa sein. Äußerlich stimmt das Blatt aber mehr mit den Fragmenten des letzteren überein. Und dazu kommt ein zweites. In Z. 3 der Vorderseite finden sich die Wortreste [*p*].[*k*].[*ra*]*ne*, die ich jetzt zu *prakaraṇe* ergänze. In der Prastāvanā des Śāriputra-Spieles, das ausdrücklich ein Prakaraṇa genannt wird, dürfen wir dieses Wort erwarten, während das allegorische Drama kaum diese Bezeichnung gehabt haben

¹⁾ Mit dem śreṣṭhiputra in Z. 2 ist nicht viel anzufangen, noch weniger natürlich mit dem *upā(sa)* in Z. 5, dessen Ergänzung zu *upāsaka* nicht sicher ist.

kann. Mir erscheint es daher nahezu sicher, daß uns in K 3 der Anfang des Śāriputraprakaraṇa vorliegt.

Die Fragmente K 14, 15 und 32 werden, wie ich nachträglich erkannt habe, durch die äußere Beschaffenheit, vor allem durch die Ähnlichkeit in der Aderung und dem Verlauf der Blattrippen, wie durch den Inhalt als Teile eines Blattes erwiesen¹⁾. Zwischen 14 und 15 fehlen drei Akṣaras, zwischen 15 und 32 ein bis zwei. An 14 und 15 hat sich außerdem noch je ein kleines Stück ansetzen lassen. Auf der von mir früher als b bezeichneten Seite von 14 vermag ich jetzt am linken Rande auch Spuren der Blattzahl zu erkennen. Diese Seite würde also die Vorderseite sein. Der Text lautet:

Vorderseite.

- ¹ m[ā]nena sarvatragate²⁾) kha-[l]u³⁾ [j]ñā.[n].[k].[t]ū⁴⁾ . . . [ñ] = k.[t]t.[v]y.⁵⁾ . . .
² rsi[taryam⁶⁾ aparfi[m[i]tāritham = avaplu[kāmena⁷⁾] satsannikarṣe khalu
 pp[r]ayatitaryam mayā hi⁸⁾ [m].[g].[t].[dh].[m]m. [s].
 [dh]y.m.n.th. m..gg. . . . mṛtam⁹⁾ = upalabdham = bh[i]kṣum = āsā-
 [ddyā] . .
³ . . [jādar]e[na]¹⁰⁾ s.itamatibhir = alab[bh].am¹¹⁾ yat = ..raiś = āsuraiś = ¹²⁾

¹⁾ Dies Blatt ist für die Handschriftenkunde nicht ohne Interesse. Die Mālinistrophe in Z. 2 der Vorderseite läßt erkennen, daß am rechten Ende 13 Akṣaras fehlen, die 7,5—8 cm erfordern. Der erhaltene Teil des Blattes mißt 36 cm. Das ganze Blatt würde also höchstens 44 cm lang gewesen sein. Das dem Hetärendrama angehörige Fragment 27 und das Fragment 65, dessen Zugehörigkeit nicht zu bestimmen ist, führen aber auf eine Blattlänge von 54—55 cm (a. a. O. S. 2). Es ist daraus meines Erachtens nicht zu folgern, daß das Śāriputraprakaraṇa ursprünglich eine besondere Handschrift bildete, die erst später mit der Handschrift des Hetärendramas zusammengelegt wurde, denn in K IV beginnt, wie wir sahen, das Hetärendrama auf demselben Blatte, auf dem das Śāriputraprakaraṇa endet. Es zeigt nur, daß man sich in der Kuṣanazeit noch nicht wie in späterer Zeit die Mühe gab, die Palmlätter genau gleichmäßig zu schneiden. Auch die Höhe der Blätter differiert ja nicht unerheblich, wie ich a. a. O. gezeigt habe. Das Blatt, dem Fragment 7 angehörte, ist wahrscheinlich noch kürzer gewesen als unser Blatt. Der erhaltene Teil ist 10 cm lang. In der zweiten Zeile der Vorderseite beginnt eine Śāradulavikrīditastrophe, die in der dritten Zeile endet. Es fehlen 53 Akṣaras, die gegen 30 cm erfordern. Die Länge des Blattes betrug danach nur 40 cm.

²⁾ Das zweite va ist später nachgezogen; tra ist später eingefügt.

³⁾ Das kha ist später nachgezogen. ⁴⁾ Ergänze jñānaketū^o (?).

⁵⁾ Ergänze kartavyam. ⁶⁾ Das Wort ist später nachgezogen.

⁷⁾ mavaptu ist später nachgezogen. Lies avāptu^o.

⁸⁾ mayā hi ist später nachgezogen.

⁹⁾ Ergänze °gatadharmme sūdhyamāne = tha mārgge tad = amṛtam.

¹⁰⁾ Das jā ist nicht sicher; ich halte es aber für wahrscheinlicher als nā, wie ich früher las.

¹¹⁾ Der Anusvāra ist später nachgezogen. Ergänze sthitamatibhir = alabbhyam.

¹²⁾ su ist später nachgezogen. Ergänze yat = suraiś = c = āsuraiś.

ca—vi jjhāya e[t]. jitassa¹⁾ vacanam suniya apuru . . mukhavaṇṇena añ[ñ]am viya²⁾ . .

Rückseite.

Wir haben hier einen Dialog zwischen dem Vidūṣaka und einer Sanskrit sprechenden Person, die ich früher nicht habe bestimmen können. Jetzt sehe ich, daß es Śāriputra ist. Die Personenangabe in Zeile 3 der Rückseite ist allerdings verstümmelt, aber die Buchstabenreste lassen doch deutlich erkennen, daß Śāri dastand. Auch der Inhalt der Szene läßt sich jetzt angeben. Śāriputra sagt: 'Wer , der muß überall das Banner

¹⁾) Ergänze *vidū* — *bho upajjhāya etassa pavaṇajitassa.*

²⁾ *vacanam* — *viya* ist später nachgezogen. Ergänze *apuruvamukha*^o.

³⁾ Lies *brahmacaryya*^o. Der ā-Strich ist deutlich.

⁴⁾ Ergänze *gatayauvana*° (?). ⁵⁾ *tamprayā* ist später nachgezogen.

⁶⁾ nma · ist später nachgezogen.

⁷⁾ *agnir* — *usne* ist später nachgezogen; *āpadi* ist nicht sicher.

⁸⁾ m. — ppr. ist größtenteils später nachgezogen. Ergänze *mārggah* und *māhātamāsā ppraviste*.

⁹⁾. *u* und das *o* von *so* sind später nachgezogen.

¹⁰⁾ *ssa bambhana* ist später nachgezogen.

¹¹⁾ *ha* ist später nachgezogen.

¹²⁾ Ergänze *bhāti* — *Sāri*. Die Ergänzung zu *bhoti* ist nicht möglich.

¹³⁾ Ergänze *varṇāvaren* = *ausadham* = *upadisṭam*.

¹⁴⁾ *turebhyo* und *ro* ist später nachgezogen. Ergänze *oppṛasamanāya*.

¹⁵⁾ Der *i*-Strich von *ki* und *rwna* sind später nachgezogen.

¹⁶⁾ Das *r* und der *ä*-Strich ist später nachgezogen.

¹⁷⁾ Der *i*-Strich ist später nachgezogen.

¹⁸⁾ *älo*, der *i*-Strich von *ni* und *rinne* sind später nachgezogen.

19) Lies ${}^{\circ}gat\bar{a}y = o^{\circ}$.

²⁰⁾ Auch die Lesung *dā* ist möglich; der Sinn spricht aber für *da*. Ergänze prahlādam = āvahati.

²¹⁾ Ergänze *o mahendrād.*

des Wissens (?!) wer unermeßlichen Gewinn zu erwerben trachtet, der muß sich Mühe geben bei den Guten. Denn ich' — und nun geht die Rede in Verse über²⁾ —, 'ich habe, während ich den Dharma der unbte, am Wege einen Mönch getroffen, von dem ich die Unsterblichkeit erlangte, die trotz ihres festen Willens nicht Götter noch Teufel zu erlangen vermögen':

Der Vidūṣaka erwidert: 'O Meister, seit du die Rede jenes Mönches vernommen hast, (zeigst du) eine Gesichtsfarbe wie nie zuvor (und) gleichsam anderes . . .'. Es folgt eine Lücke. Hier muß der Vidūṣaka dem Śāriputra vorgehalten haben, daß es ihm als Brahmanen nicht zieme, die Lehre eines Mannes aus der zweiten Kaste anzunehmen. Śāriputra weist ihn zurück; man müsse das Heil ergreifen, von wessen Hand es auch geboten würde. Er spricht zunächst in Versen³⁾:

m iyan me
nāśanamall |
agnīr hi me śaranam āpadi sindhur uṣṇe
m(ārg)g(a)h śiroddhvani m(a)h(ā)t(a)m(a)s(ā) ppr(aviste)

.... denn das Feuer bietet mir Schutz, wenn es kalt ist⁴), der Strom in der heißen Jahreszeit und der Weg des Heils, wenn die Reise ins Dunkle geht.' Und als der Vidūṣaka noch einmal bemerkt: '(Diese) Lehre scheint (mir) für solche Brahmanen, wie wir es sind⁵), nicht⁶) gerade günstig zu sein', da bricht Sāriputra leidenschaftlich los: 'Wie, bringt etwa eine Arznei den Kranken keine Heilung, wenn sie von einem Manne aus niedrigerer Kaste verordnet ist? brennt etwa nicht, oder bringt etwa das Wasser dem von Hitze Gequälten keine Erquickung, wenn ein Mann von geringer Kaste es ihm angezeigt hat?'

Ich habe früher (a. a. O. S. 21) den Vers über die Erlangung der Unsterblichkeit auf das Erlebnis des Buddha bezogen. Das erweist sich jetzt, wo der Zusammenhang des Textes klar ist, als falsch. Śāriputra spricht von seiner Begegnung mit Aśvajit, durch den er die erste Kunde von der Lehre des Buddha erhielt. Die darauf folgende Bemerkung des Vidūṣaka stimmt genau zu der Tradition. Im Mahāvagga (I, 23, 6) wird geschildert,

¹⁾ Der Satz von *omānena — karttavyam* stimmte im Bau offenbar genau mit dem folgenden Satze *aparimitā^o — pprayatitavyam* überein.

²⁾ Mālinī-Strophe. ³⁾ Vasantatilakā-Strophe.

⁴⁾ Das muß meines Erachtens der Sinn sein. Die Lesung *āpadi* ist unsicher.

²⁾ Das scheint der Sinn von *edisa* zu sein. Der Vidūṣaka stellt sich in seinem Selbstgefühl als Brahmane auf eine Stufe mit Sāriputra.

⁶⁾ Die Ergänzung der Negation wird durch den Sinn gefordert.

wie Maudgalyāyana den Śāriputra erblickt, als er von der Unterredung mit Aśvajit zurückkommt: ‘Deine Miene, Freund’, sagt er zu ihm, ‘ist hell, deine Farbe klar und rein, hast du etwa die Unsterblichkeit gefunden? (*vippasannāni kho te āvuso indriyāni | parisuddho chavivāṇṇo pariyyodāto | kacci nu tvam āvuso amatam adhigato*). In seinem Buddha-carita gibt Aśvaghosa den alten Bericht getreu wieder. Hier (17, 16) sagt Maudgalyāyana zu Śāriputra: ‘O Bhikṣu, durch welche Wahrheit gleichsam ein anderer geworden, nahst du ruhig und froh? Hast du etwa heute die Unsterblichkeit (*amṛta*) gefunden? Dieses heitere (*prasanna*) Antlitz ist nicht ohne Ursache¹.’ Die zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit der Stelle im Drama fällt hier sofort ins Auge.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, daß jene Szene aus dem Śāriputraprakaraṇa stammt. Offenbar schloß sich die Unterredung mit dem Vidūṣaka unmittelbar an die Begegnung mit Aśvajit an. Dann begab sich Śāriputra zu Maudgalyāyana, teilte ihm seine Erlebnisse mit, und beide suchten nun den Buddha auf, worauf die Aufnahme in den Orden erfolgte, wie sie uns in der Schlußszene vorliegt.

Das Blatt ist aber nicht nur für die Rekonstruktion des Stückes wertvoll. Fast noch wichtiger ist, daß es beweist, daß der Vidūṣaka in dem Śāriputraprakaraṇa auftrat, und uns überdies zeigt, welche Rolle er hier spielte: er ist der Begleiter des Śāriputra genau so wie er im Nāṭaka den König oder in der Mṛcchakatikā den Cārudatta begleitet. An und für sich ist natürlich die Idee, einem nur der Hoffnung auf Erlösung lebenden Bettelmönch — denn das war Śāriputra schon, ehe er in den buddhistischen Orden trat — die lustige Person zum Gefährten zu geben, absurd. Wenn es doch geschieht, so beweist das, daß die Verbindung des Vidūṣaka mit dem Helden, er mag sein wer er will, zu Aśvaghoṣas Zeit schon ein so festes Gesetz der Bühne war, daß der Dichter sich ihm nicht entziehen konnte. Für den guten Geschmack Aśvaghoṣas spricht es aber, daß er wenigstens in der feierlichen Schlußszene, wo der Stifter der Religion selbst auftritt, die lustige Person ferngehalten hat²).

Zum Sāriputraprakarana lassen sich weiter mit ziemlicher Sicherheit die Fragmente K 54—56 stellen. Fragment 56 ist durch zwei Stücke vergrößert worden, so daß der Text jetzt lautet:

¹⁾ *dge . sloñ . de . ñid . gañ . gis . gžan . bžin . gyur . pa . ste .*

brtan . yin . yan . dag . dgah . žin . ñe . bar . son .

khyed . kyis . hchi . med . ci . žig . de . rin . thob . pa . ste .

bzin . ni . rab . tu . dan . hdi . gtan . ts Higgins . med . ma . yin .

Die zweite Zeile hat zwei Silben zu wenig. Vgl. Fo-sho-hing-tsan-king 1401f

²⁾ In der ganzen Schlußszene kommt bekanntlich kein Prakrit vor. Daß der Vidūsaka hier fehlt, ist daher sicher.

³⁾ Ergänze *Kaundi*.

⁴⁾ Wahrscheinlich ist *etau khalu* zu ergänzen.

In 54 b¹ lese ich jetzt:

skarot[i] vi[du] . . jñ[ā]nasya jāna[n]. . .

vidu ist zu *viduṣo* oder einem anderen Kasus des Wortes zu ergänzen, und die Zeile enthält ebenso wie 56 b 3 Reste einer Śārdūlavikrīdita-Strophe, die a. a. O. S. 29 nachzutragen sind.

Die äußere Beschaffenheit macht es wahrscheinlich, daß die drei Fragmente demselben Blatte angehören, wenn sich auch die Lage der einzelnen Stücke zueinander nicht bestimmen läßt. Die Gründe, die mich veranlassen, es dem Śāriputraprakaraṇa zuzuweisen, sind die folgenden. Śāriputra und Maudgalyāyana werden in 54 erwähnt¹⁰). Zweimal, in 55 und 56, wird in den Personenangaben Kaundinya genannt. Es ist ferner der Buddha anwesend, denn in 55 redet Kaundinya eine Person mit *bhagavan* an, dem speziellen Titel des Buddha. Das Wort kommt außerdem noch einmal im Text von 54 vor. Es handelt sich hier also um eine Szene, in der der Buddha, Śāriputra, Maudgalyāyana und Kaundinya auftreten. Das erinnert sofort an die Schlußszene, in der, wie wir oben sahen, der Buddha zusammen mit Śāriputra, Maudgalyāyana und einem dritten dort nicht genannten Schüler erscheint. Vom historischen Standpunkte läßt sich gegen die Annahme, daß Kaundinya der Aufnahme des 'edlen Paars' beiwohnte, nichts einwenden, denn Kaundinya war bekanntlich schon ge- raume Zeit vorher der Jünger des Buddha geworden. In der Schlußszene muß aber noch eine fünfte Person aufgetreten sein, die den Śloka *tribhīḥ sisyaiḥ parivṛtaḥ* usw. sprach, da dieser weder dem Buddha noch einem der drei Jünger selbst in den Mund gelegt sein kann. Auch diese Person ist in den Fragmenten erwähnt. In 54 b₂ steht . . tau ŚāriputraMaudgalyāyanau śramanen., in 54 a₂ *tataḥ pravisanti śramaṇa . . i . .*, wo ich das letzte Wort jetzt zu *śramaṇaŚāriputraMaudgalyāyanāḥ* ergänzen möchte. Jedenfalls trat also ein Śramaṇa auf, der das Freundespaar geleitete. Ihm dürfen wir auch unbedenklich jene Strophe zuweisen, da er als buddhistischer

¹⁾ *caratām* ist von dem Späteren unter der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört, ist nicht ersichtlich.

²⁾ Ergänze *āgacchata* (?).

³⁾ Ergänze *paśyāmi*.

⁴⁾ Ergänze *kamalasadrśa*^o. ⁵⁾ Das *au* und das *e* sind später nachgezogen.

⁶⁾ Die Reste weisen eher auf *da* als auf *ma*.

⁷⁾ *vanasya* ist von dem Späteren über der Zeile nachgetragen. Wohin es gehört,

nicht ersichtlich.

⁸⁾ Das *so* ist unsicher. ⁹⁾ Lies *bhāsvara*

Mönch sich des Sanskrits bedienen mußte. Nehmen wir alles zusammen, so werden wir kaum fehlgehen, wenn wir das Blatt, aus dem die Fragmente 54—56 stammen, dicht vor das Blatt K I setzen. Es enthielt die der Aufnahmeszene vorausgehende Szene. Der Buddha steht im Gespräch mit Kaṇḍinya da. Da erscheint Śāriputra und Maudgalyāyana, geführt von einem Mönch. Kaṇḍinya erblickt sie zuerst und macht den Buddha auf sie aufmerksam (56a 2: *(āgaccha)ta iti paśyāmi*).

Zum Śāriputraprakaraṇa gehört endlich auch das Fragment K 65. In b₂ habe ich hinter der Śārdūlavikṛīdita-Strophe ein *śa* gelesen. Es ist aber auch der Rest eines ā-Striches sichtbar und der untere Teil eines darauf folgenden *ra*. Dahinter ist eine kleine Lücke. Die Ergänzung zu der Personenangabe Śāri — ist daher sicher. Das Fragment enthält also das Gespräch des Śāriputra mit einer Sanskrit redenden Person, und dieses Gespräch betrifft den Buddha und die buddhistische Lehre. Es ist von der Wiederkehr des unreinen Aufenthaltes im Mutterleibe die Rede, von dem Kreislauf, den der Buddha beseitigt hat, von dem herrlichen Manne, der eine Stätte der Ruhe ist. Den deutlichsten Fingerzeig geben die Worte *abhiniveśayitā¹⁾ śreyasi gr̥hito bhavān* ‘du bist gefunden als ein Einführer in das Heil’. Das können nur die Worte sein, die Śāriputra an Aśvajit richtete, als er ihm den Heilsweg wies. Das Blatt enthielt also die Szene, in der Śāriputra und Aśvajit sich begegnen.

Es mag noch ein oder das andere Bruchstück hierher gehören, so von größeren K 7, 20, 21, von kleineren 58, das die Personenangabe Śāri enthält, und 90, wo Maudgalyāyana auftritt und wahrscheinlich auch der Vidūṣaka, der eine Person mit *upajjhāya* anredet, aber ein sicherer Nachweis läßt sich nicht führen, und für die Rekonstruktion des Dramas haben daher jene Fragmente keinen Wert. Soweit wir das Śāriputraprakaraṇa verfolgen können, schließt es sich, von Kleinigkeiten abgesehen, durchaus an die Tradition an. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß alles, was uns erhalten ist, dem letzten oder den beiden letzten Akten angehört; von dem, was den Inhalt der ersten 7 oder 8 Akte ausmachte, wissen wir nichts.

Die Tatsachen, die den Fragmenten des allegorischen und des Hetären-dramas zu entnehmen sind, habe ich in meiner früheren Abhandlung S. 16ff. zusammengestellt. Daß diese beiden Stücke von Aśvaghoṣa verfaßt sind, läßt sich nicht beweisen; die Vermutung, daß die Handschrift die gesammelten dramatischen Werke Aśvaghosas enthielt, liegt aber doch so nahe, daß ich es wage, sie auszusprechen.

Als Anhang mögen hier noch einige Nachträge zu meiner Ausgabe des Textes der Dramen Platz finden. Den fortgesetzten Bemühungen meiner

¹⁾ Im Text steht davor */ajśv*, was mir unklar ist. Die Verbesserung zu *āśv* ist natürlich unsicher.

Frau ist es gelungen, noch nach der Drucklegung kleinere Stücke mit den veröffentlichten Fragmenten zusammenzusetzen, wodurch teils der Text bereichert, teils die Lesung gesichert oder auch berichtigt wird, wie ihr auch die schon erwähnte Ergänzung der Fragmente 14, 15 und 56 verdankt wird. Ich gebe im folgenden einzelne Zeilen oder, wo es nötig ist, die ganzen Fragmente in der Form, wie sie jetzt vorliegen.

- Nr. 6. Vorderseite. 1 [ā] .v. . .
 2 100 vitto na . .
 3 30 vyādhimara . .
- Rückseite. 1
 2 niloppal.¹⁾ . .
 3 tavyam²⁾ aho . .
 4 n..t.h [y]. . .

Unter der 30 ist der winzige Rest eines Einers sichtbar. Die Prakritform *niloppal(a)* ist unter den Anonymen a. a. O. S. 52 nachzutragen.

- Nr. 7. Vorderseite. 3 . . . [dhā]c = ca na bbhraśyati — vidū — yadi evam la . .

- Rückseite. 1 . . . [dh]. br̥hadrathe[n] = ātirathena nirmitam svalanikṛta . .

Ursprünglich hatte der Schreiber °rūthena ni° geschrieben, wie ich auch gelesen hatte. Er hat aber, wie es scheint, selbst das ū-Zeichen gelöscht. °dhāc ca na bbhraśyati ist der Schluß der in Z. 2 beginnenden Śārdūlavi-krīdita-Strophe, die Zeile der Rückseite der Rest einer Vamśastha-Strophe.

- Nr. 12. a 3 . . atha bhavati vane = pi b.ān.apañ.en.iyā.[v].³⁾ . .
 b 1 . . viya — nāya — dhik abh.ksuk[i]yam = a.u.ṭh[i]⁴⁾ . .

- Nr. 13. Das Fragment 103 gehört unmittelbar links vor 13.

- a 3 . . [kā] — bhaṭṭā iya.⁵⁾ mhi — Dhānam — gat = āsi Soma-dattassa śvaśurakulam — ceti — bha⁶⁾ . .
 4 . . [p]a[k]Jo b.h.[k]i . . [l]olo⁷⁾ vā tti — Dhānam — susnidhā samprati pa[k]tih atha snānoda[k] . .
 b 1 . . y.m = a[n]u[s]ṭh.[y].[t] . . [t].⁸⁾ — brāhma — bhos = ta-thā — niṣkrāntah — nāya — vayasya gaccha t[v].⁹⁾ . .
 2 . . tatr = aiva gac[ch]āmi — Dhānam — ārtthasiddhaye — vidū — bho Dhānañjaya siggam mitthāmittham . .

¹⁾ Das Wort ist später nachgezogen.

²⁾ Das ta ist später hinzugefügt.

³⁾ Ergänze bbhrāntapañcendriyāśvo.

⁴⁾ Ich ergänze jetzt abhikṣukiyam = anuṣṭhitam.

⁵⁾ Ergänze iyam. ⁶⁾ Ergänze bhaṭṭā; der Buchstabenrest stimmt dazu.

⁷⁾ Über pako und kī. . lo sind von dem Späteren zwei Wörter geschrieben, die wahrscheinlich Glossen zu den darunterstehenden Wörtern sind. Das erste endete auf lako, das zweite wohl auf ko. Ist bahukilālolo zu ergänzen und dies Schreibfehler für bahukilālo?

⁸⁾ Ich ergänze jetzt anuṣṭhiyatān = tāta.

⁹⁾ Ergänze tram.

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit dieser beiden Fragmente ist sehr wertvoll, da dadurch die von mir vorgeschlagene Ergänzung von *iy.* zu *iyam* bestätigt und die Erklärung des *bhaṭṭā* als Vokativ gesichert wird. Diese beiden Formen gehören aber zu den Hauptzeugen für den Saurasenī-Charakter des hier vorliegenden Prakrits (a. a. O. S. 48). Ich habe die Worte *bhaṭṭā iy.* früher mit Vorbehalt der Hetäre zugewiesen. Der Zusammenhang zeigt jetzt, daß sie der Dienerin zukommen, und daß der Buchstabenrest am Anfang der Zeile a₃ von einem *kā* stammt, das zu *cetikā* zu ergänzen ist. Damit ist die Frage, ob die Dienerin Alt-Saurasenī spricht, entschieden (a. a. O. S. 52).

- Nr. 16. a₁ . . . t. [k]. [t]. kh.[s]s.ti — nirvvarṇṇa[y].¹⁾ . .
 2 . . . grāmam = prasthitā — nāya — esa panthā gamyatām — . .
 b₃ . . . ḍṛṣṭvā ca pṛitir = āgatā duhkhe khalv = āntare vartte ro[s] . .
 4 . . . i ā i nam²⁾) — ayan = kila . .

- Nr. 29. a₁ . . . ryyākula ajīvika³⁾ . .
 b₄ . . . [ga]cchati — gaṇi — kahi⁴⁾ . .

Der Ājīvika-Mönch wird in demselben Fragment in b₁ erwähnt. Die Prakritform *kahi(m)* ist a. a. O. S. 43 nachzutragen.

- Nr. 46. Dieses Fragment wird durch ein kleines Stück mit Nr. 97 verbunden.

- a₁ . . . [n]īthā — upā — evam tāva brāhma[n]. . .
 2 . . . d = .paiti⁵⁾ bhāga[ma]hato ya.n. . .
 3 to ayan = tassa pa . .
 b₁ vopāśamarasasya⁶⁾ . .
 2 t. tikayya[k]i[yā] . .
 3 . . . ti may = ābhīhitam mada i[v]. . .

Die Zeile a₂ ist der Rest einer Śārdūlavikṛidita-Strophe. Die Prakritwörter von a₃ und b₂ sind unter den Anonymen a. a. O. S. 53 nachzutragen. Übrigens gehört das Fragment wahrscheinlich demselben Blatte an wie Nr. 47, und die Worte in 46 a₂ und 47 a₂ sind Teile derselben Strophe.

- Nr. 53. a₁ . . . [kan]thabaddhe⁷⁾ kanthavittit. . . n. śa.vutt[e] —
 2 . . . [da]ttēna⁸⁾ śaha śamāgaccha[tu] hi
 b⁹⁾ . . . ntantēna ca tan = na c = ārcchati tatas = tad = dhetu

¹⁾ Ergänze nirvvarṇṇayati. ²⁾ Ergänze — Dhānam.

³⁾ Die Zeile ist später nachgezogen. Ergänze paryyākula Ājīvikah.

⁴⁾ hi ist später nachgezogen. Ergänze kahim.

⁵⁾ Ergänze upaiti. ⁶⁾ Unter sa ist ya getilgt. ⁷⁾ kan ist nicht sicher.

⁸⁾ Ergänze Śomadattēna (?).

⁹⁾ Die ganze Seite ist später nachgezogen; von der ursprünglichen Schrift sind nur noch Spuren sichtbar.

१ . . *parivārā hasanti dhīrodatta*¹⁾
 २ . . *arasthitā ca Magadha . . /tʃi*²⁾ . . i . .

Die Worte der Seite a sind Alt-Mägadhi. Es ist also auch die erste Zeile nicht unter die Anonymen, sondern in die Liste a. a. O. S. 35 zu stellen. Die Ergänzung und Erklärung der ersten Zeile ist bei dem Fehlen des Zusammenhangs schwierig. Sollte etwa *kanyhavītīhitālāne samputte = kanyhavītīlānū samṛytāḥ* zu lesen sein?*

Epigraphische Beiträge.

I. Die Inschriften von Bhāṭṭiprōlu.

Im Jahre 1892 fand Alexander Rea bei der Ausgrabung des Stūpa von Bhāṭṭiprōlu drei Reliquienbehälter mit Inschriften, die für die Geschichte der indischen Schrift und Sprache von hervorragender Bedeutung sind. Einen musterhaften Fundbericht gab Rea selbst, Arch. Surv. Ind., N. Imp. Ser., vol. XV (South Indian Buddhist Antiquities), S. 7ff.; die Inschriften veröffentlichte Bühler, Ep. Ind., vol. II, S. 323ff., nachdem er schon in einem kurzen Aufsatze in der Academy, vol. XLI, S. 521f.³⁾ und WZKM., Bd. VI, S. 148ff., auf ihre Wichtigkeit hingewiesen hatte. Später haben sich nur Pischel (NGGW., phil.-hist. Kl. 1895, S. 215) und Fleet (JRAS. 1908, S. 99ff.) mit einigen von ihnen beschäftigt, ohne, wie ich glaube, zu abschließenden Resultaten zu gelangen. Auch ich erhebe keineswegs den Anspruch, alle Rätsel, die uns die Inschriften bieten, gelöst zu haben; immerhin glaube ich ihre Lesung und Deutung so weit fördern zu können, daß meine Neuausgabe auf Grund der Phototypien in der Ep. Ind. gerechtfertigt erscheint.

Das Alphabet, in dem die Inschriften auf den Steinkisten geschrieben sind, ist bekanntlich eine Varietät der Brāhmī, in der Bühler die Drāvidī wiedererkannt hat. Dieses Alphabet enthält zwei Zeichen für Zischlaute. Das erste hat die Form eines Brāhma *ka* mit einem nach links gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale; das zweite besteht aus einer Vertikale mit nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende und einem links angesetzten, schräg nach unten verlaufenden Strich. Ich werde im folgenden die erste Form als Kreuzhakenform, die zweite als Hakenstrichform bezeichnen. Nach Bühler hat die Kreuzhakenform den Lautwert *sa*, die Hakenstrichform den Lautwert *sa*. Danach würde das *sa* in folgenden Wörtern erscheinen:

¹⁾ Diese Worte sind von dem Späteren nachgetragen; wo sie einzuschieben sind, ist nicht ersichtlich. Lies *dhīrodatta* (?).

²⁾ Ergänze *Magadhvati*.

³⁾ Wieder abgedruckt JRAS. 1892, 602ff.

- ¹ *sivakāca^o*¹⁾ = Sk. *śivakāca^o* (?)
Buddhasarirānam = Sk. *Buddhaśarīrāṇām*
³ *Visako* = Sk. *Viśvakaḥ*
Thorasisi = Sk. *Sthaulaśīrṣih*
Samano = Sk. *Śramaṇah*
Satugho = Sk. *Śatrughnah*
Suto = Sk. *Śrutah*
Samaṇadāśo = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
Gosālo²⁾ = Sk. *Gośālah*
⁴ *Samaṇadāśa^o* = Sk. *Śramaṇadāśa^o*
sarirāni = Sk. *śarīrāṇi*
⁵ *goṭhisamano* = Sk. *goṣṭhīśramaṇah*
⁷ *samano* = Sk. *śramaṇah*
⁸ *Keso* = Sk. *Keśah*
Seṭo = Sk. *Śvaitrah* (oder *Śreṣṭhah*?)
Sonutaro = Sk. *Śravanottarah³⁾*
Samano = Sk. *Śramaṇah*
Samaṇadāśo = Sk. *Śramaṇadāsaḥ*
Sāmako = Sk. *Śyāmakaḥ*
- ¹ *majusam* = Sk. *majjūṣām*⁴⁾ (oder *mañjūṣām*)
majusa = Sk. *majjūṣā*
³ *Thorasisi* = Sk. *Sthaulaśīrṣih*
Thoratiso = Sk. *Sthaulatiṣyah*
Tiso = Sk. *Tiṣyah*
⁶ *majusā⁵⁾* = Sk. *majjūṣā*
pāṣāṇaṣamugo = Sk. *pāṣāṇasamudgah*
⁸ *Tiso* = Sk. *Tiṣyah*
⁹ *majūsa* = Sk. *majjūṣā*

Das *sa* würde sich anderseits in folgenden Wörtern finden:

- ¹ *Kurasa* (zweimal) = Sk. *Kurasya*
phāṭigaṣamugam⁶⁾ = Sk. *sphāṭikasamudgam*
Banavaputaṣa = Sk. *Banavaputraṣya*
ṣapitukasa = Sk. *ṣapitṛkasya*
³ *Koṣako* = Sk. *Kavaṣakah* (?)⁷⁾

¹⁾ Bühler *Siva[ṣa] ca.* Die vorgesetzten Zahlen beziehen sich auf Bühlers Anordnung der Inschriften.

²⁾ Bühler *Gosālakānam*. ³⁾ Bühler fälschlich *Suvarṇottarah*.

⁴⁾ Die Form *majjūṣā* ist bei Lexikographen überliefert.

⁵⁾ Bühler *maj[ū]ṣ[ām]*. ⁶⁾ Bühler *phāṭiga^o*.

⁷⁾ Die Etymologie dieses Namens ist ganz unsicher. *Kavasa* ist der Name eines Ṛṣi, *Koṣa* der Name eines Priestergeschlechtes. *Koṣako* könnte aber auch auf *Kroṣakah* (von *kruṣ*), *Koṣakah* (zu *koṣa*) oder *Kavasakah* (zu *kavasa* Panzer; Pflanzename) zurückgehen, wenn auch keins dieser Wörter als Personennname belegt ist. Bühler führt *Koṣako* zweifelnd auf *Kauśikah* zurück.

- *Samanadāṣo* = Sk. *Śramanadāśah*
- *Uposathaputo* = Sk. *Uparasatha putrah*
- *Samanadāṣa^o* = Sk. *Śramanadāśa^o*
- *Budhasa* = Sk. *Buddhasya*
- *śū¹⁾* = Sk. *sā*
- *śā . . . sa puto²⁾* = Sk. - - - *putrah*
- *Siḥagoḍhiyā (?)* = Sk. *Siṁhagoḍhyāḥ (?)*
- *tesam* = Sk. *tesām*
- *phāṭīgasamugo³⁾* = Sk. *sphāṭikasamudgah*
- *pāṣāṇasamugo* = Sk. *pāṣāṇasamudgah*
- *Sabbiko* = Sk. *Sabbikah*
- *Samanadāṣo* = Sk. *Śramanadāśah*
- *śamugo* = Sk. *samudgah*
- *śamayena⁴⁾* = Sk. *śamayena*
- *amṣī⁵⁾* = Sk. *āśit*

Wenn wir von der Form *tesam* und dem Namen *Kosako* absehen, würden sich also für den Dialekt, in dem diese Inschriften abgefaßt sind, folgende Lautregeln ergeben: 1. Sk. *ś* wird zu *s*; 2. Sk. *ś* wird zu *s*; 3. Sk. *s* wird zu *ś*. Gegen die erste Regel wäre nichts einzuwenden, da sich Sk. *ś* an und für sich ebensogut zum zerebralen wie zum dentalen Zischlaut entwickeln könnte. Allein daß in einem Dialekt *ś* zu *s* und *s* zu *ś* werden sollte, ist geradezu undenkbar. Die sprachlichen Tatsachen beweisen vielmehr, daß die Lautwerte falsch bestimmt sind. In Wahrheit ist die Kreuzhakenform *sa*, die Hakenstrichform *śa*. Bei der Annahme dieser Werte ergibt sich die einfache Regel, daß *ś* zu *ś* wird. Auch die beiden Ausnahmen bereiten keine Schwierigkeiten. Neben ursprünglichem **tesam* lag natürlich *tāsam*; unter dem Einfluß dieser Form kann **tesam* zu *tesam* umgestaltet worden sein. Noch weniger Gewicht wird man dem Eigennamen *Kosako* beilegen, vorausgesetzt, daß die angenommene Etymologie überhaupt die richtige ist. Es ist im Gegenteil fast mehr als wir erwarten dürfen, daß die übrigen Eigennamen sämtlich zu der Regel stimmen.

Bestätigt wird die Richtigkeit meiner Auffassung durch die Inschrift auf einem Kristallprisma, das sich in einem der Reliquienbehälter befand. Diese Inschrift stammt zweifellos aus derselben Zeit und derselben Gegend wie die übrigen Inschriften; sie ist aber in Brāhmī geschrieben. Sie enthält vier Wörter, die für uns in Betracht kommen: *mātugāmasa* = Sk. *māṭrigrāmasya*, *suvaraṇa^o* = Sk. *suvarṇa^o*, *śamaṇudeśānam* = Sk. *śramaṇoddesā-nām* und *ayasakam* = Sk. **ayaskam* oder **āyasakam*. Ein Beispiel für den zerebralen Zischlaut fehlt. Danach würden also *ś* und *s* in diesem Dialekt in ihrem ursprünglichen Lautstande bewahrt geblieben sein, und man könnte daran denken, auch der Hakenstrichform der Drāvidī den Laut-

¹⁾ Bühler *śa*. ²⁾ Bühler *Śa . i[śa] puto*. ³⁾ Bühler *phāṭiga^o*.

⁴⁾ Bühler *kama yena*. ⁵⁾ Bühler *am[kji]*.

wert *śa* zuzuweisen. Allein dem widerspricht doch die Form des Buchstabens, und eine andere Annahme liegt in der Tat näher. Ich stimme mit Bühler überein, wenn er meint, daß das *śa* der Brāhmī und das *ṣa* der Drāviḍī denselben Laut bezeichneten, und zwar einen Zischlaut ‘which comes near to, but is a little thicker than, the Sanskrit palatal *śa*’. Unter Berücksichtigung der Schreibungen in der Drāviḍī und in der Brāhmī können wir also für diesen Dialekt die Lautregel genauer so formulieren: ursprüngliches *s* bleibt bewahrt; ursprüngliches *ś* und *ṣ* fallen in einen Laut zusammen, der in der Mitte zwischen *ś* und *ṣ* liegt.

Bühler ist zu seinen Wertbestimmungen natürlich durch die Ähnlichkeit des *śa* der Drāviḍī mit dem *sa* der Brāhmī von Girnār und Śiddāpura verleitet worden¹⁾. Allein den sprachlichen Tatsachen gegenüber kann dieser Ähnlichkeit keine Beweiskraft zugesprochen werden. Die Brāhmī der Mauryazeit und die Drāviḍī gehen unzweifelhaft auf eine gemeinsame Grundlage zurück; ebenso unzweifelhaft ist es aber, daß die Drāviḍī eine, wahrscheinlich nach Jahrhunderten zu bemessende, unabhängige Entwicklung gehabt hat. Sie hat für *gha* ein ganz selbständiges Zeichen, das unmittelbar durch Differenzierung des *ga* geschaffen ist, wie *cha* aus *ca*, *dha* aus *da*, *pha* aus *pa*, und das mit dem Brāhma *gha* gar nichts zu tun hat. Ganz selbständig ist ferner das *la*, das offenbar durch Differenzierung aus einem linksläufigen *la* gebildet ist²⁾), während das Brāhma *la* aus *da* entwickelt ist, und zwar mit Rücksicht auf die Entstehung des Lautes³⁾). Auch zwischen den Zeichen für *la* in der Brāhmī und in der Drāviḍī vermag ich keine Ähnlichkeit zu entdecken; ob beide auf denselben Ursprung zurückgehen, wie Bühler meint⁴⁾), ist jedenfalls ungewiß. Das *ma* der Drāviḍī gleicht der auf den Kopf gestellten Form der Brāhmī. Drei Zeichen, *da*, *dha* und *bha*, erscheinen in der Stellung der linksläufigen Schrift. Auch *ca* und *ja* unterscheiden sich beträchtlich von den entsprechenden Brāhmī-Zeichen und sind wahrscheinlich älter⁵⁾). Dazu kommt die Verschiedenheit in der Bezeichnung des *a* und *ā*. Unter diesen Umständen würde sich kaum viel einwenden lassen, wenn einer behaupten wollte, daß die Ähnlichkeit zwischen dem *śa* der Drāviḍī und dem *sa* der Brāhmī von Girnār und Śiddāpura auf Zufall beruhe. Eine andere Erklärung ist aber doch wahr-

¹⁾ Ind. Paläographie, S. 38 sagt Bühler über das Zeichen, das ich *sa* lese: ‘Daß dasselbe ursprünglich den Lautwert *ś* hatte, scheint mir sicher. Denn erstlich drückt es unzweifelhaft einen Zischlaut aus, zweitens ist die Drāviḍī so gut wie die Brāhmī ein ursprünglich für das Sanskrit erfundenes Alphabet, drittens finden sich von den drei Zischlauten des Sanskrit der palatale in 37, XIII—XIV, und der dentale in 40 [lies 39], XIII—XV.’ Von diesen drei Gründen ist nur der erste richtig. Der zweite beruht auf einer unbewiesenen Annahme. Der dritte ist falsch, denn das *śa* kommt nicht in der Drāviḍī, sondern nur in der Brāhmī des Kristallprismas vor.

²⁾ Bühler, Ind. Pal., S. 13. ³⁾ JRAS. 1911, S. 1081 ff.

⁴⁾ A. a. O. S. 324; Ind. Pal., S. 9; Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

⁵⁾ Origin of Brāhma Alphabet², S. 46.

scheinlicher. Es ist zu beachten, daß nach Bühler die Kreuzhakenform die Grundform ist, aus der sich sämtliche Zeichen für *sa* und *ṣa* entwickelt haben¹⁾. Diese auf das semitische Samech zurückgehende Grundform ist aber doch sicherlich zunächst für *sa* verwendet worden. Als sich dann später in der Drāvidī zur Niederschrift eines Dialektes, wie es der von Bhaṭṭiprōlu ist, das Bedürfnis nach einem Zeichen für den *ṣa*-Laut einstellte, entlehnte man der Brāhmī ein Zeichen, ohne sich darum zu kümmern, daß dieses eigentlich einen anderen Lautwert besaß. Eine sichere Entscheidung dieser Frage scheint mir allerdings zur Zeit unmöglich zu sein. Erst wenn weitere Inschriften in Drāvidī gefunden werden sollten, dürfen wir hoffen, über ihr Verhältnis zur Brāhmī genauer unterrichtet zu werden.

Mit der regelmäßigen Verwendung von zwei Zischlauten stehen die Inschriften von Bhaṭṭiprōlu unter den Inschriften in Alt-Prakrit völlig allein. In den zahlreichen Inschriften von Amarāvati und Jaggayyapēṭa, die nur wenige Meilen von Bhaṭṭiprōlu entfernt sind, findet sich nichts Ähnliches. Man könnte versucht sein, diese Verschiedenheit chronologisch zu erklären. Man müßte annehmen, daß *ś* und *ṣ* zunächst zu einem zwischen diesen beiden Lauten liegenden Zischlaut geworden sei, und daß sich dieser später zu *s* weiterentwickelt habe. Die erste Stufe würde durch den Dialekt der Bhaṭṭiprōlu-Inschriften, die zweite durch den der Amarāvati- und Jaggayyapēṭa-Inschriften vertreten sein. Allein dem widerspricht, daß auch in den ältesten Amarāvati-Inschriften, die zeitlich mit den Bhaṭṭiprōlu-Inschriften ungefähr zusammenfallen, nur ein *s* erscheint. So bleibt nur die Annahme lokaler Differenzierung übrig. Nun hat sich, wenn wir von sporadischen Erscheinungen absehen, die alte Verschiedenheit der Zischlaute überhaupt nur im Alt-Prakrit des nordwestlichen Indiens erhalten²⁾. Ich bin daher geneigt, den Dialekt von Bhaṭṭiprōlu diesen Dialekten anzugehören und in den Leuten, die den Stūpa errichteten, Kolonisten aus dem Nordwesten zu sehen.

Wenden wir uns nun zu den Inschriften selbst. Der erste Reliquienbehälter besteht aus einem schwarzen Stein mit einer Höhlung, die oben viereckig und mit einem erhöhten Rande versehen ist, nach unten zu aber kreisförmig wird. Den Deckel bildet ein zweiter, etwas weniger dicker Stein mit einem viereckigen Ausschnitt, der über den erhöhten Rand der Höhlung des unteren Steines übergreift. Um diesen Rand herum laufen Inschriften, die Bühler als I A, I B und II bezeichnet hat. Hier liegt zunächst ein Fehler in der Anordnung vor. Wie schon Fleet gesehen hat, ist Bühlers I B

¹⁾ Ind. Pal., S. 13f.

²⁾ Ob sie auch für den Dialekt von Mathurā anzuerkennen ist, bedarf der genaueren Untersuchung. Die Frage wird durch die Bestrebungen zu sanskritisieren, die in den Inschriften zutage tritt, sehr erschwert. Auch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Bevölkerung von Mathurā in der Kuṣanazeit mit fremden Elementen vermischt war.

die zuerst eingemeißelte Inschrift. Das ergibt sich deutlich daraus, daß die letzten beiden *akṣaras* von Bühlers IA nach oben umbiegen, um das Zusammenstoßen mit dem Anfang von IB zu vermeiden. Wir müssen also Bühlers IB als Nr. 1 bezeichnen. Sie lautet, mit Einsetzung der neuen Lautwerte:

Banavaputasa Kurasa sapitukasa majuṣa.

‘Die Kiste des Kura, des Sohnes des Banava, samt seinen Eltern.’ Bühler übersetzt *sapitukasa* ‘associated with his father’; die folgende Inschrift macht es aber, wie ebenfalls schon Fleet bemerkt hat, notwendig, *pitu* hier als *ekaśeṣa* für *mātāpitu* zu fassen.

Die zweite Inschrift lautet nach Bühler (IA): *Kurapituno ca Kuramā[t]u ca Kurasa ca¹ Siva[ṣa] ca majusam-paṇati phālīgaśamugam ca Budhasarirānam nikhetu* ‘By the father of Kura, the mother of Kura, Kura (himself) and Siva (Śiva), (has been ordered) the preparation of a casket and (has been given) a box of crystal in order to deposit some relics of Budha (Buddha)’. Pischel hat mit Recht an dem Kompositum *majuṣampāṇati*²) und an dem Nominativ *samugam* Anstoß genommen. Das Kompositum könnte nur *majuṣapaṇati* oder *majuṣāpaṇati* lauten, und in den anderen Inschriften erscheint zweimal der Nominativ *samugo*. Er will daher *majuṣam paṇati* als zwei Wörter fassen und hinter *Sivasa ca* einen Punkt setzen: ‘(Ein Geschenk) des Vaters des Kura und der Mutter des Kura und des Kura und Śiva. Sie kaufen einen Korb und eine Kristallbüchse, um Reliquien des Buddha hineinzulegen.’ Diese Deutung bedeutet insofern einen Fortschritt, als so die Formen *majuṣam* und *amugam* eine befriedigende Erklärung finden. Unmöglich ist nur das *Sivasa ca*. Wenn ein Śiva an dem Geschenk beteiligt war, so hätte er doch auch in der ersten Inschrift erwähnt werden müssen. Die spricht aber nur von Kura und seinen Eltern. Bedenklich ist auch das Fehlen des *Anusvāra* in *paṇati*, wenn auch zugegeben werden muß, daß in der Schreibung des *Anusvāra* große Willkür herrscht. Fleet hat Pischels Aufsatz nicht gekannt. Er liest anstatt *ca Sivasa ca majusam paṇati* ‘capiva kācamajusam paṇati’ und übersetzt: ‘Of the father of Kura, and of the mother of Kura, and indeed of Kura himself, (this) quart receptacle (is) the humble offering: and the crystal casket (is the separate humble offering) of him making a deposit of relics of Buddha.’ Was zunächst die Lesung *capiva kāca*^o betrifft, so hat Fleet unzweifelhaft darin recht, daß das vorletzte *akṣara* ein *kā* und nicht *sa* (*ṣa*) ist³). Ich kann aber nicht zugeben, daß das zweite *akṣara* *pi* ist; es ist ein so deutliches *si* wie nur

¹⁾ Dieses und das folgende *ca* sind durch ein Versehen in der Ausgabe in der Ep. Ind. fortgefallen. Auch *panati* und *phālīga*^o sind dort wohl nur Druckfehler.

²⁾ Der *Anusvāra* ist hier ganz deutlich. Ich gebrauche in der Besprechung die Wörter in der neuen Transkription.

³⁾ Schon Bühler sagt von *Siva[ṣa]*: ‘looks like *Sivaka* as the lower curve of the *sha* has not been formed properly.’

möglich. Damit fällt Fleets ganze Erklärung von *capira* als *cāpy era*, die mir auch sprachlich unmöglich zu sein scheint. Ebenso unmöglich ist die Auffassung der Worte *kācamajusam pāyati phāligasamugam ca*, da *majuṣam* und *samugam*, wie schon bemerkt, nicht Nominative sein können. Ob man *nikhetu* als Genitiv des Nomen agentis oder als Infinitiv betrachten soll, wird von der Gesamtauffassung des Satzes abhängen. Fleet hat dann versucht, die Inschrift als metrisch zu erweisen. Um eine Āryā herauszubringen, muß er vier Unregelmäßigkeiten annehmen: 1. auslautendes *o* als Kürze in *Kurapitānu*; 2. auslautendes *am* als Kürze in ^o*samugam* und ^o*sarirānam*; 3. einen dritten *pīda*, der sich nicht in normaler Weise skandieren läßt (*pāyati phāligasamugam ca*). Gewiß lassen sich für alle diese Unregelmäßigkeiten Belege aus literarischen Texten beibringen; ihre Häufung ist aber doch der Hypothese wenig günstig. Dazu kommt, daß ich die Lesung *capira* (für *cāpyera*) nicht anerkennen kann. Entscheidend aber scheint mir der Umstand, daß dieser angebliche Vers auch nicht eine Spur poetischer Diktion zeigt; die Inschrift ist im denkbar trockensten Urkundenstil abgefaßt¹⁾. Ich kann sie daher nur als Prosa behandeln und meine jedenfalls, daß wir uns bei ihrer Erklärung nicht durch vorgefaßte Ansichten über ihren metrischen Charakter beeinflussen lassen dürfen.

Ich gehe von der Tatsache aus, daß *majuṣam* und ^o*samugam* Akkusative sind. Diese müssen von einem Verbum abhängen, das nur *pāyati* sein kann. Es handelt sich darum, das Subjekt des Satzes zu finden. In den Wörtern von *Kurapitānu* bis *nikhetu* ist es nicht enthalten; ich erkenne es aber in den Wörtern *Utarā Pigahaputo kāñītha*. Bühler faßt sie als eine besondere Inschrift (11): 'Utarā (Uttara), the youngest son of Pigaha (Pigraka).' Der Zweck dieser Angabe bleibt so aber völlig unklar. Fleet meint, Uttara sei der Name des Versfertigers der Steinkiste oder der Person, die die Inschrift einmeißelte, allein das hätte doch zum Ausdruck gebracht werden müssen; wenigstens müßten wir den Namen im Instrumental erwarten²⁾. Fleet äußert weiter die Vermutung, *kāñītha* bedeute vielleicht ein Amt oder einen Beruf; ein solches Wort ist aber bisher unbekannt und vorläufig ist jedenfalls die Erklärung als 'der jüngste' (für *kanītha* = *kanītho*) die beste. Wie der Steinmetz dazu kam, diese Worte besonders zu setzen, lehrt ein Blick auf die Phototypie. Er beabsichtigte zunächst, die Inschrift rund um die Öffnung anzubringen, aber schon bei dem Wort *nikhetu* stieß er mit der Inschrift 1 zusammen. Er setzte daher den Rest in den Raum zwischen der Schriftzeile und dem Rande der Öffnung, und zwar in der der bisherigen Schrift entgegengesetzten Richtung. Auch die Inschriften auf der zweiten Kiste laufen kreuz und quer und zum Teil in entgegen-

1) Aus ähnlichen Gründen halte ich die Versuche, die Inschriften auf dem Reliquienbehälter von Piprahwā und auf der Vase von Peshawar als Verse zu erweisen, für verscheilt.

2) Vgl. JRAS. 1909, S. 665.

liche Reliquie. Unter der Kristalldose lagen neun kleine Blumen aus Gold, vierzehn hohle Goldkügelchen, vier kleine Blumen aus Kupfer, neunzehn durchlöcherte Perlen, ein Kügelchen aus Amethyst und endlich 24 Silbermünzen, die in der Form eines Svastika gelegt waren. Um die Steindose herum lagen ein Kupferring, mehrere Stückchen Kupfer, ein Kügelchen, zwei Doppelperlen, zwei Trisulas und vier Blumen aus reinem Golde, ein hohles Kügelchen und ein Doppelkügelchen aus Gold, sieben kleine dreieckige Stückchen Gold, die ursprünglich eine Blume bildeten, und zwei halbkugelförmige Schalen aus einem braunen Metall, die aneinander passen und offenbar eine Dose bildeten. Beide Schalen hatten in der Mitte der Außenseite je einen kleinen goldenen Knopf; nur der eine war aber noch in der Schale befestigt, der andere lag lose daneben. Eine der Schalen wies im Inneren Spuren von einer Art Harz auf. Das interessanteste Stück endlich ist ein länglicher sechseckiger Kristall¹⁾ mit leicht konvexen Seiten, in der Längsrichtung durchbohrt und mit einer Inschrift versehen. Diese Inschrift ist, wie schon erwähnt, in Brāhmī-Schrift. Von der Schrift der Aśoka-Inschriften unterscheidet sie sich nur in drei Zeichen, in dem *ca*, dem *da* und dem *Anusvāra*. Das *ca* mit seiner Verlängerung der Vertikale und das *da* mit der Öffnung nach rechts gleichen den entsprechenden Drāvida-Zeichen; der *Anusvāra* wird nicht durch einen Punkt, sondern durch einen horizontalen Strich ausgedrückt. Das letztere ist vielleicht nur ein Notbehelf, zu dem das eigenartige Material zwang; ein Punkt würde auf dem Kristall kaum sichtbar sein.

Auf der einen Schmalseite des Kristalles ist eine Linie vom Mittelpunkt zu einer Ecke gezogen und Rea meint, daß sie den Anfang der Inschrift bezeichnen solle. Danach würde die Inschrift *śamaṇudēśānam ca* beginnen; allein das ist wegen des *ca* ausgeschlossen. Außerdem läuft auf der anderen Schmalseite eine Linie vom Mittelpunkt auf die Mitte der Längsseite, die das Wort *yatihiyo* trägt. Damit kann dem Sinne nach die Inschrift sehr wohl begonnen haben, und ich habe es daher an den Anfang gestellt, wenn es auch sehr zweifelhaft bleiben muß, ob die Linie die ihr zugeschriebene Bedeutung hat.

Ich lese die Inschrift (Nr. 3; B. X) nach der vorzüglichen Photogravüre in Rea's Werk:

- ¹ *yatihiyo*¹⁾
- ² *Gopiy[ā]*²⁾ *agadānam*³⁾
- ³ *mātugāmasā Namdapurāhi*⁴⁾
- ⁴ *surāṇamāhā*
- ⁵ *śamaṇudēśānam*⁵⁾ *ca*
- ⁶ *Gilānakarasa*⁶⁾ *ayasakam*⁷⁾

¹⁾ Bühler liest *saṭhiya* und bemerkt, die linke Hälfte des *sa* sei abnormal. Nach der Photogravüre kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das erste *akṣara* *ya* ist.

²⁾ Nach den Untersuchungen von Warth ein Beryll; siehe Rea a. a. O. S. 51.

Der Graveur hat erst die linke Hälfte des Buchstabens gezogen, dann die rechte und hat dabei nicht genau die Mittellinie getroffen. Ebenso hat er das *yā* von *Gopiyā* gezogen, während er bei dem *yo* und dem *ya* von *ayasakam* zuerst den Halbkreis gezogen und dann die Vertikale eingefügt hat. Das Vokalzeichen des letzten *aksara* ist nicht ganz sicher; es könnte auch *ye* gelesen werden. ² Bühler liest *gohiyā*.

Nach der Photogravüre ist aber *pi* wahrscheinlicher als *hi*. Der *ā*-Strich ist in der Photogravüre undeutlich. ³ Bühler glaubte, zwischen dem *a* und dem *ga* noch einen Buchstaben zu erkennen. Die Strichelchen, die dort sichtbar sind, können meines Erachtens kein Buchstabe sein. ⁴ Die Linie, die den *Anusvāra* bezeichnet, läuft schräg und berührt mit dem linken Ende die Grundlinie des *na*. ⁵ Ich sehe den *Anusvāra* in dem kleinen horizontalen Strich, der die Spitze der Vertikale des *na* berührt. Für einen *ā*-Strich ist er viel zu kurz. ⁶ Bühler liest *Gilāñakerasa*, aber weder in der Photogravüre noch in der Zeichnung ist ein *e*-Strich an dem *ka* zu sehen. In der Zeichnung hat das *ra* oben einen horizontalen Strich nach links, unten einen kleinen Haken nach rechts; die Photogravüre zeigt aber, daß ein ganz regelrechtes *ra* vorliegt. Die Lesung *re*, die Bühler für möglich hält, ist ausgeschlossen. ⁷ Bühler liest *ayasaka*; der *Anusvāra* ist aber in der Photogravüre ganz deutlich.

Für die Interpretation wichtig ist die Beobachtung, daß die einzelnen Zeilen sehr verschieden lang sind. Zeile 1 füllt z. B. nicht einmal die Hälfte des verfügbaren Raumes; in Zeile 3 hat dagegen das letzte *aksara hi* nur die Hälfte der normalen Größe, um es noch am Ende der Zeile unterzubringen. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß der Text nicht, wie es später üblich ist, ohne Berücksichtigung der Wortzusammengehörigkeit fortlaufend geschrieben ist, sondern daß Wort- und Zeilenschluß zusammenfallen. Damit ist wenigstens ein Anhaltspunkt für die Wortabtrennung gegeben.

Bühler übersetzt: 'An *A-ga*, — gift by the women from Nandapura (?) and by the Śrāmaneras from Suvañamāha, in the *Ayasakasāthi gohi* of *Gilāñakerā* (?)' und bemerkt, daß die Worte von *gilāñakerasa* bis *gohiyā* unverständlich seien. Richtig ist sicherlich seine Fassung der Wörter *mātugāmasa* und *śamañudeśānam ca*. Auch der Zweifel an der Auffassung von *Namdapurāhi* ist unberechtigt. Der Ablativ auf *-āhi* von *a*-Stämmen ist in Māhārāṣṭrī häufig¹⁾ und kommt gelegentlich auch in Ardhamāgadhi und Śaurasenī vor²⁾). Da sich in Māgadhi auch Lokative auf *-āhim*, im Apabhramśa Lokative auf *-ahī* finden³⁾), könnte *Namdapurāhi* allenfalls auch als Lokativ gefaßt werden. Für den Sinn kommt nichts darauf an, ob man 'von N.' oder 'in N.' übersetzt. Ein Stadtname *Suvañamāha* ist dagegen sehr unwahrscheinlich. Das Wort kann kaum etwas anderes sein als Sk. *suvarṇamāṣa*, mit dem Übergang des Zischlautes in *h*, wie er namentlich nach langem Vokal häufig ist⁴⁾). *Suvarṇamāṣa* oder *oṁāṣaka* ist im Sk. nach dem PW. ein bestimmtes Gewicht; hier müssen wir für *suvañamāha* wohl die ursprüngliche Bedeutung 'Goldbohne' annehmen. Jedenfalls scheint es mir sicher zu sein, daß mit den *suvañamāhā* die Goldkügelchen⁵⁾

¹⁾ Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 365.

²⁾ Nach Pischel in Š. als falsche Form anzusehen.

³⁾ Pischel a. a. O. § 366a. ⁴⁾ Pischel a. a. O. § 262—264.

⁵⁾ Eventuell auch die kleinen Goldblumen.

gemeint sind, die um die Steindose und unter der Kristalldose lagen. Die Worte von *mātugāmasa* bis *ca* betrachte ich als zusammengehörig. Die Wortstellung ist ähnlich wie in 1: *majusam papati phāligasamugam ca*. In Zeile 6 ist *Gilānakarasa* offenbar Eigename; *ayasakam* dagegen muß wieder einen der in dem Behälter gefundenen Gegenstände bezeichnen. Ich kann das Wort nur mit Sk. *ayas* verbinden; *ayasaka* könnte einer Sk.-Form **ayaska* oder **āyasaka* entsprechen. *Ayas* ist ein unbestimmter Ausdruck; es kann Kupfer, Erz oder Eisen bezeichnen. Ist meine Ableitung richtig, so kann es nur auf den Kupferring, die Kupferstücke, die Kupferblumen oder die Dose aus 'braunem Metall' gehen. Es bleiben die beiden ersten Zeilen. *Agradānam* entspricht sicherlich Sk. *agradānam* 'die Hauptgabe'¹⁾. Das davor stehende *Gopiyā* muß Eigename sein. Den Gegenstand der Gabe bildet also *yāhiyo*. Das aber kann nur zu Sk. *yaṣti* gehören, und man kann höchstens zweifeln, ob man es als Nom. Pl. von *yāhi* oder als Nom. Sing. von *yāhiya* — Sk. *yaṣika* fassen soll. Ich ziehe das erstere vor und nehme das Wort im Sinne von 'Perlenschnur, die einen Edelstein in der Mitte hat'²⁾. Die eine Perlenschnur bildeten offenbar die neunzehn Perlen und der Amethyst, die unter der Kristalldose lagen³⁾; die zweite wird aus den Perlen und dem Kristall selbst bestanden haben, die um die Steindose herumlagen. Wie die Durchlöcherung zeigt, war der Kristall ursprünglich sicherlich bestimmt gewesen, an einer Kette getragen zu werden.

Ich übersetze die Inschrift demnach:

'Die Perlenschnüre sind die Hauptgabe der Gopī. Die Goldkügelchen (sind die Gabe) der Frauen von Nāḍapura und der Novizen. (Die Gabe) des Gilānakara ist das Kupfer.'

Der zweite Reliquienbehälter ist eine ähnliche Steinkiste wie die vorher beschriebene; die Öffnung ist hier aber kreisrund. Inschriften, die geweißt waren, laufen um den erhöhten Rand der Öffnung herum und füllen die Vertiefung im Deckel und den Rand um diese Vertiefung. Die Steinkiste war fast ganz mit Erde gefüllt. Sie enthielt keine Steindose wie die erste Steinkiste, sondern nur eine Kristalldose, die geöffnet dalag. Von der Reliquie war nichts mehr erhalten. Dagegen fanden sich wieder zahlreiche Goldblumen, Perlen, Korallen, Kristallkügelchen, Kupferstückchen usw. Das wertvollste sind Reste eines aufgerollten Silberbandes mit einer dreizeiligen Inschrift, deren Buchstaben mit einer Nadel eingestochen sind. Leider ist das Metall so brüchig, daß eine Aufrollung des Bandes und damit die Lesung der Inschrift unmöglich erscheint.

¹⁾ Vgl. auch den Gebrauch von *aggadāna* im Pali und *aggadakkhineyya* als Beiwort Buddhs.

²⁾ Varāhamihira, Br̥hatsaṃhitā 81, 36: *ekāvali nāma yathēṣṭasāṇkhyā hastapramāṇā maṇiviprayuktā | samyojita yā maṇinā tu madhye yaṣṭi sā bhūṣaṇavidbhīr uktā ||.*

³⁾ Sie sind, aufgereiht, bei Rea, Tafel I, photographiert.

Die Inschrift (Nr. 4; B. III) in der Vertiefung des Deckels lautet:

- 1 *gōhi*
- 2 *Hirañavaghavā*¹
- 3 *[Vu]gālako K[ā]laho*²
- 4 *Viṣako Thorasi*
- 5 *Śamano Odalo*
- 6 *Apaka[ro]*³ *Komudo*⁴
- 7 *Anugaho Kuro*
- 8 *Satugho Jetako Jeto*⁵ *Ālinā[ka]*⁶
- 9 *Varuno Pigalako Kosako*
- 10 *Śuto Pāpo*⁷ *Kabho* *Ghāleko*⁹
- 11 *Śamanadāso Bharado*
- 12 *Odālo*¹⁰ *Thoratiṣo Tiṣo*
- 13 *Gilāṇo*¹¹ *Jambho*
- 14 *Puta[ro]*¹² *Ābo*¹³
- 15 *Gālava* *Janako*
- 16 *Gosālo Kānamkuro*¹⁵
- 17 *Uposathaputo Utaro*
- 18 *Karahaputo*¹⁶

¹ Dies ist Bühlers Lesung, die aber keineswegs sicher ist¹⁾. Nach der Phototypie wäre auch *Hiroñāvaghavo* möglich. ² Bühlers Lesung. Das *vu* ist in der Phototypie schwer erkennbar und unsicher, ebenso das *ā* von *kā*. Das *ha* zeigt eine merkwürdige Gabelung an der Spitze. ³ Bühler: *Apaka* . . . , das *ro* ist aber wahrscheinlich.

⁴ Bühler: *Samudo*, aber der Haken des ersten Zeichens ist ganz unsicher, während der *o*-Strich vollkommen deutlich ist. Man könnte also höchstens *Somudo* lesen, aber ein solcher Name ist kaum denkbar. ⁵ Bühler: *Potako*

[P]oto, aber die beiden *je* sind unverkennbar. ⁶ Bühler: *Ālinakā*, aber der *ā*-Strich ist in der Phototypie nicht zu erkennen, und das *ka* kann überhaupt nicht als sicher gelten. ⁷ Nach der Phototypie wäre auch *Sāpo* möglich. ⁸ Bühler:

Kabherakh[o], aber das zweite *akṣara* kann nicht *bhe* sein, wie ein Vergleich mit dem *bha* in 11 zeigt, sondern nur *bho*. Die darauffolgenden beiden *akṣaras* sind ganz unsicher. ⁹ Bühler: *[Gāle]ko*; in der Phototypie ist das *gha* ganz deutlich.

¹⁰ Bühler: *Odalo*, aber das *dā* ist vollkommen sicher. ¹¹ Nach der Phototypie wäre auch *Gilāṇo* möglich. ¹² Bühler fragend: *Pudara*. Ein *da* ist ausgeschlossen; das letzte *akṣara* ist unsicher. ¹³ Bühler: *[B]ūbo*, aber das *ā* ist unverkennbar.

Der Längestrich ist in der Mitte der Vertikale angesetzt. ¹⁴ Drei oder vier *akṣaras* sind unleserlich. ¹⁵ Bühler: *Gosālakānaṁ Kūro*. Das *o* von *lo* ist völlig sicher. In der Phototypie vermag ich am Ende des *ku* nur einen Strich zu entdecken.

¹⁶ Bühler *Kārahaputo*. In der Phototypie ist kein Längezeichen sichtbar.

Bühler hat nur *Uposathaputo* und *Karahaputo* als nähere Bestimmungen zu den vorausgehenden Namen gefaßt, die übrigen Namen aber als selbständige Personennamen behandelt. Ein Name wie *Thorasi* macht aber durchaus den Eindruck eines Patronymikons. Er entspricht genau einem Sk. *Sthaulaśirsi*, dem nach Pāṇ. 6, 1, 62 gebildeten Patronymikon

¹⁾ Vor allem deshalb, weil *hiranya* in Nr. 5 durch *hiraṇa* vertreten ist.

von *Sthūlaśiras*¹). Es liegt also nahe, *Viṣako Thorasiṣi* in Zeile 4 als Bezeichnung einer einzigen Person zu betrachten. Das gleiche gilt für die beiden folgenden, *Śamaṇo Odalo* und *Apakaro Komudo*, und den vorausgehenden *Vugālako Kālaho*. *Odalo* ist Sk. *Audalaḥ*, Patronymikon zu *Udala*, das Āśval. Śrautas. 12, 14, 2 und im Pravarādhryāya erwähnt wird, *Komudo* ist Sk. *Kaumudāḥ*, Patronymikon zu *Kumuda*, einem häufigen Namen, und *Kālaho* kann wenigstens der Form nach eine Ableitung von *Kalaha* sein, wenn dieser Name auch sonst nicht belegt ist. Von Zeile 7 an zeigt aber die Liste keineswegs mehr einen regelmäßigen Wechsel zwischen Personennamen und Patronymikon. Unter dem Namen von *Anugaho* bis *Jcto* sind sicher keine Patronymika; erst das sich anschließende *Ālinaka* könnte wieder Patronymikon sein, und wenn Bühlers Lesung *Ālinakā* richtig sein sollte, könnte es sich auf *Jetaka* und *Jeta* beziehen, deren Namen darauf schließen läßt, daß sie Brüder waren. Unter den folgenden Namen ist Patronymikon vielleicht noch *Ghāleko* und höchstwahrscheinlich noch *Thoratiṣo*, das einem Sk. *Sthaulatiṣyāḥ* entsprechen würde. Auffällig ist, daß sich in der Liste drei Namen finden, *Ṣatugho*, *Bharado* und *Janako*, die der Rāma-Sage angehören. Sie kommen sonst in den Inschriften bis zum 5. Jahrhundert n. Chr. nicht vor. Beweisen können sie an und für sich natürlich nur die Bekanntschaft mit der Sage, nicht das Bestehen von Vālmīkis Gedicht. Der merkwürdige Name *Kānamkura* erinnert an die Beinamen der Pallavas auf *aṅkura*² und ist vielleicht mit Haplologie aus *Kānakāṅkura* entstanden. Ich verstehe die Inschrift also folgendermaßen:

‘Das Komitee (besteht aus) Hirañavaghavā (? *Hiranyavyāghrapād?*), Vugālaka Kālaha (*Udgādhaka Kālaha*), Viṣaka Thorasiṣi (*Viśvaka Sthulaśriṣi*), Śamaṇa Odala (*Śramaṇa Audala*), Apakara (?) Komuda (*A. Kau-muda*), Anugaha (*Anugraha*), Kura, Ṣatugha (*Ṣatrughna*), Jetaka (*Jayan-aka*) (und) Jeta (*Jayanta*), den Ālinakas (?), Varuṇa, Pigalaka (*Piṅgalaka*), Kosaka (*Kavaśaka*?), Ṣuta (*Śruta*), Pāpa (?), Kabha (*Kambha*), Ghā-leka, Śamaṇadāsa (*Śramaṇadāsa*), Bharada (*Bharata*), Odāla Thoratiṣa (*Uddāla Sthaulatiṣya*), Tīṣa (*Tiṣya*), Gilāṇa (*Glāṇa*), Jamṛha, Putara (?), Āba (*Āmra*), Gālava Janaka, Gośāla (*Gośāla*), Kānamkura (*Kāna-kāṅkura*?), dem Sohne des Uposatha (*Upavasatha*), Utara (*Uttara*), dem Sohne des Karaha.’

Am rechten Rande der Vertiefung des Deckels steht ferner (Nr. 5; B. V.):

1 *gothiśamaṇo Kubo*

2 *hiraṇakāra gāmanīputo Bubo*

Das erste kann nur heißen: ‘Der Asket des Komitees ist Kuba (*Kum-bha*).’ Der *gothiśramaṇa* scheint ein Beamter des Komitees gewesen zu sein. Über seine Funktionen wissen wir nichts.

¹⁾ *Sthūlaśiras* ist als Name eines Ṛṣi im Mbh. belegt.

²⁾ *Nayāṅkura*, *Taruṇāṅkura*, *Lalitāṅkura*, *Buddhyāṅkura*, South-Ind. Inser. I, 3, 4; II, 341; Ep. Ind. VI, 320; VIII, 145.

Die zweite Zeile gibt Bühler wieder: 'Būba, the son of the village-headman Hiranyakāra (*Hiranyakāra*).' Bei dieser Übersetzung sieht man den Zweck der Inschrift nicht ein. Auch ist *Hiranyakāra* ein auffallender Eigenname. Ich möchte eher glauben, daß *hiranyakāra* Lese- oder Schreibfehler für *hiranyakāro* ist, und daß dieses Wort hier die Bedeutung Schatzmeister, Bankier hat, die auch *hairanyaka* zukommt. Es wäre also zu übersetzen:

'Der Schatzmeister ist Būba, der Sohn des Dorfes.'

Mit der zum Teil schwer lesbaren Inschrift am linken Rande (Nr. 6; B. IV) weiß ich ebensowenig etwas anzufangen wie Bühler. Soweit sich aus der Phototypie erkennen läßt, steht da:

Samañna Jdāsato hita . a Budhasa ḫarirāni mahiyānukay-mā .

Für *mahiyā*¹ könnte auch *mapiyā*² gelesen werden. Sicher ist nur, daß hier von den Buddha-Reliquien die Rede ist.

Am Rande der Öffnung des Behälters selbst stehen zwei Inschriften. Die erste (Nr. 7; B. VI) lautet:

*sā goṇhi nigamaputānam¹ rājapāmukhā Sā . . . saputo Khubiraka
rājā Sihagoṇhiyā pāmukho tesam amnam majus[ā]² phāligasamugo³
ca pāṣāṇasamugo ca*

¹ Bühler: *ṣagaṇhi nīgama*^o; das ā von sā und das o von go sind vollkommen deutlich. ² Bühler: *majus[ā]s[am]*. Das ā von sā ist nicht ganz sicher, da an der betreffenden Stelle ein Riß durch den Stein geht; ein Anusvāra ist aber sicher nicht vorhanden. ³ Bühler: *phālīga*^o.

Ich übersetze: 'Dieses Komitee der Angehörigen des *nigama* (Gilde oder Dorf) hat den König als Vorsitzenden. König Khubiraka (*Kubera*), der Sohn des Sā . . . sa¹), ist der Vorsitzende des Siha-(*Simha*-)²) Komitees. Denen (gehört) das andere, die Kiste und die Kristalldose und die Steindose.'

Bühler mußte, um einen Sinn zu erhalten, *rājapāmukhā* als Fehler für *rājapāmukhānam* ansehen: 'by the sons of the Śāgaṇhi *nigama*.' Bei der neuen Lesung ist jede Textänderung unnötig. Der erste Satz enthält die allgemeine Bestimmung: solange die *goṣṭhī* besteht, ist der *rājan* der Vorsitzende. Der zweite Satz gibt die zur Zeit der Inschrift bestehenden Verhältnisse an. Die richtige Erklärung von *amnam* hat schon Pischel gegeben.

Die zweite Inschrift (Nr. 8; B. VII) lautet nach Bühler: *Samaṇa Caghāñajputo Utaro Ārāmutara . . .* 'Samaṇa (*Śramaṇa*), the son of Chaghāñā (?*Jaghanya*?). Utara (*Uttara*)' Zwei Buchstaben sind

¹) Da in den übrigen Inschriften *puta* stets mit dem Vatersnamen im Kompositum verbunden erscheint, ist es wahrscheinlicher, daß auch hier das *ā* vor *puta* nicht die Genitivendung ist, sondern zum Namen gehört.

²) Dieser Name des Komitees ist sehr seltsam, und fortschreitende Erkenntnisse wird vielleicht einmal zu einer ganz anderen Erklärung von *ārāma* führen.

meines Erachtens von Bühler verkannt worden. Das sechste *akṣara* ist kein *ñā*, da der Haken rechts dafür viel zu hoch angesetzt ist und außerdem der *a*-Strich fehlen würde. Es kann nur ein *khā* sein. Das dreizehnte *akṣara* kann ferner kein *rā* sein. Wenn der Winkel in der Mitte der Vertikale das *ā*-Zeichen wäre, dürfte nicht am Kopfe der Vertikale noch ein *a*-Zeichen stehen. Meiner Ansicht nach kann das Zeichen nur *ñā* sein. Die beiden letzten von Bühler nicht gelesenen Zeichen sind sicherlich *yati*; der Querstrich an der rechten Seite des *ya* ist offenbar nur zufällig, und das *i* von *ti* ist kursiv wie in *nigama*¹ und in *Thoratīśo* in Nr. 4. Ich halte auch das viertletzte *akṣara* für *ti*; es kann aber auch *ta* gelesen werden. Ich lese demnach die Inschrift:

Samāṇo ca Ghakhāputo Utaro āñam=utirayati

Die Inschrift als Ganzes bereitet Schwierigkeiten, doch scheinen mir die letzten Worte klar: 'Utara führt den Auftrag aus.' Da *ayyam* in Nr. 7 zeigt, daß *ny* in diesem Dialekt zu *nn* (*mn*) wird, kann *āñam* nicht etwa auf *anyam* zurückgeführt werden. Es muß vielmehr Sk. *ājñām* entsprechen. *Utrayati* lasse ich als *uttirayati*, mit Nichtbezeichnung der Länge wie in *sarirānam* in Nr. 2, *sarirāṇi* in Nr. 6. Zur Bedeutung vergleiche man die Ausdrücke *tilitadāmṛta* und *athasamṛtirayā* in den Aśoka-Inschriften (SE. 4; FE. 6). Wer vorzieht, *utarayati* zu lesen, muß es als unvollkommene Schreibung für *uttirayati* erklären. Im Sk. würde man dafür *avatārayati* sagen¹). Die Angabe, daß Utara den Auftrag der *gosthi* ausführte, erinnert sofort an die Inschrift auf dem ersten Reliquienbehälter, wonach Utara, der Sohn des Pigaha, die Steinkiste und die Kristalldose für Kura und seine Eltern kaufte. Da es wegen des *ayyam* in Nr. 7 feststeht, daß die beiden Schenkungen miteinander in Zusammenhang standen, so kann an der Identität des Utara in Nr. 7 und Nr. 8 kaum gezweifelt werden. Ist das aber der Fall, so können die hier dem *Utaro* vorangehenden Worte nicht direkt zu *Utaro* gehören, denn er würde hier als der Sohn der Ghakhā bezeichnet sein. Auch die äußere Form macht es ganz unwahrscheinlich, daß wir hier eine fortlaufende Inschrift vor uns haben. Zwischen *°puto* und *Utaro* ist eine Lücke und das *u* steht viel tiefer als das vorausgehende *to*. Die Worte *Samāṇo ca Ghakhāputo* müssen also besonders gefaßt werden. Nun kann man zweifeln, ob man *ca Ghakhāputo*, wie ich es tue, oder *Caghakhāputo* lesen soll — weder *Ghakhā* noch *Caghakhā* läßt sich vorläufig als Name belegen oder erklären —; in jedem Fall bleibt der Zweck der Inschrift, wenn man sie als selbständige Inschrift faßt, dunkel. Ich kann sie daher nur als eine Ergänzung zu *Utaro āñam utirayati* betrachten, die der Steinmetz vor jene Worte setzte, weil es dahinter an Raum fehlte²).

¹⁾ Über den Wechsel von *uttṛ* und *avatṛ* vgl. auch Jacobi, Pariśishtaparvan, S. 9 und Hertel, ZDMG. 61, 499.

²⁾ Man beachte, daß schon von *āñamu*^o ab die Zeichen immer kleiner und gedrückter werden.

Über die Willkür, die in dieser Hinsicht herrschte, habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze demnach:

'Utara (*Uttara*) führt den Auftrag aus und Ṣamaṇa (*Śramana*), der Sohn der Ghakhā.'

Merkwürdig ist, daß die Inschriften auf den beiden Reliquienbehältern nicht mit dem tatsächlichen Befund übereinstimmen. Nach Inschrift Nr. 7 sollte der zweite Behälter aus einer Kiste, einer Kristalldose und einer Steindose bestehen; in Wahrheit ist eine Steindose nicht vorhanden. Anderseits spricht die Inschrift Nr. 2 auf dem ersten Behälter nur von einer Steinkiste und einer Kristalldose; tatsächlich aber hat sich hier auch eine Steindose gefunden, in der die Kristalldose eingeschlossen war. Wir müssen uns mit der Feststellung dieses Widerspruches begnügen. Ob hier ein einfaches Versehen des Steinmetzen vorliegt oder ob man mit irgendwelcher, ehrlicher oder unehrlicher, Absicht den Inhalt der Steinkiste nachträglich vertauscht hat, läßt sich nach mehr denn 2000 Jahren kaum ermitteln.

Der dritte Reliquienbehälter ist eine ganz ähnliche Steinkiste wie die zweite. Geweißte Inschriften sind in der Höhlung des Deckels und um die Öffnung des unteren Steines angebracht. In der Kiste fand sich wiederum eine Kristalldose, offen und voller Erde, und daneben eine ganz kleine Dose aus Beryll, die drei Knochensplitter enthielt. Ursprünglich hatte die Berylldose in der Kristalldose gestanden. Um die Dosen herum lagen wieder die üblichen Beigaben aus Gold, Kupfer, Perlen und Edelsteinen.

Die Inschrift auf dem Deckel ist nicht einheitlich. Ein Blick auf die Phototypie zeigt, daß zunächst nur die mittlere Kolumne von Namen eingemeißelt war. Die Namen, die rechts und links davon stehen, sind in bald größeren, bald kleineren Buchstaben geschrieben und stehen vielfach außerhalb der Zeile. Sie erweisen sich dadurch als später hinzugefügt. Ich lese (Nr. 9; B. VIII)¹⁾:

| | | |
|---|----------------------------------|----------------------------|
| 1 | <i>Vacho Cagho</i> | <i>negamā</i> |
| 2 | <i>Jeto Jambho</i> | <i>Tiso</i> |
| 3 | <i>Reto Acino</i> | <i>Sabhiko</i> |
| 4 | <i>Akhagho</i> | <i>Māho</i> |
| 5 | <i>Seṭo</i> | <i>Khabūlo¹</i> |
| 6 | <i>Şonutaro</i> | <i>Ṣamaṇo</i> |
| 7 | <i>Ṣamaṇadāso</i> | <i>Ṣāmako</i> |
| 8 | <i>Kāmuko Citako²</i> | |

¹ Bühler: *Chadiko Okhabūlo*. Das vierte *akṣara* ist undeutlich, aber sicher kein o. Die Verbindung dieses *akṣara* mit dem weit davon getrennten *Khabūlo* ist ganz unmöglich. ² Bühler: *Citako*; nach der Phototypie ist i wahrscheinlicher als ī.

'Die Mitglieder des *nigama* (Gilde oder Dorf) (sind): Vacha (*Vata*), Cagha, Jeta (*Jayanta*), Jambha, Reta (*Rairata*), Acina (*Acīrya?*), Keh-

¹) Die Namen der später hinzugefügten Kolumnen 1 und 3 setze ich in der Reihe, der sie zunächst stehen.

Kasyavati, Chakravaha, Sonutara (*Sāvuttarā*), Samupadāsa (*Sramapadāsa*), Karuṇa, Cetasa (*Cetasa*), Akhaṅka (*Akherghna*), Seṣa (*Sraita* oder *Sraitaśa*), Tvaś, Tigris, Suddha, Māha (*Mūgha*), Khabūla, Samana (*Sramana*), Sāvakkha (*Sāvakkha*).¹⁾

Von den Rāvi der Höhlung steht (Nr. 10; R. IX):

*tathādātā vā pīṭhī vajjī vā sāmugra tenu samayena! Kubirako
vijjā vā!*

Die Lesung ist zweifellos falsch. ²⁾ Baudhī angibt: Die richtige Lesung, die ich hier mit dem Pāli aufstellen darf, lautet, wenn ich nicht irre, schon Senart gegeben, *tathādātā vā vā!* Die Senart selbst muß angeben, wo das geschehen ist.

Die Rāvi und die Dīva gehörten dem Komitee der Arāhadlinas (*Arhadrūpa*). Der dritte Rāvi war Kubiraka (*Kubiraka*) König.³⁾

Ob hier fāt, fāthānānum als Pluralis majestatis; die Bedeutung des Namens wird sicherlich nicht klarer. *Sāmugra* müssen wir offenbar auf die Krone des Herrschers. Daß die Beryllkugel in der Inschrift nicht besonders erwähnt wird, versteht sich nicht wunderzunehmen, da sie winzig klein ist.

II. Die Inschrift von Ara.

Die von Schröder behandelte Khareghi-Inschrift wurde in einem Bergwerk im ehemaligen Nala-damane Ara, zwei Meilen vom Bāgnilāb, gefunden, die befindet sich jetzt im Museum zu Lahore. R. D. Banerji hat sie zuerst veröffentlicht und später abdruckt. In einer Veröffentlichung (Ind. Ant. 1908, S. 54f.) hat er die Erwartung ausgesprochen, daß mit einer vollständigen Herausgabe des Textes rechnen zu können, die letzte Zeile der Inschrift bleibt mir unverständlich, obwohl die Schrift hier teilweise ganz klar ist. Den übrigen Teil der Inschrift aber glaube ich mit Hilfe eines Abklatsches, den ich der Gute Elerte verdanke⁴⁾, so weit lesen zu können, daß höchstens über die beiden Namen in der vierten Zeile noch ein Zweifel bestehen kann.

Um zu zeigen, was ich meinem Vorgänger verdanke, setze ich seine Lesung hierbei. Auf jeden Punkt, in dem ich von ihm abweiche, einzugeben, halte ich für überflüssig; in den meisten Fällen muß eben der Augenblick entscheiden. Nur das eine sei hier schon bemerkt. Banerji meint, die Inschrift sei am linken Ende verstümmelt; es fehlten die Schlußworte aller Zeilen mit Ausnahme der ersten. Diese Annahme ist völlig unbegründet. Nur die letzte Zeile ist eventuell unvollständig. Banerji liest:

- 1) *Maharajasa rajatirajasa devaputraśu pa(?)thadharasa*
- 2) *Vasipaputraśa Kaniskasa samvatsaraē eka catari(śe)*
- 3) *anu XX, XX, I, Cetasa māsasa dira 4, 1 altra divasami Nami-kha*

4) Es ist derselbe, nach dem die Phototypie im Ind. Ant. hergestellt ist. Wenn Banerji unrichtig, er waren mir Abklatsche der Inschrift aus Lahore zugeschickt, so befindet er sich im Irrtum. Jedenfalls ist kein Abklatsch dieser Inschrift aus Lahore in meine Hände gelangt.

4 . . . na puṣa puria pumana mabarathi Ratakhaputa . . .
 5 almanasa sabharya putrasa anugalyarthae sārya . . .
 6 . . . rae himacala. Khipama . . .

Ich lese:

- 1 *Maharajasa rajatirajasa devaputrasa [ka]jī[sa]Jrasa¹*
- 2 *Vajheskaputrasa² Kaniṣkasa sambatsarae³ ekacaparſī]-*
- 3 *[śae]⁴ sam 20 20 1 Jēhasa masasa di 20⁵ 4 1 i[śe] divasakṣṇami khaſṇje⁶*
- 4 *kupe [Da]ʃaveranā⁷ Poṣapuriaputraṇa matarapitaraṇa puya-*
- 5 *e Namda[sa] sajbharyas[sa]⁸ saJputrasa aṇugraharihae sarra-*
.. *[pa]Jṇa⁹*
- 6 *[ʃa] tīṣa hitae¹⁰ ima cala | khiyama¹¹ **

¹ Auf die Lesung dieses Wortes werden wir zurückkommen. ² Das zweite *akṣara* kann meines Erachtens nur *jhe* sein; die Lesung *si* ist jedenfalls ausgeschlossen. Über die Lesung des dritten *akṣara* kann man zunächst verschiedener Ansicht sein. Auf *śka* weisen die Namen *Kaniṣka*, *Vāsiṣka*, *Huviṣka* und die Tatsache, daß in der Zedn-Inschrift genau das gleiche Zeichen in dem Namen *Kaniṣkasa* erscheint¹⁾. Für *śpa* spricht anderseits, daß die Ligatur *śka* hier in dem unmittelbar folgenden *Kaniṣkasa* einen anderen Ansatz des *ka* zeigt. Wenn man aber bedenkt, daß in der Kharoṣṭhi-Schrift dieselben Zeichen auf demselben Stein oft sehr verschiedene Formen zeigen, so wird man sich doch für *śka* entscheiden. ³ Die richtige Lesung des Jahresdatums habe ich schon JRAS. 1909, S. 652 gegeben. Die Ligatur *tīṣa* ist nicht neu, wie Banerji meint. Sie findet sich, wenn man von unsicheren Fällen absieht, in *sampratśaraye* in der Taxila-Inschrift des Patika (Ep. Ind. 4, 54; Bühler: *sampratśaraye*), und in der Mahāban-Inschrift (Journ. As. IX, 4, 514; Senart *sampratsaraye*) und in *bhetṣiti* und *matṣana* im MS. Dutreuil de Rhins, wie Franke schon vor zehn Jahren erkannt hat (Pāli und Sanskrit, S. 96f.). ⁴ Das *i* von *ri* ist undeutlich. ⁵ Hinter dem Zeichen für 20 ist ein Loch im Stein. ⁶ Das *ṇ* ist abgebrockelt. Der *e*-Strich ist unten angesetzt wie in *de* in Zeile 1, in sämtlichen *e* und wahrscheinlich auch in *re* in Zeile 4. ⁷ Das *da* ist unsicher. ⁸ Das *sa* am Ende des Wortes und das folgende *sa* sind nicht ganz deutlich, aber vollkommen sicher. ⁹ Das *akṣara* hinter *sarva* ist völlig zerstört und das *pa* unsicher. Ist *sarvasapāṇa* zu lesen? ¹⁰ Das *hi* ist nicht sicher. ¹¹ Hinter *khiyama* sind drei oder vier *akṣaras* unleserlich.

(Während der Regierung) des Mahārāja, Rājatirāja, Devaputra, Kaisara Kanīṣka, des Sohnes des Vajheska, im einundvierzigsten Jahre — Jahr 41 — am 25. Tage des Monats Jēha (*Jyaiṣṭha*), in diesem Zeitpunkt des Tages, der gegrabene Brunnen der Daśaveras, der Poṣapuria-Söhne, zur Verehrung von Vater und Mutter, um einen Gefallenen zu erweisen dem Namda samt seiner Gemahlin und seinem Sohne und allen Wesen (?). Zum Wohle dieser (?) . . . ?²⁾.

Die Inschrift berichtet also die Herstellung des Brunnens, in dem sie gefunden ist, durch eine Anzahl von Personen, die sich Daśaveras nennen, wosfern der Name richtig gelesen ist, und die weiter als *Poṣapuriaputra*

¹⁾ Ich urteile auf Grund eines Abklatsches.

²⁾ Der Schluß ist mir nicht verständlich.

charakterisiert sind. Da es nachher heißt, daß das Werk zur Verehrung von Vater und Mutter unternommen wurde, so kann Daśavera nur der Familienname sein, mit dem sich hier eine Anzahl von Brüdern bezeichnet. Den Ausdruck *Poṣapuriaputra* wird man zunächst geneigt sein als 'der Sohn des Poṣapuria' zu verstehen. Allein *Poṣapuria* wäre doch ein sehr merkwürdiger Personennname. Ich glaube daher, daß *putra* hier im Sinne von 'Angehöriger' zu verstehen ist wie in *nigamaputa*, oben S. 226¹⁾, und daß *Poṣapuria* eine Ableitung von dem Stadtnamen *Poṣapura = Puruṣapura*, dem heutigen Peshawar, ist. Die Form *posa* ist bekanntlich im Pali belegt. *khaṇe*²⁾ ist jedenfalls eine Ableitung von *khan* in der Bedeutung 'gegraben'. Ob man darin ein Adjektiv oder ein Partizipium = Sk. *khātaḥ* zu sehen hat, mag dahingestellt sein. *khaṇe kupe* scheint im Gegensatz zu 'natürlichem Brunnen, Quelle' gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist von Interesse, weil er uns erlaubt, eine Stelle in der rätselvollen³⁾ Inschrift von Zeda richtig zu deuten. Dort stehen hinter dem Datum *sām* 10 1 *Aṣadasa masasa di* 20 *Utaraphagune iše kṣuṇami* Zeichen, die Senart⁴⁾ [bha]nām u[ka] . . . casa ma . . . kasa Kaniṣkasa raja[mij] . . . [dadabhai] da[nā]mukha, Boyer⁵⁾ *khanām usphamu . . . casa mardakasa Kaniṣkasa rajami [to]yadalabhai danamukha* liest. Nun zeigt der Abklatsch deutlich, daß die ersten drei *aksaras* dieser Stelle genau dieselben sind wie die ersten drei auf das Datum folgenden *aksaras* in unserer Inschrift. Sogar das *e* von *ne* ist genau so unten angesetzt wie hier⁶⁾. Daß das darauffolgende Zeichen weder *ka* noch *spha* ist, sondern *e*, wird man jetzt kaum noch bestreiten⁷⁾. Die folgenden Worte lese ich *Veradasa mardakasa*. Sie sind in dem Abklatsch ziemlich klar bis auf das zweite *aksara*, das auch *ro* sein könnte. Von den auf *rajami* folgenden fünf *aksaras* kann ich zur Zeit nur sagen, daß sie auf keinen Fall *toyadalabha* sein können. Es ergibt sich also die Lesung *khaṇe kue Veradasa mardakasa Kaniṣkasa rajami ; danamukha.** Die Form *kue* anstatt *kupe* findet sich auch in der Pājā-Inschrift⁸⁾ und in der Muchai-Inschrift⁹⁾.

Weit wichtiger als der eigentliche Inhalt der Inschrift ist das Datum. Die zahlreichen datierten Inschriften der Kuṣana-Zeit machen bisher, wenigstens was die Reihenfolge der Herrscher betrifft, keine Schwierigkeit.

¹⁾ Andere Beispiele ZDMG. 58, 693f.

²⁾ Ich behalte die übliche Transkription der beiden *na*-Zeichen bei, um *na* nicht ausdrücken zu wollen, daß ich sie für unbedingt richtig halte.

³⁾ Ich kann der Inschrift dieses Beiwort auch nach der B-Lesung, die Boyer hat angelehnt lassen, nicht versagen.

⁴⁾ JA. VIII, 15, 137. ⁵⁾ JA. X, 3, 466.

⁶⁾ Es scheint, daß sowohl Senart wie Boyer den rechten Haken des *na* als Teil des vorausgehenden Zeichens betrachtet haben. Andererweise ist *na* *nām u* nicht zu erklären.

⁷⁾ JRAS. 1909, 647ff. ⁸⁾ Ind. Ant. 37, 65.

⁹⁾ Ind. Ant. 37, 64; JRAS. 1909, 664.

Sie ergaben für Kaniṣka die Jahre 3—11, für Vāsiṣṭha 24—28, für Huviṣṭa 33—60, für Vāsudeva 74—98.* Hier finden wir plötzlich einen Kaniṣka im Jahre 41. Man könnte, um den Widerspruch zu erklären, vielleicht behaupten, daß aus den Worten der Inschrift gar nicht hervorgehe, daß Kaniṣka im Jahre 41 noch auf dem Thron war. *Kaniṣkasa sambatśarīcakacapariṣae* heißt wörtlich: 'im Jahre 41 des Kaniṣka', und man könnte darin den Sinn suchen 'im Jahre 41 der von Kaniṣka gestifteten Ära'. Nun ist es wohl selbstverständlich, daß die Verbindung der Jahreszahl mit dem Namen des Königs im Genitiv ursprünglich das Jahr der Regierungszeit des betreffenden Königs bezeichnete, allein ich brauche keine Beispiele dafür anzuführen, daß man später in derselben Weise auch den Namen des regierenden Königs mit der Jahreszahl der fortlaufenden Ära verbunden hat. Und das muß auch hier der Fall sein. Kaniṣka erhält hier seine sämtlichen Titel; es wird sogar die Angabe seiner Abstammung hinzugefügt. So spricht man nicht von einem längst verstorbenen König, zumal wenn man den Namen des regierenden Königs verschweigt. Diese Erklärung erscheint mir daher ausgeschlossen. Eine zweite Möglichkeit bietet die Annahme, daß Kaniṣka mit Vāsiṣṭha und Huviṣṭa gleichzeitig regierte. Banerji hat sie sich zu eigen gemacht. Danach müßte Kaniṣka zwischen S. 10¹⁾ und 24 die Regierung Indiens dem Vāsiṣṭha übertragen haben, der später in Huviṣṭa einen Nachfolger erhielt, und sich selbst auf die Regierung der nördlichen Teile seines Reiches beschränkt haben. Wahrscheinlich ist das bei dem Schweigen aller anderen Quellen nicht. Man sollte doch vor allem erwarten, daß in den Titeln des Vāsiṣṭha und des Huviṣṭa die Andeutung eines gewissen Abhängigkeitsverhältnisses zutage treten werde. Allein in den Inschriften von Īśapur und Sāñci führt Vāsiṣṭha den Titel *mahārāja rājātirāja devaputra śāhi*²⁾. Daß für Huviṣṭa bis S. 40 nur die Titel *mahārāja devaputra* inschriftlich belegt sind,* wird ein Zufall sein. In der Inschrift der Nāga-Statue von Chārgāon von S. 40³⁾ und in der Inschrift der Wardak-Vase von S. 51⁴⁾ heißt er *mahārāja rājātirāja*, in der Mathurā-Inschrift von S. 60⁵⁾ *mahārāja rājātirāja devaputra*. Sollte unter diesen Umständen nicht die Annahme näher liegen, daß der Kaniṣka unserer Inschrift gar nicht mit dem bekannten Kaniṣka identisch ist? Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Kaniṣka hier einen Titel führt, der ihm sonst nicht beigelegt wird. Die Bezeichnung als des Sohnes des Vajheṣṭha, die ebenfalls sonst nie erscheint, macht mir wenigstens durchaus den Eindruck, als ob sie hinzugefügt wäre, um diesen Kaniṣka von einem anderen Herrscher gleichen Namens zu unterscheiden. Nun klingt der

¹⁾ Dies ist das Datum einer Inschrift im Britischen Museum, die aus der Gegend von Mathurā stammen muß; siehe Ep. Ind. IX, 239ff.

²⁾ JRAS. 1910, 1313; Ep. Ind. II, 369.

³⁾ Vogel, Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura, S. 88.

⁴⁾ JRAS. XX, 255ff. ⁵⁾ Ep. Ind. I, 386.

Name Vajheska (oder Vājheska) so stark an Vāsiška an, daß ich beide Formen nur als Versuche ansehen kann, einen und denselben barbarischen Namen mit den Zeichen indischer Alphabete wiederzugeben¹⁾. Sie stehen sich jedenfalls näher als z. B. die verschiedenen Formen, in denen der Name des Huviška in Inschriften und auf Münzen erscheint. Sollte nun nicht der Kaniška unserer Inschrift der Sohn des Nachfolgers des großen Kaniška sein? Er würde damit wahrscheinlich auch sein Enkel sein, was wiederum gut zu dem Namen stimmen würde; Enkel werden bekanntlich überall gern nach dem Großvater benannt. Der Gang der Ereignisse würde danach der folgende gewesen sein. Auf Kaniška folgte zwischen S. 11 und 24 Vāsiška. Nach dessen, wahrscheinlich bald nach S. 28²⁾ erfolgtem Tode, trat eine Spaltung des Reiches ein. Im Norden bemächtigte sich Kaniška II. der Herrschaft; im eigentlichen Indien machte sich Huviška zum König. Kaniškas II. Regierung währte mindestens bis S. 41, dem Datum unserer Inschrift. Vor S. 51 aber muß Huviška auch den Norden des Reiches zurückgewonnen haben, denn in diesem Jahr wird er als Herrscher in der Kharoštī-Inschrift erwähnt, die in Wardak südwestlich von Kābul gefunden ist.*

Ich verkenne das Problematische dieser Konstruktionen nicht; ob sie richtig sind, müssen weitere Funde zeigen, auf die zu hoffen wir glücklicherweise berechtigt sind. Die Inschrift, die uns so manche neue Schwierigkeiten bereitet, trägt aber, wie ich meine, durch ein Wort auch dazu bei, eine Frage der Entscheidung näher zu führen, die in den letzten Jahren die indische Geschichtsforschung viel beschäftigt hat. Dieses Wort ist der vierte Titel des Kaniška, den ich *kaīsarasa* lese. Diese Lesung erscheint mir absolut sicher, trotzdem der obere Teil einiger Buchstaben auf dem Stein beschädigt ist. Banerji las *pa(?)thadharasa*. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß das erste *aksara* ein *pa* sein könnte. Ebensogut kann aber auch der obere Teil des Zeichens weggebrochen sein wie bei dem vorausgehenden Zeichen, das unzweifelhaft ein *sa* ist. Dann kann das *aksara* nur *ka* gewesen sein. Das zweite *aksara* kann nur *i* sein; der Haken an der Spitze des Zeichens ist in dem Abklatsch ganz deutlich und schließt die Lesung *tha* aus. Von dem dritten *aksara* ist nur der untere Teil erhalten. Wer den Rest mit dem letzten *sa* des Wortes vergleicht, kann nicht bezweifeln, daß es ein *sa* war. Die Lesung *dha* ist einfach unmöglich. Die beiden letzten *aksaras* sind deutlich *rasa*. Man kann also *paīsarasa* oder *kaīsarasa* lesen; daß nur das letztere richtig sein kann, liegt auf der Hand.

Der Titel *kaīsara* ist bisher auf indischem Boden nicht nachgewiesen. Er wäre auch hier unglaublich, wenn es sich um einen nationalen Herrscher

¹⁾ *jh* und *s* könnten zum Ausdruck eines *z* verwendet sein; vgl. die Schreibung *Jhoilasa* in Kharoštī neben *ZΩIAOY* auf den Münzen des Zoilos (Gardner, Coins of Greek and Scythic Kings in Bactria and India, S. 52f.; 170). Daß die Schreibung mit *e* oder *i* vor dem *ška* keinen Unterschied macht, braucht kaum bemerkt zu werden.

²⁾ Falls nämlich die Mathurā-Inschrift, Ep. Ind. II, 206, Nr. 26, S. 29 und in der Regierungszeit des Huviška datiert ist.

handelte. Die Kuṣana-Könige aber borgen ihre Titel aus der ganzen Welt zusammen. Sie nennen sich *mahārāja*. Das ist der echt indische Titel. Sie heißen *rājātirāja*. Das ist offenbar die Übersetzung des mittelpersischen Königstitels *saonano sao*, der auf den Münzen des Kanis̄ka, Huviška und Vāsudeva begegnet. Der dritte Titel, *deraputra*, ist, wie man längst erkannt hat, die Übersetzung des chinesischen *tien-tzu* 'Sohn des Himmels'. Dazu kommt hier der Name des römischen Cäsars. Man kann fragen: wozu diese Häufung? Auch darauf läßt sich die Antwort geben: sie soll den Träger dieser Namen als den Herrn der Welt bezeichnen. *Mahārāja* ist der König von Indien, der Herrscher des Südens. Ihm gegenüber steht der *rājātirāja*, der König der nördlichen Länder. Daß Iran genau genommen nordwestlich von Indien liegt, braucht hier, wo es sich natürlich nur um die ungefähren Himmelsrichtungen handelt, nicht zu stören¹⁾. Der *deraputra* bezeichnet den Herrscher des Ostens. Ihm gegenüber steht der *kaīsara*, der Herr des Westens. So ist der Kuṣana-König ein *sarvalogaśvara*, wie der Titel auf den Münzen der beiden Kadphises lautet. Diese Ideen können indisch sein. Ich brauche nur an den *dīvijaya* zu erinnern, der das Ideal und die Sehnsucht jedes Hindu-Herrschers ist. Sie können aber auch vom Osten übernommen sein. Wir finden dieselbe Verteilung der Welt jedenfalls auch in China, wenn auch erst in etwas späterer Zeit. 'Dans le Ien-feou-ti (Jambudvīpa)', sagt ein chinesischer Übersetzer aus dem Ende des vierten Jahrhunderts, den ich nach S. Lévi's Übersetzung²⁾ zitiere. 'il y a . . . 4 Fils du Ciel (*tien-tzeu*). A l'est il y a le Fils du Ciel des Tsin (les Tsin orientaux 317—420); la population y est très prospère. Au sud, il y a le Fils du Ciel du royaume Tien-tchou (Inde); la terre produit beaucoup d'éléphants renommés. A l'ouest, il y a le Fils du Ciel de Ta-ts'in (l'Empire Romain); la terre produit de l'or, de l'argent, des pierres précieuses en abondance. Au nord-ouest il y a le Fils du Ciel des Yue-tchi; la terre produit beaucoup de bons chevaux'.* Die Stelle ist geradezu ein Kommentar für die Bedeutung der Königstitel unserer Inschrift.

Wir haben oben gesehen, daß über die Persönlichkeit, die hier *kaīsara* genannt wird, Zweifel bestehen. Für die chronologischen Schlüsse, die wir aus dem Gebrauch dieses Titels ziehen können, ist das gleichgültig. Niemand wird leugnen wollen, daß unsere Inschrift aus der Kuṣana-Periode stammt und daß ihr Datum S. 41 in die Reihe jener Daten gehört, die von 3 bis 98 laufen. Der Beginn der Ära, die dieser Rechnung zugrunde liegt, ist unbestimmt. Die zuerst von Cunningham aufgestellte Theorie, daß die Kuṣana-Ära mit der Mālava-Vikrama-Ära von 57 v. Chr. identisch sei, hat in Fleet einen energischen Vertreter gefunden. O. Franke hat sie zu stützen versucht. Ich selbst habe ihr zugestimmt. Das Wort *kaīsara* stößt sie um. Daß schon im Jahre 16 v. Chr. ein zentralasiatischer oder

¹⁾ Siehe aber die nachher aus dem Chinesischen angeführte Stelle.

²⁾ J.A. IX, 9, 24, Note.

indischer Herrscher den Namen Cäsar als Titel annehmen konnte, ist natürlich undenkbar. Mit der Möglichkeit, den Beginn der Ära und damit Kaniska in die vorchristliche Zeit zu versetzen, fällt zugleich aber auch die Möglichkeit, die Königsreihe von Kaniska bis Vāsudeva vor Kujula-Kadphises zu setzen¹⁾, dessen Eroberungen nach Chavannes²⁾ und Franke³⁾ jedenfalls in das erste nachchristliche Jahrhundert fallen. In diesem Punkte stimme ich jetzt durchaus Oldenberg zu, der das ganze Problem neuerdings wieder eingehend behandelt hat⁴⁾. Die genauere Fixierung der Ära hängt vor allem von der Frage ab, ob wir den König der Ta-Yüe-chi, Po-t'iao, der im Jahre 229 n. Chr. einen Gesandten nach China schickte, mit Vāsudeva, dem Nachfolger des Huviška, identifizieren dürfen⁵⁾. Dann könnte die Ära frühestens um 130 n. Chr., allerspätestens 168 n. Chr. beginnen. Keiner der Gründe, die Oldenberg gegen diesen Ansatz anführt, ist zwingend. Anderseits ist aber auch die Zurückführung von *Po-t'iao* auf *Vāsudeva*, wie Chavannes bemerkt, nur zulässig, nicht notwendig, und auch die Möglichkeit, daß ein späterer Vāsudeva gemeint sei, ist nicht von der Hand zu weisen. So wird vorläufig wohl kaum ein *consensus omnium* zu erreichen sein. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen, je nachdem man die Beweiskraft jener chinesischen Angabe bewertet. Unsere Inschrift hat aber die Grenzen des Möglichen erheblich eingeengt, und das ist ein Ergebnis, dessen Wert unter den obwaltenden Verhältnissen nicht gering anzuschlagen ist.

Nachschrift.

Nach Niederschrift dieses Aufsatzes ging mir das Juli-Heft des JRAS. zu, das die erste Hälfte einer Abhandlung von J. Kennedy, 'The Secret of Kanishka', enthält. Der Verfasser tritt für die Fleet-Frankesche Theorie ein. Soweit ich sehe, enthält die Abhandlung nichts, was das klare Zeugnis unserer Inschrift entkräften könnte. Auf Einzelheiten einzugehen ist dies nicht der Ort, nur über das eine Argument, auf das der Verfasser das Hauptgewicht zu legen scheint, möchte ich doch auch hier schon ein Wort sagen. Kennedy sagt so (S. 667): Wir müssen aus anderen Gründen Kaniska entweder 100 Jahre vor 50 n. Chr. oder nach 100 (genauer 120) n. Chr. datieren. Nun sind die Legenden auf seinen Münzen griechisch. Der Gebrauch des Griechischen als Sprache des täglichen Lebens hörte aber in den Ländern östlich vom Euphrat teils vor, teils bald nach dem Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf. Also kann Kaniska nicht in das zweite Jahrhundert n. Chr. versetzt werden, sondern muß der vorchristlichen Zeit angehören. — Vor mir liegen ein paar ausländische Münzen, darunter eine schweizerische

¹⁾ Fleet, JRAS. 1903, S. 334; 1907, S. 1048; Franke, Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Turkvölker und Skythen Zentralasiens. S. 93ff.

²⁾ T'oung Pao, S. II, Vol. 8, S. 191 A. 1. ³⁾ A. a. O. S. 72.

⁴⁾ Zur Frage nach der Ära des Kaniska, NGGW. Phil.-hist. Kl. 1911, 427ff.

⁵⁾ T'oung Pao, S. II. Vol. 5, S. 489.

Nickelmünze von 1900 und ein Penny von 1897. Die Inschrift auf der ersten lautet CONFOEDERATIO HELVETICA; auf dem Penny steht VICTORIA · DEI · GRA · BRITT · REGINA · FID · DEF · IND · IMP · Ich bedaure schon jetzt die Historiker des vierten Jahrtausends, die daraus den Schluß ziehen werden, daß um 1900 das Lateinische die Sprache des täglichen Lebens in den Bergen der Schweiz und auf den britischen Inseln war.

Die Šakas und die 'nordarische' Sprache.

Der *kṣatrapa* und spätere *mahākṣatrapa* Caštana, der *Tiaſtarōz* des Ptolemäus, bezeichnet sich in den Brāhmī-Legenden seiner Münzen mit einem Beinamen, den man als *Ghsamotikaputra* zu lesen pflegt¹⁾. Der Name seines Urenkels erscheint in den Brāhmī-Legenden der Münzen in doppelter Form. Auf den älteren liest man ihn *Dāmaghsada*; auf den jüngeren steht *Dāmajada*²⁾. Die letztere Form steht auch auf den Münzen der Söhne des Dāmajada, des Jīvadāman und des Satyadāman³⁾. Das letzte *aksara* dieses Namens wurde von Bhagvānlāl Indrajī *da* gelesen, allein Rapson bemerkt⁴⁾, daß das Zeichen sich nicht von der *mātrkā* des ersten *aksara* unterscheide. Es kann also nur *da* gelesen werden. Den gleichen Namen tragen noch zwei spätere Mitglieder der Dynastie. Auf ihren Münzen findet sich nur die Namensform *Dāmajada*⁵⁾.

Beide Namen, *Ghsamotika* wie *Dāmaghsada* oder *Dāmajada*, sind unzweifelhaft nicht indisch; das angebliche *ghs* muß also ebenso wie das *j* zum Ausdruck eines Lautes verwendet sein, der dem Indischen fehlt. Schon Bhagvānlāl Indrajī hat *ghs* und *j* als Versuche erklärt, ein *z* oder ein *x* wiederzugeben. Beide Deutungen haben ihre Anhänger gefunden. F. W. Thomas hat in seinem Aufsatz 'Sakastana'⁶⁾, der sich in seinem letzten Teil mit der Etymologie der indopartischen und indoskythischen Namen beschäftigt, *Ghsamotika* mit av. *xšayamna* 'mächtig', skyth. *Ξαμι*(φώραζος) zusammenbringen wollen (S. 211), und Konow hat es vor kurzem als Ableitung von **kṣamarant* 'geduldsam' erklärt⁷⁾. In dem zweiten Bestandteil von *Dāmaghsada* hat anderseits Rapson das persische *zāda* 'Sohn' wiederfinden wollen⁸⁾. Da es sich hier um Namen handelt, deren Deutung

¹⁾ *Rājño kṣatrapasa Ghsamotikaputraśa ; rājño mahākṣatrapasa* *Ghsamotikaputraśa Caštanaśa*; Bhagvānlāl Indrajī, JRAS. 1890, S. 643f.; Rapson, JRAS. 1899, S. 370ff.; Rapson, Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, usw. S. 72ff.

²⁾ *Rājño mahākṣatrapasa Rudradāmaputraśa rājño kṣatrapasa Dāmaghsada*; *rājño mahākṣatrapasa Rudradāmna putraśa rājña kṣatrapasa* (oder *rājño mahākṣatrapasa*) *Dāmajadaśriya*; Bhagvānlāl Indrajī a. a. O. S. 648; Rapson a. a. O. S. 374; Rapson, Cat. S. 80ff.

³⁾ Rapson, Cat. S. 83ff.; 95.

⁴⁾ JRAS. 1899, S. 374; Cat. S. CXXIIff.

⁵⁾ Rapson, Cat. S. 115f.; 137ff.

⁶⁾ JRAS. 1906, S. 181ff.

⁷⁾ Gott. Gel. Anz. 1912, S. 556.

⁸⁾ JRAS. 1899, S. 374.

der indischen Kunstpoesie', S. 48¹⁾). nennt er den Vater des Caṣṭana Ysamotika und bemerkt dazu in einer Anmerkung: 'Eine sehr schön erhaltene Münze, auf welcher dieser Name ganz deutlich lesbar ist, wurde mir vor einigen Jahren von Dr. Burgess gezeigt. Dr. Bhagvānlāl liest den Namen Ghsamotika.' Bühlers Lesung scheint mir unbedingt sicher, weil sie von einem Manne herührt, der unbestritten zu den besten Kennern indischer Paläographie gehörte, und weil sie in bewußtem Gegensatz zu der Lesung des Pandits aufgestellt ist²⁾). Wenn sie, soweit ich sehe, vollständig unbeachtet geblieben ist, so liegt das offenbar daran, daß eine Ligatur *ysa* bis jetzt völlig undenkbar zu sein schien. Allein das hat sich jetzt geändert. In der von Leumann als 'nordarisch' bezeichneten Sprache ist *ys* der gewöhnliche Ausdruck für ein stimmhaftes dentales *z*. Das Zeichen findet sich sehr häufig in Lehnwörtern aus dem Sanskrit, wo es inlautendes indisches *s* vertritt, und in einheimischen Wörtern, wo es iranischem *z* sowohl im Inlaut wie im Anlaut entspricht: *praysāta* = *prasāda*; *aysura* = *asura*; *väysa* = *bisa*; *balya* 'Erhabene'; *ysānua* 'Knie'; *ysama-śśandā* 'Erdboden'; *paysān* 'kennen' usw.³⁾). Denselben Lautwert hat das Zeichen sicherlich auch in den Namen der Kṣatrapas. *Ysamotika* steht für *Zamotika*, *Dāmaysada* für *Dāmazada*, und zu dem letzteren stimmt, wie schon bemerkt, durchaus die Schreibung *Dāmajada*.

Die Übereinstimmung in der Bezeichnung des *z* durch *ys* in den Texten der 'nordarischen' Sprache und auf den Münzen der westlichen Kṣatrapas kann nun meines Erachtens unmöglich auf einem Zufall beruhen. Es erscheint mir ausgeschlossen, daß zwei verschiedene Leute an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unabhängig von einander auf diesen höchst merkwürdigen Einfall gekommen sein sollten⁴⁾). Die Bezeichnung eines *z* durch *ys* kann nur einmal erfunden sein, entweder in Indien, als man aus der Brāhmī ein Alphabet für die Sprache der fremden Eroberer schuf; oder in Zentralasien. Nun fällt die Regierungszeit des Caṣṭana, für die der Gebrauch des *ysa* bezeugt ist, in das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Die Handschriften in 'nordarischer' Sprache sind um

¹⁾ Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Cl., Bd. CXXII, Nr. XI.

²⁾ Ich möchte hier auch auf das Faksimile der Legende einer angeblichen Münze des Ysamotika bei Thomas, JRAS. 1881, S. 526, verweisen. Das erste *aksara* ist hier ein so deutliches *ysa* wie nur möglich. Rapson wird wahrscheinlich recht haben, wenn er die Münze für eine Münze des Caṣṭana hält, auf der nur der Name des Vaters lesbar war (Cat. S. 71), aber irgendwelcher Korrektur der Lesung, wie er JRAS. 1899, S. 370, meint, bedarf es meiner Ansicht nach nicht.

³⁾ Ich entnehme diese und die folgenden Beispiele Leumanns Werke 'Zur nordarischen Sprache und Literatur' und der Abhandlung von Konow 'Zwei Handschriftenblätter in der alten arischen Literatursprache aus Chinesisch-Turkistan' oben, Jahrg. 1912, S. 1127ff.

⁴⁾ Leumann u. a. O. S. 40, meint, man habe dem *y* einen 'mildernden' Einfluß auf das *s* zugeschrieben.

viele Jahrhunderte jünger, und es ist unwahrscheinlich, daß überhaupt eine buddhistische Literatur in dieser oder irgendeiner anderen zentralasiatischen Sprache vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. existierte. Da kann es wohl als sicher gelten, daß das 'Nordarische' die Ligatur *ys* der Schrift, die für die Sprache der westlichen Kṣatrapas in Indien üblich war, entlehnt hat.

Die westlichen Kṣatrapas aber waren nach allem, was wir ermitteln können, Śakas. Diese Behauptung gründet sich auf die Tatsache, daß Caṣṭana und seine Nachfolger eine Ära gebrauchen, die als die Śaka-Ära bezeichnet wird. Allerdings kommt dieser Name in den Inschriften und auf den Münzen der Dynastie selbst nicht vor. Er ist urkundlich zuerst bezeugt durch die Höhlen-Inschrift des westlichen Calukya Maṅgaleśvara Raṇavikrānta zu Bādāmi, die am Vollmondtag des Kārttika datiert ist, 'als 500 Jahre seit der Krönung des Śaka-Königs verflossen waren'¹⁾. In der Literatur ist der Name aber, wie Fleet gezeigt hat²⁾, schon 505 n. Chr. bei Varāhamihira belegt, der einfach von der 'Śaka-Zeit' (*Śakakāla*) spricht. Nach Fleet ist dieser Name erfunden worden, als im fünften Jahrhundert die Astronomen aus gewissen Gründen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, die Ära der westlichen Kṣatrapas für ihre Rechnungen adoptierten. Er behauptet, der Ursprung der Ära sei damals vergessen gewesen; man wußte nur, daß sie von gewissen Fremden gestiftet war, deren Nachkommen hinduisiert worden waren. Dann fährt er fort³⁾: 'Now, the leading foreign tribes who down to that time had invaded India were the Yavanas, the Palhavas, and the Śakas. And there is a general grammatical rule (Pāṇini, 2. 2. 34) which requires that, in composition with *Yavana* or *Palhava*, the base *Saka* must stand first, as containing fewer vowels: in agreement with which, Patañjali, in his comments on Pāṇini, 2. 4. 10, gives *Śaka-Yavanam* as an instance of certain Dvandva compounds which form neuters singular. The rule apparently did not apply to more than two bases treated all at once. But, the compound *Śaka-Yavanam* having been established, it was natural enough, in prose at least, in adding a mention of the Palhavas, to place the base *Palhava* last: and so we find the term *Śaka-Yavana-Palhava* in one of the Nāsik inscriptions (EI, 8. 60, line 5). In this way, under the effect of a grammatical rule, the Śakas acquired a special prominence in the traditions of the Hindūs. And thus, when a name was wanted by the astronomers for the era of A. D. 78, the name of the Śakas presented itself and was given to it.'

Ich bedauere, diesen Ausführungen keine Beweiskraft zubilligen zu können. Die Annahme, von der alles andere abhängt, daß der Ursprung der Ära in Vergessenheit geraten sei, entbehrt jeglicher Begründung. Sie

¹⁾ *Śakanṛpatirājyābhisekasaṁivvatsareṣu atikrānteṣu pañcasu śatesu*; Kielhorn, List of Inscriptions of Southern India, Nr. 3.

²⁾ JRAS. 1910, S. 818ff. ³⁾ Ebda. S. 823f.

ist um so unwahrscheinlicher, als Fleet selbst die Adoptierung der Ära durch die Astronomen in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts setzt, also nur wenige Jahrzehnte nach 388, dem Jahre, für das der letzte *kṣatrapa* Rudrasimha III. bezeugt ist¹⁾). Warum sollten nun diese Fürsten vergessen haben, welchem Volke sie und ihre Vorfahren angehörten, wenn sie sich auch später mehr oder weniger dem Volke, unter dem sie lebten, assimiliert hatten? Im Gegenteil, gerade diese Dynastie scheint den größten Wert auf die Pflege der Familientraditionen gelegt zu haben. Auf den Münzen wird stets dem Namen des *kṣatrapa* der Vatersname hinzugefügt, etwas, was in dieser Zeit in Indien keineswegs selbstverständlich ist, und in den Inschriften werden die Ahnen des regierenden Fürsten zum Teil bis auf den Ururgroßvater angegeben²⁾). Oder warum sollten jene Astronomen nichts mehr über die Nationalität der Stifter oder Fortsetzer der Ära gewußt haben, namentlich wenn sie, wie Fleet selbst und offenbar mit Recht annimmt, entweder in Ujjayinī oder in Bharukaccha lebten, also in der früheren Hauptstadt der Dynastie oder in einer Stadt, die sicher zu ihrem Gebiet gehört hatte?

Ist aber die Annahme hinfällig, daß man im fünften Jahrhundert den Ursprung der Kṣatrapas vergessen hatte, so fällt damit auch die Theorie Fleets über die Entstehung des Namens der Ära. Aber auch abgesehen davon scheinen mir die beiden von Fleet angeführten Komposita doch nicht zu genügen, um zu beweisen, daß die Śakas die Rolle, die sie in den Traditionen der Hindus spielen, im Grunde der Kürze ihres Namens verdanken. Die Stelle der Inschrift *Sakayavananapalhavanisūdanasa* ist völlig belanglos. Wie Fleet selbst andeutet, ist die Regel Pāṇ. 2, 2, 34 für mehrgliedrige Komposita gar nicht obligatorisch. Aus dem ersten Vārttika zu der Regel geht deutlich hervor, daß man auch Komposita wie *mṛdaṅgaśāṅkhatūṇarāh* für korrekt ansah; man half sich mit der Erklärung, daß das ein Kompositum aus *mṛdaṅga* und *śāṅkhatūṇava* sei. Danach hätte der Verfasser der Inschrift ebensogut auch *Yavaranasakapalhara* oder *Palharaśayarana* bilden können; in Zeile 1, 2 sagt er z. B. ebenso *Himaratamerumadaraparatasamasārasa*, während er, wenn er streng die Pāṇineischen Regeln hätte befolgen wollen, *Merumadarahimarataparatasamasārasa* hätte sagen müssen³⁾). Außerdem dürfen wir doch nicht vergessen, daß die Inschrift in Prakrit ist; die Regeln, die die Komposition im Prakrit beherrschen, sind aber vielfach durchaus nicht dieselben wie für das Sanskrit. Es bleibt also als einzige Stütze für Fleets Ansicht das Kompositum *Śakayavānam* im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 2, 4, 10. In jener Regel lehrt Pāṇini, daß man Namen von Südras, die nicht ausgeschlossen sind (*aniravarasita*). Zu

¹⁾ Rapson, Catalogue, S. CXLIXf. ²⁾ Z. B. in Nr. 967 meiner Liste.

³⁾ Man vergleiche, wie Śaka im Kompositum mit anderen Volk-namen, z. B. in der Br̥hat-saṃhitā, behandelt ist. Er steht bald voran (13,9; 16,1; 18,6), bald in der Mitte (9,21), bald am Ende (5,75; 14,21; 17,26).

einem neutralen Dvandva komponiere. Der Ausdruck 'nicht ausgeschlossen' bereitet Schwierigkeiten. Im Mahābhāṣya wird gefragt: 'Wovon nicht ausgeschlossen?'. Antwort: 'Von Āryāvarta nicht ausgeschlossen., Frage: 'Was ist Āryāvarta?'. Antwort: 'Östlich von Ādarśa, westlich vom Kālakawalde, nördlich vom Himavat, südlich von Pāriyātra.' Erwiderung: 'In dem Falle kommt *Kiskindhagandhikam*, *Śakayavanam*, *Śauryakrauñcam* nicht richtig zustande.' Aus dieser Stelle geht doch mit Sicherheit nur hervor, daß den Indern zu Patañjalis Zeit als fremde Völker, die damals außerhalb Āryāvartas lebten, die Śakas und die Yavanas bekannt waren. Da die Regel mit der Stellung der Glieder im Kompositum garnichts zu tun hat, so hätte Patañjali, wenn in der Vorstellung der Inder ein anderes Volk mit den Yavanas verbunden gewesen wäre, ruhig den Namen dieses Volkes wählen können. Wenn er gerade *Śakayavanam* anführt, so kann man daraus doch höchstens noch schließen, daß die Śakas neben den Yavanas schon damals den Indern als die Hauptrepräsentanten fremder Völker galten.

Für die Zugehörigkeit des Caṣṭana und seiner Nachfolger zum Śaka-Volke lassen sich außer den Namen der Ära aber auch noch andere Tatsachen anführen. Die Purāṇas kennen unter den fremden Dynastien, die den Andhras folgen, eine Dynastic von 18 oder 16 Śakas. Welche Dynastie soll denn das sein, wenn es nicht die westlichen Kṣatrapas waren? Samudragupta nennt in der Allahābād-Inschrift als die Völker, die seine Gunst durch Geschenke zu erlangen suchten, die Daivaputra-Śāhi-Śāhanuśāhis, Śakas, Muruṇḍas, die Sainhalas und andere Inselbewohner. Welche Śakas waren dies, wenn es nicht die westlichen Kṣatrapas waren? Samudraguptas Nachfolger, Candragupta II., machte der Herrschaft der Kṣatrapas endgültig ein Ende¹⁾. Davon erzählt Bāṇa im Harṣacarita (S. 199f.): 'Der König der Śakas wurde, als er in der Stadt des Feindes mit der Frau eines anderen Mannes eine Liebschaft angefangen hatte, von Candragupta, der sich als seine Geliebte verkleidet hatte, ermordet.' Ob diese romantische Geschichte wahr ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls ist hier wieder von einem Śakafürsten die Rede, der mit höchster Wahrscheinlichkeit mit Rudrasimha III., dem letzten Kṣatrapa, identifiziert werden muß.

Wenn man Fleets Ausführungen liest, bekommt man fast den Eindruck, als ob es überhaupt keine Śakas im westlichen Indien gegeben habe. Demgegenüber scheint es mir gut auf ein paar inschriftliche Zeugnisse hinzuweisen. In der Nāsik-Inschrift, Nr. 1135 meiner Liste, wird Uṣavadāta, der Sohn des Dīnīka und Schwiegersohn des Nahapāna, ausdrücklich als Śaka bezeichnet²⁾. Die Nāsik-Inschrift Nr. 1137 ist eine Urkunde über die

¹⁾ Vgl. Rapson a. a. O. S. CLff.

²⁾ Daß vor Śaka in der Inschrift eine Lücke ist, kann an der Tatsache nichts ändern.

Schenkung der Śakanikā¹⁾ Viṣṇudatā, der Tochter des Śaka Agnivarmman. Die Nāsik-Inschriften Nr. 1148 und Nr. 1149 berichten von den Stiftungen des Śaka (oder Saka) Dāmacika Vudhika, eines Schreibers, des Sohnes des Viṣṇudata, die Junnar-Inschrift Nr. 1162 von der Stiftung des Saka Āduthuma. Daß vom Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. ab Śakas im westlichen Indien saßen, ist danach zweifellos. Ebenso zweifellos ist, daß Uṣavadāta, der jedenfalls den späteren westlichen Kṣatrapas nahesteht, wenn wir auch verwandtschaftliche Beziehungen zu Caṣṭana nicht feststellen können, ein Śaka war. Das alles sind gewiß nur sekundäre Momente, die aber doch geeignet sind, das Ergebnis, das auf Grund anderer Tatsachen gewonnen ist, zu stützen.

Es fragt sich nun, ob sich auch über jene Übereinstimmung in dem Gebrauch des *ys* für *z* hinaus Beziehungen zwischen dem 'Nordarischen' und der Sprache der Śakas nachweisen lassen. Man wird die Berechtigung, wenigstens diese Frage zu stellen, nicht bestreiten, wenn man den Charakter der 'nordarischen' Sprache bedenkt. Das 'Nordarische' ist unzweifelhaft, wie Konow neuerdings nachgewiesen hat²⁾, eine iranische Sprache. Aber diese Sprache ist mit unzähligen Lehnwörtern aus dem Indischen durchsetzt. Es sind, wie das bei der Art der vorliegenden Texte begreiflich ist, größtentheils Wörter aus der buddhistischen Terminologie oder Wörter für Dinge, die speziell indisch sind, wie *udūmbara* 'Feigenbaum', *kṣattrī* 'Sonnenschirm', *ggūttūra* 'gotra' usw. Es gibt aber auch eine ganze Reihe von Lehnwörtern, die sich kaum in eine dieser beiden Kategorien einordnen lassen, wie z. B. *kūḍāna* 'wegen' (Sk. *kṛtena* oder vielmehr Pr. **kīṭena*, **kīḍena*), *kṣāṇa* 'Augenblick', *gyāda*, *jāda* 'töricht', *dusvara* 'schwierig', *samaya* 'Vertrag', *salāva* 'Rede' (Sk. *samṛ̥lāpa*), *vāraṇa* 'Wunde' (Sk. *vraṇa*), *atāraṇa* 'undankbar' (Sk. *akṛ̥tajñā*) usw. Natürlich können diese Wörter wie etwa die im Deutschen gebrauchten *per*, *Moment*, *stupid*, *diffizil*, *Kontrakt* usw. auf rein literarischem Wege eingedrungen sein. Leichter würde sich diese massenahafte Aufnahme indischen Sprachgutes aber doch erklären, wenn wir annehmen dürften, daß das 'Nordarisch' sprechende Volk längere Zeit auf indischem Boden saß. Das aber würde für die Śakas zutreffen. Nun läßt sich weiter zeigen, daß von den vorher erwähnten Śaka-Namen wenigstens zwei, *Ysamotika* und *Uṣavadāta* Lauteigentümlichkeiten zeigen, die im 'Nordarischen' wiederkehren. *Ysamotika* läßt sich ohne Schwierigkeiten von dem in *ysamaśśandā* 'Erdboden' belegten *ysama* 'Erde' ableiten. Daß ein **ysamarat*, die schwache Form von **ysamarant*, zu **ysamant* oder, da *au* und *o* auch sonst in der Schreibung beständig wechseln³⁾, **yamant* werden mußte, wird durch das von Konow a. a. O. angeführte *kṣamantibhi* 'Mitleid', das auf ein **kṣamaut* aus **kṣamarat* führt, erwiesen. Das *ka* am Ende des Namens könnte auf Indisierung beruhen. Der Name des Schwieg-

¹⁾ -anikā ist Femininsuffix.

²⁾ Gott. Gel. Anz. 1912, S. 551 ff.

³⁾ Leumann u. a. O. S. 43 f.

sohnes des Nahapāna erscheint in den Inschriften fünfmal (Nr. 1131 bis 1135 meiner Liste) in der Form *Uṣavadāta*; einmal (Nr. 1099) finden wir *Usabhadāta*, zweimal (Nr. 1097 und 1125)¹⁾ *Usabhadata*. Man hat diesen Namen gewöhnlich als Prakritform von *Rṣabhadatta* betrachtet. Damit würde sich *Usabhadata*, das defektive Schreibung für *Usabhadatta* sein kann, ohne weiteres vereinigen lassen. Schon in *Usabhadāta* macht aber die Länge des ā von *dāta* Schwierigkeiten; in *datta* pflegt sonst Verlängerung des Vokals unter Vereinfachung der Doppelkonsonanz nicht einzutreten. Nicht erklärlich aus dem Prakrit ist aber die Form *Uṣavadāta*, da hier auch noch ein Übergang von *bh* in *v* angenommen werden müßte, für den sich kein Beleg beibringen läßt. Auch das *s* stört hier; es fällt schwer, es aus dem Streben nach Sanskritisierung zu erklären, da man nicht einsieht, warum dann nicht der ganze Name zu *Rṣabhadat(t)a* sanskritisiert wurde. Berücksichtigt man weiter, daß *Uṣavadāta* am häufigsten belegt ist, so scheint es mir klar, daß dies der eigentliche, und zwar ein nichtindischer Name ist, und daß *Usabhadāta*, *Usabhadata* mehr oder weniger fortgeschrittene Prakritisierungen sind. *Uṣavadāta* aber läßt sich aus dem 'Nordarischen' befriedigend erklären. Die Schwierigkeit, die das *v* von *usava* bereitet, schwindet, wenn wir *usava* als 'nordarisches' Lehnwort aus Sk. *rṣabha* betrachten, da intervokalisch *bh* im 'Nordarischen' regelrecht durch *v* vertreten wird, wie *avidharma* = Sk. *abhidharma* zeigt. Ebenso ist das *s* ein im 'Nordarischen' gewöhnlicher Laut. *Dāta* aber ist im 'Nordarischen' belegt im Sinne von 'dharma'. *Uṣavadāta* würde also einem Sk. *Rṣabhadharma* entsprechen.

Dīnika, der Name des Vaters des Uṣavadāta, gehört wahrscheinlich zu av. *daēnā*, phl. *dīn*. Dies Wort ist im 'Nordarischen' allerdings bisher nicht belegt; nach Analogie von *kṣira* 'Land' aus ar. **kṣaitra*, *hīna* 'Heer' aus ar. **sainā* müßte es **dīna* lauten. Für *Caṣṭana* und *Dāmaysada* vermag ich vorläufig keine Erklärung vorzuschlagen, ebensowenig für *Āduthuma*²⁾. Der letztere Name ist aber trotzdem für unsere Frage von Interesse. Während alle anderen Šaka-Namen, *Caṣṭana* und *Dāmaysada* nicht ausgeschlossen, deutlich iranisches Gepräge tragen, würde man *Āduthuma* wegen des zerebralen *đ* zunächst kaum für iranisch halten, denn zerebrale Verschlußlaute sind, außer in indischen Lehnwörtern, den bis dahin bekannten iranischen Sprachen fremd. Das 'Nordarische' aber besitzt, obwohl es eine iranische Sprache ist, tatsächlich zerebrale Verschlußlaute oder wenigstens Verschlußlaute, die den indischen zerebralen Verschlußlauten so ähnlich waren, daß sie durch die Zeichen für diese ausgedrückt werden konnten. Beispiele für *đ* in einheimischen Wörtern bieten *bāḍa* 'Zeit', *haḍā* 'Tag' usw. Wenn also *Āduthuma* Šakisch ist — und da sich

¹⁾ Daß der in Nr. 1097 genannte Usabhadata mit dem Fürsten dieses Namens identisch ist, ist allerdings nicht sicher.

²⁾ Alle übrigen Namen von Šakas sind indisch.

der Mann ausdrücklich als Śaka bezeichnet und der Name sicher nicht indisch ist, können wir es kaum bezweifeln, — so läßt sich der Schluß, daß das Śakische mit dem Nordarischen identisch ist, kaum abweisen.

Die Herrschaft der Śakas war wahrscheinlich nicht auf das westliche Indien beschränkt; wir finden auch im Norden, in Mathurā und in Takṣaśilā. Dynastien von Kṣatrapas, die sicherlich Iranier und wahrscheinlich Śakas waren. Das umfangreichste Denkmal dieser sogenannten nördlichen Kṣatrapas ist die Kharoṣṭhī-Inschrift auf dem von Bhagvānlāl Indraji entdeckten Löwenkapitäl von Mathurā¹⁾. Sie berichtet von gewissen Schenkungen, die die Hauptgemahlin des *mahākṣatrapa*²⁾ Rajula (Rājūla) und vielleicht einige ihrer Verwandten an den buddhistischen Orden machten. Die Inschrift enthält die Formel *sarrasa sakastanasa*³⁾ *puyae*. In der von Bühler herausgegebenen Arbeit Bhagvānlāl Indraji's über die Inschrift⁴⁾ ist das übersetzt 'in honour of the whole Sakastana' (S. 540). In der Einleitung wird bemerkt, daß *Sakastana* für *Śakasthāna* stehe, mit dentalem anstatt des palatalen Zischlautes und Verlust der Aspiration des *th* (S. 528). Das Wort bedeutet also 'das Land der Śakas' (S. 530). Aus dem Umstand, daß die Stiftungen zu Ehren des ganzen Sakastana gemacht wurden, wird geschlossen, daß die Stifter Śakas waren (S. 531). Seitdem sind die in der Inschrift genannten Fürsten und ihre Verwandten von den meisten Historikern als Śakas bezeichnet worden. Es sind, wenn wir von Prinzen, die nicht zur Regierung gekommen zu sein scheinen, absehen, der *mahākṣatrapa* Rajula (Rājūla), sein Sohn, der *kṣatrapa* Śudasa⁵⁾ (Śudāsa), der Sohn* der Hauptgemahlin, Kharaosta, der *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika, der *kṣatrapa* Mevaki Miyika, der *kṣatrapa* Khardaa. Padika ist identisch mit dem Patika der Kupferplatte von Taxila aus dem Jahre 78⁶⁾, die als seinen Vater den *kṣatrapa* Liaka Kusuluka nennt. Rājūla erscheint unter der Namensform Rājūvula auch in der Mora-Inschrift, Nr. 14 meiner Liste, sein Sohn unter der Namensform Śodāsa⁷⁾ und mit dem Titel *mahākṣatrapa* in zwei Mathurā-Inschriften, Nr. 59 und 82 meiner Liste, von denen die erste das Jahresdatum 72 trägt. Von Rājūla, Śodāsa und Kharaosta sind uns auch Münzen erhalten, die zum Teil für die sprachliche Frage, wie wir sehen werden, von Bedeutung sind.

¹⁾ Zuletzt herausgegeben von F. W. Thomas, Ep. Ind. IX, S. 135ff.

²⁾ Ich gebrauche diesen und andere Titel in der im Sanskrit gebräuchlichen Form ohne Rücksicht auf die Schreibungen, die in den Inschriften erscheinen.

³⁾ Thomas schreibt *sakrastanasa*. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die angebliche *kra* nur eine Abart des gewöhnlichen *ka* ist, und ich ziehe es vor, um Missverständnisse zu vermeiden, es durch *ka* wiederzugeben.

⁴⁾ JRAS. 1894, S. 525ff. ⁵⁾ Einmal auch *Sudisa*.

⁶⁾ Ep. Ind. IV, S. 54ff.

⁷⁾ In Nr. 82 *Sōndāsa*, das wahrscheinlich nur andere Schreibung für *Sodāsa* ist. vgl. S. 251, Anm. 5.

Gegen die oben angeführte Erklärung der Worte *sarvasa Sakastanasa puyac* hat sich Fleet gewendet. Er erklärte zunächst, JRAS. 1904, S. 703ff., *sakastana* als das genaue Äquivalent von Pali *sakaṭṭhāna*, Sk. *svakasthāna*, und übersetzte 'for the worship of the whole of (*his, her, or their*) own home', 'in honour of his, her, or their whole household'. JRAS. 1905, S. 154f. ersetzte Fleet diese Deutung durch eine andere, nachdem Hultsch die Vermutung geäußert hatte, daß *sarvasa* eher der Genitiv eines Eigennamens sei. Er übersetzte nun, mit Ergänzung von *dānam* '(*a gift*) of Sarva, in honour of his home'. Ausführlich hat endlich Barth, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus 1907, S. 384ff., die Inschrift behandelt. Er nimmt die Vermutung von Hultsch an, aber *Sakastanasa* steht nach ihm für *Sākastānasa*, und er übersetzt (S. 393): 'de Sava¹), natif du Sakastana; pour rendre hommage'. Thomas ist in seiner Neuausgabe der Inschrift zu der ursprünglichen Auffassung von Bhagvānlāl Indrajī-Bühler zurückgekehrt und übersetzt 'for the honour of all Sakastāna'.

Meines Erachtens hätte sie nie aufgegeben werden sollen. Fleets Erklärung von *sakastana* ist, wie schon Barth hervorgehoben hat, einfach unmöglich, weil *sthāna* niemals, weder im Sanskrit noch im Prakrit, 'Haus' im Sinne von Familie bedeuten kann, wie das hier der Fall sein müßte²). Auch lautlich ist die Zurückführung von *stana* auf *sthāna*³), wenn nicht unmöglich, doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, da in dem Dialekt der Inschrift sonst *st* zu *th*, *śh* zu *th* wird; siehe *thuva*, *pratīthavito*, *kaniṭha*. Wenn in *Sarvastivatana*, *Sarvastivatas* das *st* bleibt, so hat das seinen guten Grund. Wir wissen jetzt, daß die Sarvāstivādins das Sanskrit als kanonische Sprache benutzten. Sie werden sich daher selbst sicherlich als Sarvāstivādins oder Sārvāstivādas bezeichnet haben, und daher wurde diese letztere Form unverändert in den Dialekt übernommen. *Sakastana* ist also überhaupt kein indisches Wort, sondern die iranische Form des Namens des Landes, die bei Isidor von Charax als *Σακαστανή* erscheint.

Für ebenso unmöglich halte ich es auch, daß hier von der Gabe eines Sarva die Rede sein kann. Das Wort *dānam* kann in Weihinschriften fortgelassen werden⁴), aber selbstverständlich doch nur dann, wenn der Gegen-

¹⁾ Die Lesung *sarvasa* kann jetzt als sicher gelten.

²⁾ Ich wüßte nicht einmal einen Fall, wo *sthāna* oder *ṭhāna* deutlich auch nur 'Haus' im eigentlichen Sinne bedeutete. Es ist ganz charakteristisch, daß die Phrase *sakaṭṭhānam gam* nur von Tieren oder Göttern oder Personen gebraucht wird, die kein eigentliches Haus besitzen; so z. B. an den von Fleet aus den Jātakas angeführten Stellen von Vögeln (4, 342, 2), Sakka (6, 32, 19), der Göttin Maṇimekhala (6, 37, 19), Vissakamma (6, 21, 7; 73, 4f.), Nārada (6, 58, 28), dem *tāpasa* Migājina (6, 61, 20).

³⁾ Ich bemerke das ausdrücklich im Hinblick auf das von Barth angeführte *Śākyasthāna*, auf das im übrigen nicht eingegangen zu werden braucht.

⁴⁾ Beispiele bieten z. B. die Sāñci-Inschriften. Barth läßt den zu ergänzenden Ausdruck unbestimmt; ich wüßte aber beim besten Willen nicht, welches Wort außer *dānam* in Betracht kommen könnte.

stand, der die Inschrift trägt, selbst das Objekt der Stiftung ist. Niemand wird aber behaupten wollen, daß das Löwenkapitäl die Gabe des Sarva sei. Zweitens kommt die Verbindung eines Wortes im Genitiv mit *puyaē* in den nördlichen Inschriften oft genug vor; ich wüßte aber nicht, daß der Genitiv in dieser Verbindung jemals etwas anderes wäre als der von *puyaē* abhängige objektive Genitiv. Das Wort *puyaē* verlangt geradezu die Angabe des Gegenstandes oder der Person, die verehrt werden soll; sie kann nicht fehlen, wie das bei der Auffassung Barths der Fall sein würde¹⁾). Zu diesen formalen Gründen kommen sachliche hinzu. Fleet verbreitet sich nicht über die Frage, wer denn dieser Sarva eigentlich sein soll; Barth hat eine Antwort zu geben versucht. Er ist der Ansicht, daß ein Teil der Inschriften, die den Stein bedecken, erst in späterer Zeit, als das Kapitäl durch ein Erdbeben oder eine andere Ursache zu Boden gestürzt war, von verschiedenen Leuten und bei verschiedenen Gelegenheiten eingegraben sei. Einer dieser Leute soll Sarva gewesen sein. Barth läßt ihn entweder einen Söldnerführer im Dienste eines indischen Fürsten sein oder einen Kaufmann, der Pferde und Kamele über den Khaiber einzuführen pflegte oder sich vielleicht in Mathurā niedergelassen hatte, oder schließlich einen einfachen buddhistischen Pilger. Man wird es dem verehrten Verfasser, der so oft sein besonnenes Urteil in ähnlichen Fragen bewiesen hat, nicht verbübeln, wenn er hier auch einmal einen Flug ins Land der Phantasie wagt. Wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß der Stein schon in alter Zeit am Boden lag und von gelegentlichen Besuchern zur Verewigung ihrer Namen benutzt wurde. Wenn das der Fall gewesen wäre, müßten sich auch Inschriften in Brāhmī auf dem Stein finden, denn die in Mathurā gebräuchliche Schrift war die Brāhmī, und die Löwen-Inschrift ist bis jetzt die einzige Mathurā-Inschrift in Kharoṣṭhī, die eben dadurch verrät, daß sie von landfremden Leuten herrührt.* Wenigstens aber müßte man dann doch erwarten, daß sich jene angeblich späteren Inschriften von der ursprünglichen durch die Schriftzüge unterschieden. Das ist nicht der Fall. Die Schrift ist vielmehr durchaus gleichförmig, und das schließt, wie Thomas mit Recht bemerkt, die Annahme von späteren Zusätzen irgendwelcher Art aus. Die Größe der einzelnen Buchstaben variiert allerdings, aber das ist bei Kharoṣṭhī-Inschriften gewöhnlich; ich brauche nur an die Zeda-Inschrift zu erinnern, deren erste Zeichen 8 cm hoch sind, während die letzten nur 3 cm messen. Auch die Anordnung der Zeilen ist ganz unregelmäßig; die Schriftzüge gehen, zum Teil kreuz und quer, über den Mittelblock, die beiden Löwenleiber und sogar die Unterseite. Allein auch diese Unordnung ist bei Inschriften, die sich auf fromme Stiftungen beziehen, wie zahlreiche Beispiele beweisen, nichts Ungewöhn-

¹⁾ Ich kenne keinen Fall, wo *pūjāyai* oder das Prakritwort dafür allein gebraucht wäre, und ich glaube versichern zu können, daß jedenfalls in den älteren Inschriften kein Fall dieser Art vorkommt.

liches¹). 'Ce sont là œuvres pies, qui comportent bien une certaine publicité, mais une publicité à l'adresse, surtout, de l'autre monde', bemerkt Barth treffend. Es ist daher meines Erachtens ein Grundfehler, zu glauben, daß auf dem Löwenkapitäl ungefähr zwanzig verschiedene Inschriften ständen. Das Kapitäl enthält nur eine einzige Inschrift, die Urkunde über die Schenkung der Gemahlin des Rājūla und damit in Zusammenhang stehende Schenkungen ihrer Verwandten, wenn es auch bei der Verworrenheit der Anordnung trotz der vortrefflichen Reproduktionen in der Ep. Ind. schwer, ja fast unmöglich ist, sich über die Reihenfolge der Zeilen ein Urteil zu bilden. Alle Interpretationen, die etwas anderes in der Inschrift sehen, halte ich für verfehlt²).

¹⁾ Ich habe zu zeigen versucht, daß auch für die Interpretation der Inschriften von Māṇikīāla und Bhāṭṭiprōlu diese Tatsache von Wichtigkeit ist; JRAS. 1909, S. 660; oben S. 220. Andere Beispiele bei Barth a. a. O. S. 387.

²⁾ Das gilt vor allem von der Interpretation, die Bühler von I gab: 'The army has started in haste, the army is intent on wealth.' Schon Thomas hat das abgelehnt. Es scheint, daß M. I und J einen Satz bilden: *chatrave Śudise imo padhraviprāteśo veyaam dinam (dirna?) kadhavaro busaparo kadhavaro viya aviya rva(?) palisṭe(?)na nisimo karita niyatito Sarvastivatana parigrahe. imo padhraviprāteśo* ist doch unzweifelhaft das Stück Land, von dem in A die Rede ist (*iše pradhraviprāteśe*), der *nisimo* der ebenfalls in A erwähnte *nisima*, der auf diesem Stück Land stand. Diese beiden gehörten nicht zu den Gaben der Stifterin, die vielmehr nach A nur die Reliquien in dem *nisima* deponierte und einen *stūpa* und einen *saṅghārāma* schenkte. Wenn sie hier nochmals erwähnt werden, so kann es sich nur um genauere Angaben über ihre Schenkung handeln. Und das ist für den *nisima* sicher, wenn auch die Zeile J 1 fast zerstört ist. Die Angabe über die Stiftung des *nisima* beginnt mit *aviya*, das einem Sk. *api ca* 'und ferner' entspricht. Das *c* des enklitischen *ca* ist *y* geworden, wie in *ayariasa* = *ācāryasya*. Dasselbe *aviya* findet sich am Anfang der genaueren Bestimmungen in der Inschrift der Urne von Wardak, wo Pargiter es fälschlich zu *ariya* verändert (JRAS. 1912, S. 1062). Wenn in dem Vorhergehenden von der Schenkung des Landes die Rede ist, so müssen wir ein Wort für 'gegeben' haben, das nur *dinam* sein kann. Mit diesem *dinam* ist offenbar *chatrave Śudise* zu verbinden, in dem ich ebenso wie in B einen Instrumental, und zwar des Pluralis majestatis sehe. Es bleibt *veyaam* *kadhavaro busaparo kadhavaro viya. viya* kann wiederum nur Sk. *api ca* sein, mit Verlust des anlautenden *a* nach Vokal. Es ist also von zwei *kadhavaras* die Rede, von denen das eine *veyaam*, das andere *busaparo* ist. Ich kann darin nur nähere Bestimmungen zu *imo padhraviprāteśo* erkennen. *kadhavara* kann kaum Sk. *skandhāvāra* sein, das doch als *kadhavara* erscheinen müßte, sondern enthält wahrscheinlich im ersten Gliede das Wort *kanthā*, das im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Stadt' vorkommt, aber gemeinarisch ist, denn Pāṇini (2. 4. 20; 4. 2. 142; 6. 2. 124; 125) kennt das Wort am Ende von Ortsnamen, wo es zum Teil zu *kaniha*, n. geworden ist. Genau in derselben Verwendung finden wir das Wort noch heute in den zahlreichen zentralasiatischen Stadtnamen auf *kand*, *kend*. Da die Lexikographen 'Lehmmauer' als Bedeutung angeben, bezeichnet es ursprünglich wohl einen mit einer solchen Mauer umgebenen Ort. Mit *kanthāvara* wären weiter die im Sk. und allen Prakrits häufigen Ausdrücke *puravara*, *grāmavara* (s. PW. unter *vāra*) zu vergleichen. *Veyaam* und *Busaparo* müßten dann Eigennamen sein. Die Stelle wäre also etwa zu übersetzen: 'Von dem *kṣatrapa* Śudisa ist dieses Stück Land gegeben worden, (nämlich) der treffliche Ort Veyaa und auch der treff-

Auch die Worte *sarrasa Sakastanasa puyae* können nur ein Teil der Schenkungsurkunde sein, und sie lassen sich nur dahin verstehen, daß die Schenkung erfolgte 'zu Ehren des ganzen Sakastāna'. Dann aber dürfen wir daraus, meine ich, auch den Schluß ziehen, daß die Stifterin und ihre Verwandten, die ihren Namen nach unzweifelhaft Iranier waren, sich als Angehörige von Sakastāna betrachteten oder, mit anderen Worten, Šakas waren. Für den *mahākṣatrapa* Kusulaa Padika und den *kṣatrapa* Mevaki Miyika, von denen nur gesagt wird, daß die Schenkung zu ihren Ehren (*puyae*) erfolgt sei, und für den *kṣatrapa* Khardaa, dessen Verhältnis zu der Schenkung vorläufig überhaupt unklar ist, ist dieser Schluß allerdings nicht zwingend. Am nächsten liegt es aber doch, daß auch diese Personen, die jedenfalls in nächster Beziehung zu der Familie der Stifterin standen, Šakas waren¹⁾.

Die Namen dieser Šakas sind von Thomas, JRAS. 1906, S. 208ff. und Ep. Ind. IX, S. 139f. besprochen worden. Er sieht sie teils als 'iranisch', teils als 'skythisch' an. Die meisten sind natürlich, da es sich um eine Inschrift in einem Prakrit-Dialekt handelt, in indischer Weise flektiert. Von männlichen Namen findet sich der Genitiv auf -asa in *Rajulasa*, *Kharostasa*, *Khardaasa*, *Kusulaasa Padikasa*, (*Mevakisa*), *Miyikasa*. Ein Instrumental muß dem Zusammenhang nach in *Hayuarana* und, wie schon bemerkt, in *Sudase*, *Sudise* vorliegen. Der Nominativ geht auf -o aus in *Naüludo*, *Kharaosto*, *Khalaśamuśo*, auf -a in *Khalamasa* und *Maja*. Daneben findet sich aber auch ein Nominativ auf i in *Kalui*. Neben *Kalui* steht *Kamvio*. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß das ein prakritisches *Kamvi* ist. Auch der schon aufgeführte Genitiv *Mevakisa*, nach prakritischer Weise gebildet wie *Šakamunisa* (= *Šākyamuneh*), läßt auf einen Nominativ *Meraki* schließen, der mit *Kalui*, *Kamvi* auf einer Stufe steht²⁾. *Meraki* ist aber sicherlich ursprünglich ein a-Stamm, und so darf man wohl daran erinnern,

liche Ort Busapara. Und ferner hat den *nisima* machen lassen und geschenkt zum Eigentum der Särvästivädas.'

Die zweite Stelle, die keine Beziehung zu der Schenkung zu haben scheint, ist K L *ayariasa Budhaterasa utaena ayimisa* (oder *ayimita*), was Thomas übersetzt: 'Through the elevation of the āchārya Buddhadeva, Āyimisa.' Ich halte es für viel wahrscheinlicher, daß *utaena* einem Sk. *udakena* entspricht und daß der Satz entweder mit *dhamadana* (H²) schloß oder ein Wort wie 'gegeben' in dem vorläufig rätselhaften *ayimisa* oder *ayimita* steckt. Der Satz würde sich also auf die Übergabe der Stiften: 'mit Wasser', d. h. unter Ausgießung von Wasser, beziehen. Was sonst noch zu diesem Satz gehört, wage ich allerdings nicht zu bestimmen.*

¹⁾ Die zweite Inschrift aus dem nördlichen Indien, in der man eine Erwähnung der Šakas zu finden geglaubt hat (Bühler, Ep. Ind. I. 396; V. Smith, ZDMG. LXI, S. 404ff.), Nr. 94 meiner Liste, enthält diesen Namen nicht. Die Lösung der Schriftlichkeit liegt allerdings ganz wo anders, als wo Fleet, JRAS. 1905, S. 635ff. schreibt, wie ich an anderem Orte zu zeigen gedenke.

²⁾ Andere Formen, wie *Ayaria(o?) Komasa*, von Thomas als Genitiv zu *Ayamisa* *Komūti* gelesen, *Ayimisa*, müssen als zu unsicher betrachtet bleiben.

daß auch das 'Nordarische' von *a*-Stämmen einen Nominativ auf *a* oder *i* bildet¹⁾.

Auch die Beurteilung der einzelnen Namensformen leidet unter dem Umstand, daß die Namen zum Teil prakritisiert sind oder wenigstens sein können. Wenn das *kha* von *Kharaosta*, wie Thomas annimmt, durch Prakritisierung aus *kṣa* entstanden ist²⁾, würde der erste Bestandteil des Namens genau zum 'Nordarischen' stimmen, in dem arisch **ksatra*, nach Analogie von *kṣira* aus **kṣaitra*, *pūra* aus **putra*, **ksāra* lauten mußte. Auch der Name *Sodāsa* (*Sudasa*, *Sudisa*) scheint sich durch die konstante Schreibung mit zerebralem *da* zum 'Nordarischen' zu stellen.

Die Mutter der Stifterin heißt *Abuhola*. Thomas bemerkt (Ep. Ind. IX, S. 140), daß *Abuhola* zweifellos aus zwei Gliedern bestehe, *abū*, das in Αβουλής wiederkehrt, und *hōla*, einer Variante von *hōra*, das in *Spalahora*, dem Namen des Bruders des Vonones, erscheint³⁾. Thomas hat dieses *hōra* weiter mit einem anderen Worte zusammengebracht, das in der Löwen-Inschrift selbst erscheint. Die Fürstin machte die Schenkung zusammen mit einer Anzahl von Verwandten und *atra(te)ürena horakaparivarena* 'mit dem Harem und der Begleitung von *horakas*'. *Horaka* ist kein indisches Wort. Thomas meint, da *ahura* im Sinne von 'Prinz' gebraucht werde und da sich die Form *hōra* in dem gewöhnlichen (sassanidischen) Namen *Hormidas* finde, so liege kein Grund vor, zu bezweifeln, daß dies die Bedeutung des zweiten Teiles des Namens *Abūhōlā* sei und daß ihr *hōrakāparivāra* ihr 'Gefolge von Prinzessinnen (oder Damen)' sei. Ich habe schon JRAS. 1909, S. 650f. bemerkt, daß es wenig wahrscheinlich sei, daß die Prinzessinnen neben oder vielmehr hinter dem *antahpura* erwähnt würden, und daß *horaka* vielmehr die Kurzform eines *horamurta* sei, das in der Māṇikiāla-Inschrift⁴⁾ vorkommt und hier dem Zusammenhange nach einen

¹⁾ Leumann a. a. O. S. 126.

²⁾ Thomas verweist Ep. Ind. IX, 139 auf den *ksatrapa*-Namen *Kharapallāna* in den Sarnāth-Inschriften (Nr. 925 und 926 meiner Liste) und die verschiedenen Formen für den Namen des Stammes des Nahapāna: *Kṣaharāta*, *Chaharata*, *Kha-kharāta*, *Khaharāta*. Ich bezweifle, daß das Strichelchen, das an dem *r* von *Kharaostasa* in A 4 erscheint (in E 1 vermag ich es nicht zu erkennen), die Bedeutung *h* hat, wie Thomas anzunehmen geneigt ist. Auf den Münzen lautet der Name sicher *Kharaosta*.

³⁾ JRAS. 1906, S. 209 hat Thomas *Spalahora* als 'Ahura zum Schild habend' erklärt; man sollte aber doch in einem solchen Kompositum den Namen des Gottes an erster Stelle erwarten. Justi, Iranisches Namenbuch, S. 496, läßt *hōra* unerklärt.

⁴⁾ Diese Inschrift enthält noch ein anderes Wort, dessen Lautform mit dem 'Nordarischen' übereinstimmt, *savaehi*, Instr. Plur. von *sāvaa* = nordar. *śāvā* aus *śāvāa* (Leumann a. a. O. S. 49). Da aber anlautendes *śr* auch sonst in dem Dialekt des nordwestlichen Indiens zu *ś* wird, so ist es wahrscheinlicher, daß die 'Nordarier' die Form *śāvā* und analoge Formen, wie *śāmāna*, *śādā*, eben diesem Dialekt entlehnten, als daß in der Inschrift das Wort im 'nordarischen' Gewande erscheinen sollte. Die Inschrift enthält ferner zwei Fremdnamen auf *i*, die sich den vorher besprochenen zur Seite stellen, den eines Satrapen, *Vesi*, und den einer Person, deren

Beamten bezeichnen muß, der etwas mit dem buddhistischen Kultus zu tun hat. Dieser Terminus findet nun seine Erklärung vielleicht in einem 'nordarischen' Wort. Leumann hat (a. a. O. S. 6) in höchst sehrfsinniger Weise erkannt, daß *hora* (auch *haura* geschrieben: Nom. *hori*) im 'Nordarischen' der Vertreter von Sk. *dāna* 'Gabe, Freigebigkeit' ist. Steckt dieses *hora* in dem *horamurta* und *horaka* der Inschriften, so ist zu erwarten, daß der Titel einem indischen Titel mit *dāna* im ersten Gliede entspricht. Das scheint in der Tat der Fall zu sein. In der Māñikiāla-Inschrift wird der General Lala, der den Stūpa errichtet, der *horamurta* in dem *rihāra* des *kṣatrapa* Veeśi genannt¹⁾; in der Kupferplatte von Taxila erhält Patika, der Sohn des *kṣatrapa* Liaka Kusuluka, der eine Buddha-Reliquie deponiert und ein Kloster stiftet, den Titel *mahādānapati*²⁾. In der Löwen-Inschrift müssen die *horakas* ähnliche hochgestellte Personen sein, die dem buddhistischen Orden gegenüber die Stellung von 'Gabenherrn' einnehmen, und offenbar haben wir in den Namen in C—E¹ Kalui, Naüludo, Kharaosto, Khalamasa, Maja, Kamuio, deren Aufzählung doch einen Zweck haben muß, die Liste dieser *horakas*, die an der Zeremonie der Deponierung der Buddha-Reliquien teilnahmen³⁾. Auch am Ende der Personennamen dürfte ein Wort wie 'Gabe' nicht ungeeignet erscheinen, wenn man bedenkt, daß von den westlichen Kṣatrapas, die Sanskritnamen angenommen haben, ungefähr ein Drittel Namen auf *dāman* tragen, daß kaum etwas anderes als 'Gabe' bedeuten kann⁴⁾. Nun ist das Wort *hora*, das Leumann zu ved. *sabar* und *saparyati* stellt, soviel ich weiß, auf das 'Nordarische' beschränkt. Sollte es daher in Zukunft gelingen, den zweiten Bestandteil von *horamurta* im 'Nordarischen' in der Bedeutung 'Herr' nachzuweisen, so könnten nicht nur die obigen Erklärungen, sondern auch die Identität des Nordarischen mit der Sprache jener Fremdherrscher als gesichert gelten; in den bisher veröffentlichten Textstücken habe ich das Wort nicht gefunden.

Wir dürfen aber die Möglichkeit nicht aus den Augen verlieren, daß *horamurta* nur eine ungenaue Wiedergabe des fremdsprachlichen Wortes ist und daß uns dasselbe Wort in anderer Schreibung in drei Brāhmī-Inschriften

Stand nicht angegeben ist, *Khujaci*.* Beide sind in indischer Weise flektiert: Instr. *Veesiana*, *Khujaciena*, Gen. *Veesisa*.

¹⁾ JRAS. 1910, S. 666. ²⁾ Ep. Ind. IV, S. 56.

³⁾ Man könnte auf die Vermutung kommen, daß *horaka* nicht die Kurzform von *horamurta*, sondern von *horapāṭhaka* 'Astrolog' sei, das Mahāvastu III, 178 belegt ist. Allein dagegen spricht, daß Astrologen in keiner anderen buddhistischen Inschrift als Teilnehmer an den Stiftungszeremonien erwähnt werden und daß die oben erwähnte Liste von Personennamen dann unerklärt bleiben würde.

⁴⁾ Es sind Jayadāman, Rudradāman, Satyadāman, Jivadāman, Saṅghadāman, Viradāman, Yaśodāman, Bhartṛdāman. Bei der Wahl gernde von *dāman* anstatt des gewöhnlichen *datta* oder *dinna* hat vielleicht die Rücksicht auf ein *ein-h-i-ni-e*-*dāma* mitgespielt, wie es offenbar in *Dāmaysada*, *Spalagadama* vorliegt (vgl. Rap. et. a. a. O. S. CV), es scheint mir aber unmöglich, jene Namen als Komposita eines indischen und eines nichtindischen Wortes zu betrachten.

aus Mathurā vorliegt, die R. D. Bandyopādhyāya zuletzt herausgegeben hat¹⁾). Die Inschriften sind leider sehr nachlässig geschrieben und, nach den Abklatschen zu urteilen, die ich der Freundlichkeit des Herausgebers verdanke, stellenweise stark verwittert. Am deutlichsten ist das Wort, auf das es hier ankommt, in Nr. 127. Ich lese: *dānam viśvaśikasya Vakamihirāya sahā putreṇa horamurñdagena*²⁾). In Nr. 141 lautet das dritte Wort *Vragamihirāya*³⁾, das letzte wahrscheinlich *horamurñdragena*. Das übergeschriebene *r* ist nicht ganz deutlich, aber doch wahrscheinlich, und am unteren Ende des vierten *aksara* ist ein Strich sichtbar, der dem *ra* das Aussehen eines *kha* gibt⁴⁾). Daß aber nur ein *ra* gemeint sein kann, zeigt die dritte Inschrift Nr. 128, wo wenigstens das *ra* außer allem Zweifel ist. Hier sind die beiden Wörter *Vakamihirāya* und wahrscheinlich *horamurñdragena* zu lesen; das übergeschriebene *r* ist unsicher, aber möglich. Schon das Schwanken in der Schreibung des letzten Wortes verrät, daß es sich hier um ein Fremdwort handelt, und eine der vorkommenden Verschiedenheiten findet sich gerade auf dem Gebiet des 'Nordarischen' wieder. In den von Hoernle publizierten Siddhamātrikās und ebenso in der Uṣṇīśavijayadhāraṇī aus der Steinschen Sammlung⁵⁾ steht regelmäßig *ṇḍ* an der Stelle, wo wir *ḍ* erwarten sollten, während in den 'nordarischen' Texten stets *ḍ* geschrieben zu werden scheint⁶⁾). So würde sich auch hier *horamurñdragena* neben *horamurñdraga* erklären. Die Schreibung *horamurñdragena* kann kaum etwas anderes sein als ein ungeschickter Versuch, die schwierige und im Sanskrit nicht vorkommende Verbindung *rṇḍva* auszudrücken. Was das *ra* betrifft, so läßt sich, solange die Etymologie des Wortes nicht feststeht, nur sagen, daß gerade diese *u*-Diphthonge im 'Nordarischen' überaus häufig sind⁷⁾). *Horamurñdraga* kann natürlich der Name des Sohnes des Vagamihira sein; in dem Falle wäre es wohl auf *Ahura Mazda* zurückzuführen. Ebensogut kann man aber auch übersetzen: 'die Gabe des *viśvaśika*'⁸⁾ Vagamihira samt seinem Sohn, dem *horamurñdraga* und, da es sich zweifellos um eine buddhistische Stiftungsurkunde handelt, *horamurñdraga* dem *horamurta* und *horaka* der anderen Inschriften gleich-

¹⁾ Journ. Proc. Beng. As. Soc. N. S. Vol. S. 242f., Nr. 8—10 = Nr. 127, 128 und 141 meiner Liste.

²⁾ Den Segenswunsch, der in allen drei Inschriften folgt, lasse ich hier fort.

³⁾ Das *v* wird auch in dem Segenswunsche in den Sanskritwörtern *devva-* und *bhavarva* doppelt geschrieben.

⁴⁾ Daher las Bandyopādhyāya *Horamudkhatalena*.

⁵⁾ JRAS. 1911, S. 460ff. Ich verdanke den Hinweis auf diese Schreibungen Herrn Prof. Konow. Wahrscheinlich erklärt sich so auch die Schreibung *Sōṇḍāsa* (für *Sōṇḍasa*) in der Mathurā-Inschrift Nr. 82 meiner Liste.

⁶⁾ Ebenda S. 467.

⁷⁾ Leumann a. a. O. S. 40ff.

⁸⁾ *Viśvaśika* (*viśvasika* in Nr. 128) scheint ein Hofamt zu bezeichnen; Divyāv. 188 wird von einem Brahmanen erzählt: *sa rājñā Prasenajitā Kauśalena hastimadhyaeypari viśvāsikah* (MSS. *visvāsikah*; *visvāśikah*) *sthāpitah*.

stellen.* Auch der Gebrauch des fremden Wortes wäre hier durchaus begreiflich, da der Stifter ja schon durch seinen Namen als Iranier gekennzeichnet ist¹⁾.

Für die Bestimmung der Nationalität der nördlichen Kṣatrapas kommt, wie schon bemerkt, noch ein Zeugnis in Betracht, das man bisher, soviel ich weiß, für diese Frage unbenutzt gelassen hat, die Legenden ihrer Münzen. Die Gemahlin des Rājūla nennt sich in der Löwen-Inschrift die Mutter* des Kharaosta. Von diesem Kharaosta besitzen wir Münzen, die zuletzt Rapson ausführlich behandelt hat²⁾. Die Vorderseite zeigt das Bild des Satrapen zu Pferde und eine Inschrift in griechischen Buchstaben: ΧΑΡΑΗΣΤΕΙ ΛΑΤΡΑΠΕΙ ΑΠΤΑ ΥΩΥ. Die Rückseite trägt das Bild eines Löwen und die Inschrift in Kharoṣṭhī-Schrift: *chatrapasa pra Kharaostasa Arṭasa putrasa*; eine Münze liest *Orṭasa* statt *Arṭasa*. Die Kharoṣṭhī-Legende ist völlig klar bis auf das *pra*, dessen Bedeutung bisher nicht festgestellt ist. Ich möchte es als Abkürzung von *pratima* (= *pratimā*) erklären: 'das Bild des *chatrapa* Kharaosta, des Sohnes des Arṭa (oder Orṭa)'. Daß, streng genommen, diese Legende nur für die Vorderseite paßt, scheint mir nichts auszumachen, da die Kharoṣṭhī-Legende offenbar als Übersetzung der griechischen Legende gedacht ist. In der letzteren las noch Rapson den fünften Buchstaben als M; daß es ein H mit dem Lautwert h ist, hat Fleet erkannt³⁾. APTA ΥΩΥ muß dem *Arṭasa putrasa* der Kharoṣṭhī-Legende entsprechen. Die Form *vōz* für *viōz* ist in Griechenland seit dem vierten Jahrhundert bezeugt⁴⁾ und kommt, wie Rapson zeigt, auch auf einer parthischen Münze des Gotarzes (AD. 40—51) vor. APTA scheint eine unflektierte Form zu sein. Es ist sicherlich die Kurzform eines der vielen mit *Arṭa-* gebildeten iranischen Personennamen. Es bleibt der merkwürdige Ausgang der beiden ersten Formen auf El, der bisher unerklärt geblieben ist. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß El in dieser Zeit den i-Laut bezeichnet; die Formen,

¹⁾ Speziell 'nordarisch' ist der Name aber nicht, da wir nach Analogie von *ksira* usw. -*mīra* anstatt -*mihira* erwarten müßten. Anderseits ist aber auch gerade bei einem Wort wie *mihira* die Entlehnung aus einem Dialekt in den anderen leicht begreiflich.

²⁾ JRAS. 1905, S. 792ff. Die Bedenken Bühlers gegen die Identifizierung des Kharaosta der Inschrift mit dem Kharaosta der Münzen sind von Rapson besprochen worden. Der erste Grund, den Bühler anführt, die Verschiedenheit der Namensform, ist durch Rapsons Lesung und die nachher erwähnte Entdeckung Fleets hinfällig geworden.* [Auch die zweite Schwierigkeit ist, wie mir scheint, schon durch Rapson gelöst worden. Es ist allerdings kaum daran zu zweifeln, daß die Stifterin in der Inschrift die erste Gemahlin des *mahākṣatrapa* Rājūla und die Mutter des *yavardīja* Kharaosta genannt wird, während sich Kharaosta auf den Münzen als der Sohn des Arṭa oder Orṭa bezeichnet. Aus den Worten der Inschrift geht aber, wie Rapson hervorgehoben hat, keineswegs hervor, daß Kharaosta der Sohn des Rājūla war; er kann sehr wohl der Sohn der Nadasī Akasa aus einer früheren Ehe sein.]

³⁾ JRAS. 1907, S. 1029; 1041ff.

⁴⁾ Blass, Aussprache des Griechischen², S. 50.

um die es sich handelt, sind also *Kharaostī satrapī*. Der Genitiv ΥΩΥ und die Tatsache, daß in der Kharoštī-Legende die beiden entsprechenden Worte im Genitiv stehen, machen es unzweifelhaft, daß diese Formen auf -i Genitive Singularis sind. Im 'Nordarischen' lautet der Genitiv von a-Stämmen auf ā, i aus. Die Formen der Münzlegenden stehen also den 'nordarischen' Formen nahe, aber sie decken sich nicht völlig mit ihnen. Da die nordarischen Texte so, wie sie uns vorliegen, sicherlich viel jünger sind als die Münzlegenden, so ist natürlich die Annahme nicht ausgeschlossen, daß der Vokal im 'Nordarischen' später verkürzt worden ist. Die Endung -i kann aber natürlich noch aus einem anderen iranischen Dialekt stammen; im Soghdischen z. B. liegt der Genitiv Singularis auf -i ja tatsächlich vor.

Eine Bestätigung dieses Ergebnisses liefert die Legende der Münzen des Rājūla oder Rājūvula, des Stiefvaters des Kharaosta. Auf den Münzen, die griechische und indische Legenden tragen, lautet die griechische nach der gewöhnlichen Lesung ΒΑΣΙΛΕΙ ΒΑΣΙΛΕΩΣ (ΩΤΗΡΟC ΠΑΙΥ¹), die indische in Kharoštī-Charakteren *apratihataacakrasa chatrapasa Rajuvulasa* oder *chatrapasa apatihataacakrasa Rajuvulasa*. Auffallend ist hier der Widerspruch, der zwischen den Titeln der beiden Legenden besteht: dem einfachen 'Satrapen' steht anscheinend ein 'König der Könige' gegenüber²). Noch auffallender ist die Form ΒΑΣΙΛΕΙ, die natürlich kein Griechisch ist, aber auch nicht Genitiv Pluralis mit iranischer Endung sein kann. Die Lösung dieser Schwierigkeiten hat, wie ich glaube, Andreas gefunden, der vorschlägt, ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΩΤΗΡΟC ΠΑΙΥ ΒΑΣΙΛΕΙ zu lesen. Rājūvula hat unzweifelhaft die Münzen Stratos II. nachgeahmt. Er hat daher unverändert auch die Titel übernommen, die in Stratos Münzlegende erscheinen: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΩΤΗΡΟC ΤΡΑΤΩΝΟC ΥΙΟΥ ΤΡΑΤΩΝΟC³). ΠΑΙΥ ΒΑΣΙΛΕΙ macht fast den Eindruck, als ob es eine halb gräzisierte Wiedergabe von Rājūvula sein sollte. Die gewöhnliche Annahme, daß ΠΑΙΥ Abkürzung des Namens sei, weil für den vollen Namen der Raum nicht ausreichte, ist im Grunde recht unwahrscheinlich. Wenn man aus Raummangel etwas abkürzen mußte, so hätte man doch wohl eher die Titel als gerade den Namen gekürzt. Wie dem aber auch sein mag, ΒΑΣΙΛΕΙ ist jedenfalls wieder ein Genitiv Singularis von βασιλεύς, das hier als iranisches Lehnwort und daher mit iranischer Flexionsendung erscheint⁴).

¹⁾ Rapson, Indian Coins, § 33; Plate II, Nr. 5; Fleet, JRAS. 1907, S. 1026 ff. Für ΠΑΙΥ erscheinen angeblich allerlei Varianten, die Fleet zusammengestellt hat. Sie scheinen mir recht unsicher zu sein.

²⁾ Die zweite Klasse von Münzen dieses Herrschers zeigt die Brähmi-Legende *mahākhatapasa Rājuvulasa* (Fleet a. a. O. S. 1026); ein Titel wie *rājātirāja* ist aber für Rājūvula nicht bezeugt.

³⁾ Rapson a. a. O. Plate II, Nr. 4.

⁴⁾ Andreas schreibt mir: 'Zu der Bezeichnung der Endung des mitteliranischen Casus obliquus durch ει liefert die Liste der kappadokischen Monatsnamen (Lagarde, Ges. Abh. S. 259 ff.) ein sehr schönes Seitenstück. Der Name des vierten Monats

Gegen die Identifizierung des 'Nordarischen' mit dem Śakischen scheint nun aber eine gewichtige Tatsache zu sprechen. Der Name des Kaṇiṣka erscheint in den griechischen Münzlegenden bald im Genitiv als KANΗPKOY, bald im Nominativ als KANΗPKI, der des Huviṣka, wie es scheint, stets im Nominativ als OOΗPKI, OOΗPKE, OOΗPKO¹⁾. In einigen Inschriften von Mathurā, Isāpur und Sānci, Nr. 21, 69a, 72, 149a, 161 meiner Liste, werden Kaṇiṣka, Vāsiṣka und Vāsudeva mit dem Titel *sāhi* bezeichnet. Das Wort steht stets unmittelbar vor dem Namen und außer in 72 hinter *devaputra*. In 21, 69a, 161 ist es unflektiert; in 72 erhält es die Sanskrit-Nominativendung, obwohl der Name im Genitiv steht (*sāhir-Vrāsudevasya*); in 149a erscheint es im Genitiv, flektiert wie ein Sk. *i*-Stamm (*sāher-Vrāsiṣkasya*). Auf den Münzen führen Kaṇiṣka, Huviṣka und Vāsudeva ferner den Titel PAONANO PAO. In der Inschrift des Samudragupta zu Allahābād erklärt der König, daß er geehrt werde *Dairṇputrasāhiśāhānuṣāhi-Śaka-Murundaiḥ*. *Daivaputrasāhi* geht sicherlich auf die Kuṣanas, die allein den Titel *devaputra*, und zwar, wie wir sahen, in Verbindung mit *sāhi* führten; die eben erwähnte Münzlegende macht es wahrscheinlich, daß der ganze Ausdruck *daivaputrasāhiśāhānuṣāhi* auf sie zu beziehen ist. Wir haben also in den Inschriften und Münzlegenden der Kuṣanas einen Nominativ Sing. auf *i*, einen Genitiv Plur. auf *ānu*²⁾. Das sind genau die Endungen, die wir im 'Nordarischen' bei *a*-Stämmen in den betreffenden Formen finden. Es ist das Verdienst A. von Stael-Holsteins, zuerst auf diese Tatsache hingewiesen zu haben³⁾. Er hat, da die Kuṣanas Tukhāras waren, daraus den Schluß gezogen, daß der 'nordarischen' Sprache die Bezeichnung 'tocharisch' zukomme. Ich glaube, daß dieser Schluß nicht zwingend ist. Erstens ist damit schwerlich der bekannte Kolophon der Maitreyasamiti zu vereinigen, auf Grund dessen die früher sogenannte 'Sprache I' 'tocharisch' getauft worden ist. Zweitens finden wir unter den zahlreichen Namen von Gottheiten, die auf den Münzen der Kuṣanas erscheinen, auch nicht einen einzigen mit der Endung *i*. Die Übereinstimmung mit dem 'Nordarischen' beschränkt sich also auf den Titel und die Endung der Namen. Wenn es aber richtig ist, daß die nördlichen Ksatrapas Śakas waren und ihre Sprache das 'Nordarische' war, so würde sich jene Übereinstimmung ohne Schwierigkeit aus den historischen

lautet dort *Tirē*, das ein mitteliranisches *Tīrē* (oder *Tīrī*) wiedergibt; man vergleiche damit armen. *Trē*, den Namen des vierten armenischen Monats, aus *Tīrē* und xvārāzmisch *čīrē* oder *čīrī* (Bērūnī, Chronol. S. 47, جیروی, S. 48 dhr. Id., جیروی, l. جیروی) - *Tir*. Die Monats- und Tagnamen erscheinen im Iranni-eštu⁴⁾: Genitiv, da *māh* und *rāučah* zu ergänzen sind; vgl. das Sirōze in Geldners Avant-Ausgabe II, 260ff.

¹⁾ Andere Varianten, die für unsere Frage keine Rolle spielen, übersetzt in⁵⁾

²⁾ Das griechische ANO kann für *ānu* stehen, wie BOΔΔO für *Bubilla* ⁶⁾

³⁾ Tocharisch und die Sprache II; Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersburg 1908, S. 1367 ff.

Verhältnissen erklären lassen. Wie man auch über die genaue Zeitbestimmung der nördlichen Kṣatrapas denken mag, sicher ist, daß sämtliche Inschriften aus ihrer Zeit, in Brahmi wie in Kharosthi, älter sind als die Inschriften aus der Zeit des Kaniska und seiner Nachfolger. Wenn also die Paläographie in chronologischen Fragen überhaupt mitzusprechen hat, waren die nördlichen Kṣatrapas die Vorgänger der Kušanas im nordwestlichen Indien. Dann aber steht nichts der Annahme im Wege, daß sie die Titel der Sprache ihrer Vorgänger entlehnten und im Zusammenhange damit auch die Namen nach Art dieser Sprache flektierten, so wie sie sie in den griechischen Münzlegenden mit griechischen Endungen versahen.

Es wird niemand einfallen, über die Fragen, die hier behandelt sind, schon jetzt ein definitives Urteil zu fällen. Die Hypothese, die übrigens schon A. von Le Coq angedeutet hat¹⁾, daß das 'Nordarische' die Sprache der Śakas sei, scheint mir indessen so gute Gründe für sich zu haben, daß ich mich für berechtigt hielt, sie dem Urteil der Iranisten zu unterbreiten. Es freut mich auch, mitteilen zu können, daß wenigstens der Punkt, von dem ich bei der Untersuchung ausging, jetzt völlig sicher steht. Von Herrn D. R. Bhandarkar erhalte ich soeben Abklatsche der vor einigen Jahren in Andhau gefundenen Inschriften des Rudradāman²⁾. In allen diesen ist der Name des Vaters des Caṣṭana vollkommen deutlich *Yśamotika*³⁾ geschrieben, nicht *Ghsamotika*.

Die Praṇidhi-Bilder im neunten Tempel von Bäzäklik.

In dem neunten Tempel von Bäzäklik bei Murtuq⁴⁾ waren die Wände des Korridors, der um die Cella herumläuft, mit fünfzehn gewaltigen Bildern geschmückt, die die Praṇidhicaryā des Bodhisattva unter früheren Buddhas darstellen. Solche Praṇidhi-Bilder sind in den Höhlen von Turfan und insbesondere von Bäzäklik überaus häufig; eine genaue Wiederholung des ganzen Zyklus scheint aber nur in dem Tempel Nr. 4 vorzukommen⁵⁾. Die Malereien, die sich jetzt sämtlich im Berliner Museum für Völkerkunde befinden, sind bis auf zwei Bilder ausgezeichnet erhalten. Vorzügliche Re-

¹⁾ JRAS. 1909, S. 318: 'Some fragments in Gupta writing and in the language termed by Leumann "Sprache II", and which I suppose to be, in consequence of geographical and historical considerations, the lost language of the Saka, were also found here.'

²⁾ Nr. 964a meiner Liste.

³⁾ Die Länge in *ysā* scheint mir nicht gegen die oben vorgeschlagene Etymologie zu sprechen. In den Inschriften wird stets auch *Caṣṭana* geschrieben. Wahrscheinlich entsprach der Vokal in der ersten Silbe der beiden Namen nicht genau dem *savayta* a des Indischen und man schwankte daher zwischen der Bezeichnung durch *a* und *ā*.

⁴⁾ Die Zählung geht auf Grünwedel zurück, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, S. 259f.

⁵⁾ Grünwedel a. a. O. S. 237ff.

produktionen der dreizehn vollständigen Bilder hat A. v. Le Coq in seinem schönen Werk 'Chotscho' auf Tafel 17—29 gegeben¹⁾.

Nach oben wird jedes Bild sowohl im vierten wie im neunten Tempel durch eine weiße Tafel abgeschlossen, die zur Aufnahme einer Inschrift bestimmt war: eingetragen sind die Inschriften aber nur im neunten Tempel. Sie sind in zentralasiatischer Brāhmī geschrieben und in Sanskrit abgefaßt und lauten folgendermaßen²⁾:

- 1 || *upasthito brāhmaṇena Mahendro lokanāyakaḥ
jyentākakarmanā ga[ndhai](h) kālenagarūṇā tathā
vihāram kṛtvā sarvai ca upasthānai nimantrita — ||*
- 2 || *Tamona[Su]Jdo mahābhāgo rājabhūtena pūjitaḥ
nānāratnavicitreṇa tulena pratiपāditaḥ — ||*
- 3 || *tatraiva nagare ramye Śikhināmā yaśasviḥ
saṁbuddhāḥ śreṣṭhibhūtena vahārai pūjito mayā: — ||*
- 4 || *Kṣemamāṇkaro narādityo rājabhūtena pūjitaḥ
jyentākakarmanā gandhai(h) kālenagarūṇā tathā
vihārāṇāṁ sahasrais tu ṣaṣṭibhi sa nimantritaḥ ||*
- 5 || *narendrena mayĀnanda Siṁha siṁhaparākrama
cchatreṇa ratnadaṇḍena pūjito narap[Su]ṅgavah — ||*
- 6 || *hastyāśrena surarnena nāribhi ratnamuktibhiḥ
saṇṇāṁ Jinānāṁ pujārtham udyānam śreṣṭhinā kṛtam: — ||*
- 7 || *drṣṭrā Dipamkaram buddham dyutimantam yaśasvinam:
nilapadmai pujitarām saptabhir māṇavas tadā:
dvitīyāśamkheyāva(sāna)*
- 8 || *pūjito maṇiratnena Sunetro lokanāyaka
vihāreṇa ca ramyena śreṣṭhibhūtena me tadā: ||*
- 9 || *rājñā sutāham abhūvan pūrvam anyāsu jātiṣu
bhr(āta)ram Ratnaśikhi saṇḍipataila upasthitāḥ — ||
prathamāśamkheyāvasāna ||*
- 10 || *Uttaro māṇavobhūvam Kāśyapo dvipadottame
n. . i. ālavaca śrutvā pravrajyāyā kṛtā matiḥ
trītyāśamkheyasarvagunābhyaśāvasānah ||*
- 11 || *Vāsiṣṭhasyāgamanam śrutvā śreṣṭhi pritimānā bharaṇ
udyānam maṇḍayitrā ca vihāram kārayāmy aham*
- 13³⁾ || *rṣibhūto hy upātiṣṭham [S] . . . trelokanāyakam
ralkalena manāpenācchādito . . . nā mayā*
- 14 || *Aṅgirasaṁm aham drṣṭrā nadidiram upāgatam
sārthavāhena me nārā nadyām uttarito munim: — ||*

¹⁾ Vgl. auch die Einleitung, ebenda S. 14ff. Einzelne Stücke aus den Praṇidhi-bildern des vierten Tempels sind auf Tafel 36 und 37 reproduziert.

²⁾ Gelesen nach den Originale[n]. Ergänzte Buchstaben sind in runde[n], beschwerte[n] in eckige[n] Klammern gesetzt.

³⁾ Die Aufschrift des zwölften Bildes ist nicht erhalten.

15 || *[ridhi]rat pūjita buddh(o) . . . [puna¹) manorathah]*
dharma[rājya]ṣṭḥ] ca me (prāptam rā)jabhūtena śraddhayā: — ||

Das richtige Verständnis dieser Verse vermittelt uns ein Text, der uns als ein Abschnitt des Mahāvastu überliefert ist, ursprünglich aber sicherlich ein selbständiges Werk war²), das Bahubuddhasūtra (Mv. III, 224 bis 250). Der Inhalt ist folgender: Der Buddha teilt zu Śrāvasti im Jetavana dem Ānanda mit, daß er beschlossen habe, drei Monate lang mit einem einzigen Topf³) Almosen verschenken nach Art der früheren Buddhas zu leben⁴); er möge Sorge tragen, daß niemand ihm nahe. Der Buddha führt seine Absicht aus, und als er sich nach Ablauf der drei Monate wieder zeigt, wird er von Ānanda begrüßt und erklärt ihm, er habe in der angegebenen Weise einen Kalpa oder den Rest eines Kalpa zubringen können, denn das sei die Eigentümlichkeit auch der früheren Buddhas. Damals, Ānanda, vor unzähligen Zeiten, vor unermesslichen, unzähligen Zeiten war ein Tathāgata, ein Arhat, ein vollkommen Erleuchteter, Indradhvaja mit Namen. Zur Zeit des Indradhvaja aber, Ānanda, des Tathāgata, des Arhat, des vollkommen Erleuchteten, war eine Residenzstadt, Indratapanā mit Namen. Diese Stadt wird in großer Ausführlichkeit nach dem üblichen Schema beschrieben. An die Beschreibung schließen sich ein paar Verse über Indradhvaja, die inhaltlich nichts Neues bringen. Es folgt eine Liste von weit über hundert Namen von Buddhas, von denen jeder seinen jedesmaligen Nachfolger verkündet hat (*vyākārṣīl*); sie reicht von Indradhvaja bis auf den historischen Buddha und den künftigen Buddha Maitreya. Die eintönigen Formelreihen werden nur gelegentlich durch ein paar Strophen, die die Angaben über einen Buddha rekapitulieren oder ergänzen, und durch Stadtbeschreibungen nach dem Typus der Beschreibung Indratapanās unterbrochen. So wird bei Sirasāhvaya Puśpāvatī geschildert, bei Supātra Abhayapurā, bei Sudarśana Devapurā, bei Śākyamuni, der aber nicht der historische Śākyamuni, sondern einer der beiden Vorgänger gleichen Namens ist, Simhpurī, bei Dīpamkara Dīpavatī, bei Maitreya Ketumatī.

Dann geht die Erzählung in Versen weiter⁵). Der Verkünder der Buddhas bis auf die Gegenwart⁶), der Lenker der Menschenstiere von

¹⁾ *puna* ist nicht ganz sicher. ²⁾ Vgl. aber Anm. 5.

³⁾ *ekapindapātrena*; richtiger wäre *ekapiṇḍapātēna*.

⁴⁾ *purimakānām tathāgatānām . . . vihārehi vihariṣyam*.

⁵⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß dieser metrische Teil erst nachträglich mit dem vorangehenden durch den Einschub der ersten Strophe verbunden ist, aber diese Verbindung muß schon vor der Aufnahme des ganzen Abschnittes in das Mv. hergestellt gewesen sein, da sonst der Titel Bahubuddhasūtra am Ende des prosaischen Abschnittes stehen würde.

⁶⁾ Senart liest *āvanditabuddhānām*; die Handschriften haben *āvānditānām buddhānām*, *āvandikām buddhānām*, was alles keinen Sinn gibt. Ich vermute *āvadito-buddhānām*; *āvadito* ist halber Ardhamāgadhismus für *yāvadito*; vgl. *āvā ite* in Aśokas Säulenedikt IV.

Indradhvaja bis auf den künftigen Maitreya, der Lehrer strahlt wie die Sonne. Den majestätischen Mannlöwen, den Jina, der die Lüste besiegt hat, fragt Ānanda im Aśokārāma: 'Wunderbar ist der Ruhm des Erhabenen, wunderbar sein Ruf in den zehn Himmelsgegenden! Welche Tat tat der Erhabene, daß er in der Welt samt der Götterwelt strahlt?' Der Buddha gibt ihm den Grund an: er strahlt über alle Götter- und Brahma-Welten in unvergleichlichem Ruhm, weil er die früheren Buddhas geehrt hat (*satkṛtā mayā*). Diese früheren Buddhas werden mit Namen aufgezählt; es sind nur die letzten vierzehn der vorhergehenden Liste, von Dipamkara bis Kāśyapa. Es folgen weitere Auseinandersetzungen des Meisters über die Zeit und die Lebensdauer dieser Buddhas, über die Etymologie ihrer Namen, über die Kaste, der sie angehörten, usw. Dann gibt der Meister die Art der Verehrung im einzelnen an:

caturmahāpathe dṛṣṭvā lokajyeṣṭham Dipamkaram |
jaṭilam prastave hr̥ṣṭo bodhim prārthento anuttarām ||
suvarṇapuṣpam . . . grahetvāna kṛtāmjali |
Sarvābhībhūm okiresi bodhim prārthento anuttarām ||
hemapiṇḍasamkāśām puṣpām grahetvā puṣpāna amjalim |
Padumuttaram cokire haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
Atyuccagāmī bhagavām lokasya anukampako |
hiranyena okire haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
Yaśottaram mahābhāgām bhikṣusamghapuraskṛtam |
upāsanena pratimāne bodhim prārthento anuttarām ||
gaṁdhām grahetvā . . . surabhigamdhā mahārahām |
Śākyamunīm okire haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
suvarṇarūpyavaidūryām grahetvāna kṛtāmjali |
Arthadarśīm okire haṁ bodhim prārthento anuttarām ||
Tiṣyam cāhaṁ lokanātham saṃmukhā haṁ abhistave |
pratyulpannaprayogena bodhim prārthento nullarām ||
Puṣyam cāhaṁ samāpanno saṃhr̥ṣṭo prāmjalikṛto |
namasyamāno asthāsi bodhim prārthento nullarām ||
Vi paśyim dṛṣṭvā āgataṁ pūrṇamāsi va candramām |
ajinām prastare mārge bodhim prārthento nullarām ||
Śikhinām lokārthecharām bhikṣusamghapuraskṛtam |
tarpeśi khādyabhojyena bodhim prārthento nullarām ||
Viśrabhurām ca mahārhechi cīvarechi saśrāvakām |
ucchādaye saṃprahṛṣṭo bodhim prārthento anuttarām ||
trihi ca lokanāthechi brahmacaryām care ahaṁ |
Kāśyapo mām riyākārṣī bodhim prāpsyasi anuttarām ||

Die letzten acht Strophen beziehen sich auf die Länge der Zeit, die der Meister als Bodhisattva durchlebte, bis er endlich die Bodhi erlangte. 'So sprach der Erhabene und die Welt der Götter, der Menschen und der Dämonen', freute sich über die Rede des Erhabenen. 'Zu Ende ist das Bahubuddhasūtra.'

Die Ähnlichkeit zwischen diesem Text, insbesondere den wörtlich zitierten Strophen, und den Bildversen ist unverkennbar. In den Bildversen 3, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15 wird von dem Verehrenden in der ersten Person gesprochen; diese Verse sind also dem Buddha in den Mund gelegt, genau so wie im Bahubuddhasūtra. Es ergibt sich weiter daraus, daß auch in den Bildversen 1, 2, 4, 6, 7 ein *maya* oder *aham* zu ergänzen und zu übersetzen ist '(von mir), als ich ein Brahmane war', usw. Daß es sich um den Buddha in einer früheren Existenz handelt, ist übrigens in 2 und 4 durch den Gebrauch des Kompositums mit *bhūta* angedeutet; mit dem *rājabhūtēṇa* in diesen Versen vergleiche man *śresthibhūtēṇa . . . mayā* oder *me* in 3, 8, *me . . . (rā)jubhūtēṇa* in 15, *rājibhūto hy upātiṣṭham* in 13.

Von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der Bilderverse ist der Umstand, daß in V.5 der Vokativ *Ānanda* erscheint. Das zeigt, daß der Buddha diese Verse dem Ānanda vorträgt, also wiederum genau wie im Bahubuddhasūtra. Die Anrede beweist aber auch, daß die Verse nicht mit der ursprünglichen Absicht gedichtet sind, als Aufschriften für die Bilder zu dienen, denn in diesen hat natürlich das *Ānanda* gar keinen Sinn. Die Verse müssen vielmehr einer größeren, dem Bahubuddhasūtra durchaus parallelen Dichtung entnommen sein.

Bestätigt wird das durch die Worte *tatraira nagare ramye* 'in dieser lieblichen Stadt' in V.3. Von einer Stadt ist im Vorausgehenden nicht die Rede gewesen; die Worte sind also überhaupt nur verständlich, wenn man annimmt, daß der Vers einer Dichtung angehört, in der die Beschreibung der Stadt des Śikhi vorherging, und auch hier wieder zeigt sich die Übereinstimmung mit dem Bahubuddhasūtra, in dem ja die Stadtbeschreibungen, wie wir sahen, der einzige Schmuck der dünnen Aufzählungen sind.

Nur so läßt sich endlich auch der merkwürdige V.6 verstehen: 'Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Frauen, Juwelen und Perlen zog ich als Seṭh aus, um die sechs Jinas zu verehren (*sannām Jinānām pujārtham*).' Die 'sechs Jinas' sind hier zunächst geradezu rätselhaft, da in dem zugehörigen Bilde, wie auf allen anderen Bildern, nur ein Buddha dargestellt ist. Wenn wir annehmen, daß dem Vers ursprünglich eine Aufzählung der sechs Buddhas vorherging, wird alles klar. Der Vers faßte die Praṇidhicaryā unter diesen sechs zusammen, auf dem Bilde ist aber nur eine von ihnen dargestellt. Die Aufzählung der Buddhas braucht nicht einmal unmittelbar vorausgegangen zu sein. Auch in dem letzten der angeführten Verse des Bahubuddhasūtra des Mv. heißt es: 'und unter drei Weltenherren lebte ich ein Leben der Heiligkeit' (*triki ca lokanāthehi brahmacaryam care aham*), ohne daß die Namen der drei Buddhas vorher genannt wären. Aber ein solcher Vers ist auch nur im Zusammenhang verständlich. Wenn der Bildvers ursprünglich als Aufschrift gedacht gewesen wäre, so hätte der Verfasser sicherlich den Namen des Buddha genannt, den wir nun überhaupt nicht erfahren.

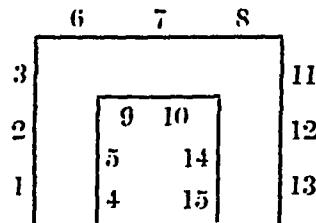
Es kann danach wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Aufschriften der Bilder ausgewählte Verse aus einer zweiten Rezension des Bahubuddhasūtra sind¹⁾. Sie unterschied sich von der des Mahāvastu in den Namen der Buddhas. Von den in den Bilderversen erhaltenen elf Namen kehren nur fünf im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu wieder: Śikhin als Name verschiedener Buddhas 235, 2; 240, 7; 249, 3; Dipamkara 239, 11; 248, 3; Sunetra 235, 10; Kāśyapa 240, 9; 249, 8; Āṅgīrasa 239, 5. An und für sich ist diese Verschiedenheit von geringer Bedeutung, denn gerade in den Namen der früheren Tathāgatas gehen die Texte der verschiedenen Schulen weit auseinander. Die Phantasie hatte hier ein unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, und sie hat sich mit ungezügelter Wildheit darauf getummelt. Ich vermag zur Zeit wenigstens noch drei der im Bahubuddhasūtra des Mahāvastu fehlenden Namen an anderen Stellen des Werkes oder in anderen Quellen nachzuweisen: Kṣemamāṇkara findet sich Divyāv. 242f.; Simha Mv. II, 354; III, 279; Sukhāvatīvyūha 3; 42 (kürzere Rezension 15); Ratnaśikhin Divyāv. 62ff.; Mahāvyutp. 2, 16²⁾. Die Bilderverse lassen aber auch eine Verschiedenheit in der Lehre von der Praṇidhicaryā und dem Vyākaraṇa erkennen. Nach dem Bahubuddhasūtra des Mv. hat der Bodhisattva die Praṇidhicaryā unter fünfzehn Buddhas ausgeübt, von denen der erste Dipamkara war. Das Vyākaraṇa hat er nur von Kāśyapa empfangen. Auch nach der Lehre der Vibhajjavādins fand seine erste Praṇidhicaryā unter Dipamkara statt; er hat sie aber dann noch unter 23 anderen Buddhas wiederholt und von allen das Vyākaraṇa empfangen³⁾. Wieder anders muß die Lehre gelautet haben, die dem Dichter der Bilderverse bekannt war. Das ergibt sich vor allem aus den Bemerkungen, die sich hinter den Versen 7, 9 und 10 finden. Über ihre Bedeutung kann kein Zweifel herrschen. Im Dharmarucayavadāna des Divyāvadāna lesen wir S. 242: *prathame 'saṅkhyeye Kṣemāṇkaro nāma*

¹⁾ Als eine dritte Rezension könnte man den Buddhavāmsa des Pali-Kanon bezeichnen; die Grundidee des Werkes ist jedenfalls dieselbe. Der Buddha selbst berichtet über die früheren Buddhas und gibt in jedem einzelnen Fallo an, in welcher Weise er sie verehrt und wie er von ihnen das Vyākaraṇa empfangen hat. Im einzelnen steht aber der Buddhavāmsa den Bilderversen doch ferner. Dort tritt der Bodhisattva auch als nichtmenschliches Wesen auf, als Sakka, als ein Yakkha, ein Nāga und sogar als Löwe, und der Jünger, der den Buddha zu dem Lehrvortrag veranlaßt, ist Sāriputta (I, 74), nicht Ānanda.

²⁾ Śikhin, Dipamkara, Kāśyapa kommen bekanntlich überall vor. Sunetra wird im Mv. auch II, 355; III, 279 erwähnt und ist wohl mit dem Lalitavistara genannten Sulocana identisch.

³⁾ Buddhavāmsa; Nidānakathā, Dūrenid. (Jät. I, 2ff.). Siehe insbesondere S. 43f.: *yaśmin pana kappe Dipamkaradusabalo udapādi tasmināññe pi tayo Bodhi* ⁴⁾ *aksesum. Tesam santikā Bodhisattassa vyākaraṇam n'atthi . . . Tattha upatikkam* ⁵⁾ *Bodhisatto Dipamkarādinam caturvatiyāt Buddhānam santike adhikāratum tayo* ⁶⁾ *kappasatasahasrābhikāni catāri avimukheyyāññi āgato . . . Iti Dipamkarā-* ⁷⁾ *caturvatiyāt Buddhānam santike labdharyikaruno pana Bodhisatto.*

tathāgato loka utpannah; S. 246: *idam mama prathame 'saṃkhye耶 etasya Dharmarucr darśanam; dṛīye Dīpañkaro nāma samyakṣaṃbuddho loka utpannah;* S. 253f.: *etad dṛīye 'saṃkhye耶 asya ca Dharmarucer mama ca darśanam;* S. 254: *tasmād apy arvāk tṛīye 'saṃkhye耶 Krakucchando nāma samyakṣaṃbuddho loka utpannah;* S. 261: *idam mama tṛīye 'saṃkhye耶 'sya Dharmarucer darśanam;* S. 262: *yāvac ca mayā bhikṣavas tribhir asaṃkhyeyaiḥ ṣadbhiḥ pāramitābhīr anyaiś ca duṣkaraśatasahasraśair anuttarā samyakṣaṃbodhiḥ samudānītā tāvad anena Dharmarucinā yadbhūyasā narakatiryakṣu kṣapitam.* Die Bemerkungen in den Aufschriften bedeuten also 'Ende der ersten, bzw. zweiten, Asaṃkhyeya-Periode; Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asaṃkhyeya-Periode', und es ist sehr wohl möglich, daß auch sie direkt aus dem Originalwerk übernommen sind. Aus den angeführten Stellen des *Divyāvadāna* geht ferner hervor, daß man bei den *Sarvāstivādins* drei Asaṃkhyeya-Perioden unterschied, also genau so wie in den Bildversen. Nun sind in den Wandmalereien fünfzehn Buddhas dargestellt. Es ist demnach wahrscheinlich, daß man aus jeder Periode fünf wählte. Die Anordnung der Bilder ergibt sich aus der beigefügten Zeichnung.



Die erste Periode schließt nach den Aufschriften mit 9, die zweite mit 7, die dritte mit 10. Die Enden der Perioden stoßen also genau in der Mitte des Korridores zusammen. War die Anordnung, wie es doch schließlich das wahrscheinlichste ist, symmetrisch, so können nur 1, 2, 4, 5, 9, dann 3, 6, 8, 11, 7 und endlich 13, 12, 15, 14, 10 zusammengehören, d. h. Mahendra, Tamonuda, Kṣemamākara, Śimha, Ratnaśikhin gehören der ersten Periode an, Śikhin, einer der sechs Jinas, Sunetra, Vāsiṣṭha, Dīpamākara der zweiten, S . . . , die beiden Buddhas, deren Namen verloren sind, Āṅgirasa und Kāśyapa der dritten. Der Symmetrie wegen ist der letzte Buddha der zweiten Periode in die Mitte gestellt. Die Ergebnisse stimmen, soweit es sich um Kṣemamākara und Dīpamākara handelt, mit den oben angeführten Angaben des *Divyāvadāna* überein. Auch für Kāśyapa ist die Sache richtig, da er nach dem einstimmigen Zeugnis aller Schulen der unmittelbare Vorgänger des historischen Buddha ist und er natürlich, wenn drei Asaṃkhyeya-Perioden unterschieden werden, am Schlusse der dritten Periode erscheinen muß. Aber auch wer der vorgeschlagenen Anordnung und den daraus gezogenen Schlüssen nicht zustimmt, wird zu geben müssen, daß nach der Lehre, die der Dichter der Bilderverse kannte, die Praṇidhicaryā nicht erst unter Dīpamākara begann, sondern schon unter

den Vorgängern dieses Buddha geübt wurde. Das beweist unwiderleglich die Bemerkung, daß Dipamkara ans Ende des zweiten Asamkhyeya. Ratnashikha aber schon ans Ende des ersten Asamkhyeya gehört. Über die Lehre vom Vyākaraṇa ist aus den Aufschriften nichts zu entnehmen: wenn wir den Bildern selbst trauen dürfen, so fand das Vyākaraṇa in allen Fällen statt, wo die Praṇidhicaryā geübt wurde. Auf den meisten Bildern ist der betreffende Buddha dargestellt, wie er sich dem gabendarbringenden Bodhisattva zuneigt und dabei die Hand in lehrender Stellung erhebt. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß hier der Akt des Vyākaraṇa dargestellt ist, der natürlich unmittelbar auf die Praṇidhicaryā folgt; aus den wenigen Fällen, wo die Darstellung weniger deutlich ist, ist sicherlich ein Unterschied im Dogma nicht zu erschließen. Die Zahl der Bilder ist fünfzehn. Es ist vielleicht kein Zufall, daß diese Zahl mit der Zahl der im Bahubuddhasūtra des Mv. gelehrteten Praṇidhicaryās übereinstimmt; man würde dann in der Malerei an der alten Zahl festgehalten haben. Sicher ist das aber nicht, denn wir finden anderswo auch Gruppen von 2, 6, 8, 14 und 16 Praṇidhi-Darstellungen¹⁾. Gar nichts ist aus der Zahl der Bilder natürlich für die Zahl der Praṇidhicaryās zu entnehmen, die in dem Werk, dem die Verse entstammen, behandelt waren. Jenes Werk kann viel mehr derartiger Legenden enthalten haben, und das ist sogar wahrscheinlich. Daß man tatsächlich später die Zahl der Praṇidhicaryās weit über fünfzehn oder vierundzwanzig hinaus vergrößerte, ergibt sich aus den Geschichten im Anfang des Mahāvastu (I, 34—63), so wirr sie auch im einzelnen sind. Hier wird nicht nur von der Praṇidhicaryā unter einzelnen Buddhas erzählt, auch unter solchen, die in dem oben besprochenen Bahubuddhasūtra nicht vorkommen²⁾; der Buddha erinnert sich hier auch der Verehrung, die er Tausenden und aber Tausenden von Buddhas in früheren Geburten erwiesen hat mit der Absicht, künftig die Bodhi zu erlangen.

Die Verteilung der Buddhas auf drei Asamkhyeya-Perioden in den Bilderaufschriften ist aber noch weiter von Bedeutung. Wir haben gesehen, daß sie genau mit den Angaben des Divyāvadāna stimmt. Das ist um so wichtiger, als die Texte anderer Schulen andere und zum Teil direkt damit

¹⁾ Grünwedel a. a. O. Index unter *Praṇidhi*-Bilder.

²⁾ Von den im Bahubuddhasūtra genannten Buddhas kommen hier nur Sarvabhbhu (36ff.) und Sakyamuni (47) vor, aber die Angaben über die Darbringung stimmen nicht. Auch wird hier die erste Praṇidhicaryā unter Sakyamuni verlegt (48); die alte Lehre ist also auch hier aufgegeben. Bemerkenswert ist, daß auch hier bei Sakyamuni die typische Stadtbeschreibung eingeschoben wird (47: *Sākyamunī ca īlālu pūrṇā Mahāmaudgalyāyana Kapilarastu nāma nagaram vistareya*) und daß auch hier der Titel Bahubuddhasūtra erscheint (54: *iti śri Mahāvastu-māndare Bahubuddhasūtra sāmāya tāp*), obwohl er an der Stelle, wo er steht, hinter den Angaben über die ersten 5 Praṇidhis kaum am Platze zu sein scheint. Vermutlich ist der Text hier verstimmt; die Anführung des Titels zeigt aber, daß die Praṇidhicaryā „alters“ an ihre Stelle im Bahubuddhasūtra hatte.

in Widerspruch stehende Angaben enthalten. Im Bahubuddhasūtra des Mv. wird ebenfalls, besonders in den eingestreuten Strophen, eine gewisse Gruppierung der Buddhas versucht, aber sie ist eine ganz andere, und von Asamkhyeya-Perioden ist überhaupt nicht die Rede. Auch sonst heißt es im Mv., wo die Zeit eines Buddha angegeben wird, nur, daß er vor unermeßlichen unzähligen Kalpas lebte, so z. B. von Śākyamuni (I, 47 *ito ... aparimitā asamkhyeyū kalpū yam Śākyamunih ... loka udapādi*); die Geschichte unter Sarvābhūbhū spielte vor 100000 Kalpas (I, 35 *kalpāna śatasahasram*); Dipamkaras Vater Arcimat lebte *aparimite asamkhyeye kalpe* (I, 193). Im Buddhavamsa des Pali-Kanon aber wird z. B. die Geschichte des Dipamkara, der nach den Aufschriften und dem Divyāvadāna im zweiten Asamkhyeya lebte, ausdrücklich 4 Asamkhyeyas 100000 Kalpas zurückdatiert (II, 1 *in ppe ca satahasse ca caturo ca asamkhye*)¹⁾. Solehe Spielereien mögen uns ein Lächeln abnötigen; sie sind aber nicht gleichgültig. Wir dürfen aus der Übereinstimmung der Bilderverse mit dem Divyāvadāna schließen, daß jene Verse und natürlich auch die Bilder selbst von Angehörigen der Schule herrühren, in der der Text des Divyāvadāna entstand, d. h. der Sarvāstivādins²⁾. Das Ergebnis ist nicht unerwartet. Huen-tsang kennt am ganzen Nordrand der Tarimwüste nur Klöster der Sarvāstivādins, und die Handschriften, die in dieser Gegend gefunden sind, scheinen sämtlich Werke dieser Schule zu enthalten. Ich bin daher überzeugt, daß, wenn sich in diesen Handschriften oder im Chinesischen oder Tibetischen eine Schrift der Sarvāstivādins über die Praṇidhicaryās finden wird, diese viel genauer mit den Bilderversen übereinstimmen wird als die mir jetzt zugänglichen Werke. Ob das Gedicht, dem die Bilderverse entnommen sind, selbst im Chinesischen oder Tibetischen auftauchen wird, ist mir indessen sehr zweifelhaft. Die Sprache der Verse ist kläglich. Man hat aber durchaus nicht den Eindruck, als ob das seinen Grund etwa darin hätte, daß die Verse aus einem Prakrit-Dialekt übersetzt sind. Es ist vielmehr Mönchssanskrit recht und schlecht, wie man es wohl in späterer Zeit in den zentralasiatischen Klöstern schrieb. Dort werden auch diese Verse entstanden sein.*

Es fragt sich nun, welchen Wert wir den Versen für die Deutung der Bilder beimesse können. Es wird dazu nötig sein, die Darstellungen im einzelnen mit den Angaben der Verse zu vergleichen und vor allem auch die Repliken heranzuziehen, die sich in dem Tempel Nr. 4 zu Bätzaklik finden³⁾. Die Ergebnisse sind, wie ich glaube, zum Teil von prinzipieller Bedeutung

¹⁾ Jät. 1, 2 erklärt durch *kappasatasahassādhikānam hi catunnām asamkheyānam matthake*; vgl. I, 44 *tattha amhākaṇi Bodhisatto Dipamkarādīnam catusatīyā Buddhānām santike adhikāram karonto kappasatasahassādhikāni cattāri asamkheyāni āgato*.

²⁾ Auf eine andere in die gleiche Richtungweisende Tatsache werde ich nachher zurückkommen.

³⁾ Andere Parallelendarstellungen habe ich nur gelegentlich benutzt.

für die Beurteilung dieser Malereien, die, abgesehen von ihrem kunsthistorischen Wert, auch als Dokumente zur Geschichte der buddhistischen Legende unser Interesse beanspruchen können. Bei der Besprechung der Bilder folge ich der oben vorgeschlagenen Anordnung.

1. 'Als Brahmane habe (ich) Mahendra, den Führer der Welt, mit heißen Bädern¹⁾, Wohlgerüchen und schwarzem Agallochum²⁾ verehrt, ihm einen Vihāra gebaut und alle Ehren erwiesen.'

Die Darstellung (Nr. 7 in Tempel 4) stimmt mit dem Vers insofern, als die rechts vor der Schilfhütte kniende Person, der sich der Buddha im Redegestus zuwendet, ein Brahmane ist. Die Hütte deutet hier wie in 13 und 15 den Stand der Person an. Links stehen übereinander, was in dieser Malerei immer hintereinander bedeutet, noch zwei Brahmanen und ein Brahmanenknabe, die runde Gegenstände in Schüsseln tragen. Diese Spaltung des einen Bodhisattva in mehrere Personen begegnet uns noch mehrfach. Meines Erachtens erklärt sie sich so, daß auf der einen, in unserem Falle der rechten Seite der Bodhisattva in dem Augenblick dargestellt ist, wo er das Vyākaraṇa empfängt, während auf der anderen Seite der vorausgehende Akt der Gabendarbringung geschildert ist. In unserem Falle wäre dann der zweite Brahmane links als ein Begleiter des Bodhisattva aufzufassen; dem Knaben fällt ja sicherlich nur diese Rolle zu. Streng genommen müßten wir allerdings erwarten, daß die beiden Darstellungen des Bodhisattva rechts und links genau gleich seien. Das ist hier wie in anderen Bildern nicht der Fall; der erste Brahmane links, der wegen seines Platzes im Vordergrund des Bildes doch wohl als der Bodhisattva betrachtet werden muß, ist in der Farbe des Haares und der Haut und in den Details des Schmuckes von dem knienden Brahmanen verschieden. Ich bin aber überzeugt, daß man in solchen Fällen auf logische Richtigkeit zu Gunsten malerischer Abwechslung und Belebung verzichtete, denn solche kleinen Unterschiede finden sich auch da, wo eine andere Deutung der dargestellten Personen geradezu ausgeschlossen ist, wie z. B. in 2 und 3.

Von den in dem Vers genannten Gaben scheint auf dem Bilde nichts vorzukommen. Die runden Gegenstände in den Schüsseln erklärt von Le Coq als die tibetischen *dor-ma*, Grünwedel als Brot. Wie Räucherwerk sehen sie jedenfalls nicht aus. Auch von den heißen Bädern ist nichts zu bemerken, und ob das Haus oben rechts den geschenkten Vihāra darstellt, ist zum mindesten sehr zweifelhaft, da sich dieses Haus wiederholt auch auf

¹⁾ *Jyentākakarmayā*. *Jyentāka* ist in der Schreibung *jentāka* im ŠKDr. am Carnka belegt. In der Mahāvyutpatti liest die Ausgabe von Mironow 281, 89 *jontakah*; die Handschriften haben *jotantakah* und *jenhākah*. Es ist offenbar auch hier *jentākah* oder *jyentākah* zu lesen; *jye* kann leicht zu *jo* entstellt werden. Wahrscheinlich ist *jyentāka* identisch mit Pali *jantā* in *jantāghara*, Badehaus für heiße Bäder; s. Metā vagga I, 25, 12; Cullav. V, 14, 3; VIII, 8. Nach Bühler, KZ. XXV, 325 ist *jantāgṛha*

Sk. *yantragṛha*.

²⁾ Lies *kūlānāgaruṇā*.

Bildern findet (2, 5, 7, 10), wo in dem Vers von einem Vihāra nicht die Rede ist. Auf die Nebenfiguren, die fast überall wiederkehren, Vajrapāṇi, die Mönche, die den Bhikṣusamgha des Buddha repräsentieren, die Gottheiten, die Zeugen der frommen Handlung sind, gehe ich hier und im folgenden nicht weiter ein.

2. 'Den ausgezeichneten Tamonuda beschenkte (ich), als (ich) ein König war, mit einem *tula* (?), der mit verschiedenen Juwelen besetzt war.'

Auf dem Bilde (Nr. 8 in Tempel 4¹) ist der kniende Bodhisattva, dem sich der Buddha mit der Gebärde eines Redenden zuwendet, in der Tat ein König. Auf der gegenüberstehenden Seite erscheint derselbe König noch einmal stehend mit einem Schirm in der Hand. Hier sind also deutlich die beiden Phasen der Handlung, links die Darbringung, rechts das Vyākaraṇa, dargestellt. Eine Bestätigung dieser Auffassung scheint mir die Figur hinter dem knienden Bodhisattva zu liefern. Es ist ein Jüngling²), der denselben Schirm trägt wie der stehende Bodhisattva. Ich erkenne darin einen Devaputra, der den geschenkten Schirm für den Buddha trägt, während dieser das Vyākaraṇa ausspricht. In der weiblichen Figur hinter dem stehenden Bodhisattva sehe ich nicht, wie von Le Coq, eine Göttin, sondern die Gemahlin des Königs. Eine ganz ähnliche Figur erscheint auf den Bildern 3-5, wo sie stets als Fürstin gedeutet werden kann oder muß. Entscheidend ist, daß alle vier die sonderbare rote Bemalung oder Tätowierung im Gesicht zeigen, die auf den Gesichtern der sicherer Gottheiten niemals vorkommt.

Das Wort *tula*, das hier 'Schirm' zu bedeuten scheint, vermag ich nicht zu erklären; Sieglings Konjektur (*tūlana*) befriedigt mich nicht.*

Was die Gestalt des Buddha betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß der Rand der Aureole und der Vesica durch flackernde Flammen gebildet wird. Das scheint mit seinem Namen 'Finsternisvertreiber' zusammenzuhängen. Allerdings kehren diese Flammen in dem Bilde des Kāśyapa wieder (10), wo eine Beziehung auf den Namen fehlt.

4. 'Kṣemāṇḍuka, die Sonne der Menschen, verehrte (ich), als (ich) ein König war, mit heißen Bädern, Wohlgerüchen und schwarzem Agallochum³) und schenkte ihm 60000 Vihāras.'

Das Bild (Nr. 1 in Tempel 4) unterscheidet sich von dem vorhergehenden dadurch, daß der Buddha nicht im ausgesprochenen Redegestus dargestellt ist; ich möchte trotzdem annehmen, daß er dem König, der links vor ihm kniet, das Vyākaraṇa erteilt. Rechts steht wieder der König, von seiner Gemahlin begleitet. Sie tragen wieder in Schüsseln die Gaben, die wir schon in 1 an Stelle des zu erwartenden Räucherwerkes fanden. Ob das Haus oben links die geschenkten 60000 Vihāras vertritt, ist, wie schon

¹⁾ Anstatt des Hauses oben rechts erscheint hier eine blumenstreuende Gottheit.

²⁾ Der Schnurrbart ist vorgezeichnet, aber nicht ausgeführt worden.

³⁾ Lies *kālenāgaruṇā*.

bemerkt, unsicher; dagegen könnte das hinter dem knienden König sich erhebende jurtenartige Gebäude mit dem Rauchloche und einem Querstäbe, von dem ein Netz und eine Lederflasche (?) herabhängt, wohl ein Badehaus sein. Auch das erwähnte *jantāghara* ist nach den Angaben im Vinayapiṭaka ein Haus, in dessen Mitte ein Feuer brennt. In der Replik sind die Außenwände dieses Hauses nicht mit dem Rankenmuster bedeckt, sondern mit Flammen, die in drei Etagen übereinander geordnet sind. Vielleicht ist das nur eine andere Art der Verzierung; vielleicht aber soll es den durch die Ritzen der Wand dringenden Schein des im Innern brennenden Feuers bedeuten.

5. 'Als König verehrte ich, Ānanda, Simha, den löwengewaltigen Mannstier, mit einem Schirm, dessen Stock aus einem Edelsteine bestand.'

Das Bild (Nr. 2 in Tempel 4¹⁾) ist ähnlich wie 2 zu deuten. Rechts steht der Bodhisattva als König, neben ihm, nicht eine Göttin, sondern seine Gemahlin²⁾). Beide tragen Schirme in den Händen. Links kniet wieder der König, das Vyākaraṇa von dem im Redegestus dargestellten Buddha empfangend. Hinter ihm steht eine jugendliche Gestalt mit einem Banner in der Hand. Ich erkläre sie ebenso wie die entsprechende Figur in 2 als die Gottheit, die die dargebrachte Gabe für den Buddha entgegengenommen hat. Dagegen scheint zu sprechen, daß die Gottheit, wie gesagt, deutlich ein Banner, nicht einen Schirm trägt. Daß die Erklärung trotzdem richtig ist, beweist die Replik in Tempel 4, in der die entsprechende Person tatsächlich mit einem Schirm dargestellt ist³⁾). Wir haben hier also ein absolut sicheres Beispiel für die Richtigkeit der Behauptung, daß die Maler sich gelegentlich Variationen gestatteten, die geeignet sind, den dargestellten Vorgang zu verdunkeln.

9. 'Früher, in anderen Geburten, war ich der Sohn eines Königs.⁴⁾ Ich verehrte meinen Bruder Ratnaśikhin mit einer Öllampe⁵⁾.'

'Ende der ersten Asamkhyeya-Periode.'

Bild (Nr. 3 in Tempel 4) und Aufschrift stimmen in den Grundzügen überein. Das Bild unterscheidet sich von den bisher besprochenen aber insofern, als der Bodhisattva nur einmal dargestellt ist. Er kniet in der linken Ecke in der Tracht eines Fürsten, ein Räuchergefäß darbringend. Der Buddha im Redegestus erteilt ihm das Vyākaraṇa. Rechts kniet ein

¹⁾ Die Abweichungen außer der nachher angeführten sind irrelevant.

²⁾ Siehe oben S. 265.

³⁾ Er unterscheidet sich in Einzelheiten ein wenig von den Schirmen, die der König und die Königin in unserem Bilde tragen; wir wissen aber nicht, wie die letzteren in der Replik aussahen.

⁴⁾ *sutāham* steht sicher für *sutoham*, *abhūvan* für *abhūvam*. In den Hand-schriften wird auslautendes *n* gewöhnlich durch *m* ausgedrückt; daher ist hier umgekehrt *m* für *m* geschrieben. *bhrātarām* beruht auf Konjektur. Anstatt *Ratnaśikhī sādipataīla*⁶⁾ ist *Ratnaśikhī sadipataīla* zu lesen. *sadipataīla* wäre eigentlich 'mit Lampe' und *o* oder 'mit Lampenöl'; das Wort steht aber wohl für *satalabāpi*.

Mönch, der dasselbe Räuchergefäß trägt. Es ist also ein Mönch aus dem Gefolge des Ratnaśikhin, dem der Buddha die Gabe des Prinzen zur Verwahrung übergeben hat.

Die einzige Abweichung von dem Verse liegt in dem dargebrachten Gegenstande. In der Replik in Tempel 4¹⁾ ist es ebenfalls ein Räuchergefäß. Daß aber dieses erst später an die Stelle einer Öllampe getreten ist, beweist das entsprechende Bild in Tempel a, Anlage A zu Idyqutshāri, wo unverkennbar eine Lampe mit brennendem Dochte dargestellt ist²⁾.

3. 'In dieser lieblichen Stadt verehrte ich, als ich ein Großkaufmann war, den ruhmreichen, vollkommen erleuchteten Buddha namens Śikhin mit Vihāras³⁾.'

Das Bild (Nr. 9 in Tempel 4⁴⁾) stimmt in keiner Weise zu dem Verse. Vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet rechts mit gefalteten Händen der Bodhisattva, aber nicht als Śreṣṭhin, sondern in der Tracht eines Königs. Allerdings finden wir dieselbe Figur in 8, wo wir nach dem Verse ebenfalls einen Śreṣṭhin erwarten müßten. Der Schluß, den man daraus ziehen könnte, daß der zentralasiatische Maler von dem Śreṣṭhin eine falsche Vorstellung hatte, wird aber dadurch hinfällig, daß in 6 der im Verse genannte Śreṣṭhin richtig als Kaufmann dargestellt ist⁵⁾. Hinter dem König steht seine Gemahlin⁶⁾). Unten links ist wieder der König dargestellt, wie ihm von einem Mönch eine Tonsur geschoren wird. Die Vihāras fehlen; das Haus in der linken oberen Ecke kann schon deshalb kaum einen Vihāra darstellen, weil in dem Hofe eine Anzahl Pferde sichtbar sind. Wir können also aus dem Bilde nur eine Legende herauslesen, daß der Bodhisattva als König den Buddha Śikhin irgendwie verehrte, das Vyākaraṇa empfing und dann in den Orden eintrat. Ähnliche Geschichten werden im Buddhavāmsa und in der Nidānakathā von dem Bodhisattva unter Koṇḍañña, Sujāta, Phussa, Vessabhu und Kakusandha erzählt⁷⁾. Hier wäre also anders als in allen vorher besprochenen Bildern das Vyākaraṇa und ein späterer Vorgang dargestellt. Die Annahme, daß die Verehrung gerade in dem Eintritt in den Orden bestand, also dem Vyākaraṇa vorausging, verbietet sich durch den Umstand, daß dann der Bodhisattva

¹⁾ Chotscho, Tafel 37.

²⁾ Grünwedel, Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung, S. 64ff., Tafel 6.

³⁾ Der zweite *pāda* hat eine Silbe zu wenig. Vielleicht ist Śikhināmno yaśasvinah zu lesen: 'in dieser lieblichen Stadt des ruhmreichen Ś.' *Sam buddhāḥ* steht für *sam buddhah*. Schreibungen wie *vahārai* für *vihāraiḥ* sind auch in den Handschriften häufig.

⁴⁾ Die Abweichungen sind unbedeutend.

⁵⁾ Daß der in Nr. 11 erscheinende Bodhisattva kein Śreṣṭhin ist, wie der Vers angibt, bedarf keines Beweises.

⁶⁾ Siehe oben S. 265.

⁷⁾ Die Praṇidhicaryā unter Śikhin ist aber im Buddhavāmsa und in der Nidānakathā (Jät. I, 41) wie im Mahāvastu ganz anders.

beim Vyākaraṇa nicht in weltlicher Tracht und von seiner Gemahlin begleitet erscheinen dürfte, sondern das Mönchsgewand tragen müßte. Einen so schweren Verstoß gegen die Logik wird man dem Maler doch nicht zutrauen dürfen. Wir müssen uns auch hüten zu glauben, daß alle diese Bilder nach demselben Schema komponiert seien. Originale Schöpfungen sind es ja überhaupt nicht. Wahrscheinlich hat jedes Bild seine eigene besondere Geschichte¹⁾), und was sie uns gleichartig erscheinen läßt, sind nur gewisse Äußerlichkeiten, die mit dem eigentlichen Inhalt des Bildes nichts zu tun haben.

Auch hier scheint, ähnlich wie in Nr. 2, mit dem Ornament des Randes der Aureole und der Vesica des Buddha auf seinen Namen angespielt zu sein. Von Le Coq nennt es fragend 'vielfarbige palmenwipselförmige Lotusblätter'; mir scheinen es deutlich die Augen des Pfauenschweifes zu sein, die gewählt sind, weil der Name des Buddha 'Pfau' bedeutet. Dieselben Pfauenaugen finden sich aber auch in Nr. 8 bei dem Buddha Sunetra 'Schönauge', wo die Bezugnahme auf den Namen, wenn sie auch nicht unmöglich ist, doch ferner liegt.

6. 'Mit einem Elefanten, einem Pferde, Gold, Frauen, Juwelen und Perlen²⁾ zog ich als Großkaufmann aus, um die sechs Jinas zu verehren.'

Über den Vers habe ich schon S. 259 gesprochen. Die Übersetzung von *udyānam kṛtam* kann nicht als ganz sicher bezeichnet werden; von der 'Herstellung eines Gartens' kann hier aber kaum die Rede sein. Daß gerade sechs Gaben genannt sind, wird nicht zufällig sein; nach dem Verse beschenkte der Bodhisattva offenbar jeden der sechs Buddhas mit je einem der angegebenen Gegenstände. Auf dem Bilde (= Nr. 10 in Tempel 4) scheint die dritte Darbringung dargestellt zu sein, und zwar gleich in Verbindung mit dem Vyākaraṇa. In der rechten Ecke knien vor dem redend dargestellten Buddha zwei Kaufleute mit Schüsseln, auf denen straff gefüllte Beutel liegen, in den Händen. Natürlich kann nur der eine der beiden der Bodhisattva sein, der andere muß als sein Begleiter gedeckt werden. Auch in dem Kaufmann, der auf der linken Seite ein Pferd, ein Maultier und ein Kamel am Zügel hält, möchte ich nur einen Begleiter sehen. Interessant ist die Gottheit, die sich über dieser Figur nach unten beugt. 'Die Arme sind in Brusthöhe erhoben und ihre Haltung scheint Staunen auszudrücken', bemerkt von Le Coq. Auf der Replik ist sie nach Grünwedel dargestellt 'nach unten greifend, um etwas herbeizuholen'. Wir haben also auch hier offenbar wieder einen Devaputra vor uns, der bereit ist, die Geschenke für den Buddha in Empfang zu nehmen.

8. 'Sunetra, den Führer der Welt, verehrte ich damals, als ich ein Großkaufmann war, mit einem Juwel und einem lieblichen Vihāra.'

¹⁾ Für Nr. 7 ließ sie sich vielleicht schon jetzt schreiben, da hier die Anfänge in der Gaudhärakunst klar zutage liegen.

²⁾ *ratanamuktabhīk* steht offenbar für *ratanamuktābhīk*.

Das Bild ist durch den nachträglichen Durchbruch einer Tür auf der linken Seite beschädigt, aber vollständig in der Replik in Tempel 4 erhalten (Nr. 12). Darbringung und Vyākaraṇa sind in einer Szene zusammengefaßt. Der Bodhisattva ist, wie schon bemerkt, nicht als Śreṣṭhin, sondern als König dargestellt. Er kniet auf der rechten Seite, das *maṇiratna* auf einer Schale tragend, vor dem Buddha, der zu ihm redet. Auf der linken Seite bringt nach Grünwedel seine Gemahlin denselben Gegenstand dar; sie ist also, wie in Nr. 2—5, an der Darbringung beteiligt, ohne in dem Vers erwähnt zu sein, hat aber natürlich an dem Vyākaraṇa keinen Anteil. Wegen des oben rechts dargestellten Hauses verweise ich auf die Bemerkung unter 1.

11. 'Erfreut über die Nachricht von der Ankunft des Vāsiṣṭha, schmückte ich, der ich ein Großkaufmann war, einen Garten aus und ließ¹⁾ einen Vihāra erbauen.'

Hier gehen Bild (= Nr. 13 in Tempel 4) und Vers weit auseinander. Weder von einem Śreṣṭhin, noch von einem Garten, noch von einem Vihāra ist etwas in dem Bilde zu entdecken. Der Bodhisattva ist vielmehr ein alter Mönch, der vor dem Buddha kniet und ihm ein Stück Zeug darbringt, das trotz seiner verhältnismäßigen Kleinheit kaum ein Kopftuch sein soll, wie von Le Coq meint, sondern, wie schon Grünwedel bemerkt, ein Mönchsgewand vorstellt. Genau dasselbe Gewand trägt z. B. der Mönch in der linken oberen Ecke des Bildes²⁾. Der Buddha ist diesmal nicht als redend dargestellt; er hält ein ebensolches Gewand wie der Mönch in der linken Hand. Es scheint hier also nur die Darbringung dargestellt zu sein.

7. 'Als (ich) den strahlenden, ruhmreichen Dipamkara erblickte, verehrte (ich), der (ich) damals ein junger Brahmane war, ihn mit sieben blauen Lotussen.'

'Ende der zweiten Asamkhyeya-Periode.'

Die dargestellte Legende ist so wohlbekannt, daß ich sie hier nicht zu wiederholen brauche. Rechts liegt der junge Brahmane auf dem Boden,

¹⁾ Das Präsens *kārayāmy* steht wohl nur wegen des Metrums für *akārayam*.

²⁾ Noch in einer anderen Einzelheit weiche ich von von Le Coqs Deutung ab. Der alte Mönch kniet, wie von Le Coq bemerkt, 'auf einem merkwürdigen rechteckigen Teppich, der auf rötlichem Grunde ein gelbliches Rankenmuster zeigt. Eine dunkelfarbige schmucklose Einfassung umgibt den Teppich; besonders auffallend sind die beiden dunkeln Dreiecke, die von der Einfassung her das Muster am vorderen Teil des Teppichs unterbrechen. Sollten etwa diese Dreiecke nur die zurückgeklappten Ecken des eigentlichen Teppichs sein, den man auf einer Unterlage von der Farbe seiner eigenen Rückseite ausgebreitet hat?'. Ich möchte daran erinnern, daß nach der Pātimokkharegel, Nissaggiya Pācittiya 15 (Tibet. Sarvāstiv. 15, Chines. Dharmagupt. 15) ein neuer Teppich, ehe ihn der Mönch gebrauchen durfte, dadurch verunziert werden mußte, daß eine Spanne von dem alten rundherum gesetzt wurde. So erklärt sich sicherlich auf unserem Bilde die unscheinbare Einfassung des Teppichs; wahrscheinlich sind aber auch die dunklen Dreiecke absichtlich zur Verunstaltung eingesetzte Flicken. In der alten Zeit waren den Mönchen allerdings so kostbare Teppiche, wie der auf dem Bilde dargestellte, überhaupt verboten; siehe Mahāvagga V, 10, 4.

sein Haar vor dem Buddha ausbreitend. Die gewöhnliche Aureole fehlt, offenbar aber nur, weil der Maler es bei der ungewöhnlichen Stellung des Bodhisattva zu schwer fand, sie anzubringen. Der Buddha, der nicht im Redegestus dargestellt ist, trägt einen Lotus in der rechten Hand. Hier haben wir also die letzte Phase der Geschichte vor uns. Hinter dem auf dem Boden liegenden Bodhisattva steht eine männliche Person, zwei Lotusse haltend, die sie im Begriff ist, auf den Buddha zu werfen. Diese Stellung und die Übereinstimmung in der Kleidung, in dem Fehlen der Sandalen, im Haar, machen es zweifellos, daß dies wiederum der Bodhisattva ist, dargestellt in dem Augenblick, wo er seine Lotusse dem Buddha zuwirft. Hinter ihm steht noch eine männliche Person mit einer Schale voll Lotusblumen in der Hand. Die Tracht ist der des Bodhisattva ziemlich ähnlich¹⁾. Man könnte daher versucht sein, in dem Dargestellten wieder den Bodhisattva zu erkennen, der die Blumen bringt, mit denen er den Buddha verehren will. Ich glaube nicht, daß das richtig ist. Der Vorgang ist schließlich doch zu nebensächlich, um in das Bild aufgenommen zu werden, und der Umstand, daß in der Schale sechs Lotusse liegen, weist eher darauf hin, daß diese Person wieder eine Gottheit ist, die die dargebrachten Blumen für den Buddha in Verwahrung genommen hat; den siebenten Lotus trägt der Buddha selbst in der Hand. Es ist aber, wie wir sehen werden, noch eine andere Deutung möglich. Jedenfalls weicht unsere Darstellung von der älteren Fassung, nach der die geworfenen Lotusse eine Gloriole um das Haupt des Buddha bilden, erheblich ab²⁾.

Es bleibt die Gestalt in der linken Ecke des Bildes. Es ist eine durch den Schnurrbart und das Bärtchen an der Unterlippe als männlich gekennzeichnete Person, die in der Tracht dem Bodhisattva sehr ähnlich ist; nur die Krone, die Haartracht und die Farbe der Aureole ist verschieden. In der linken Hand hält sie einen Lotus, den sie dem Buddha zuwerfen will. Die Figur ist zunächst rätselhaft, denn eine zweite Darstellung des lotuswerfenden Bodhisattva ist in dem Bilde offenbar nicht am Platze. Die Lösung gibt die Replik (Nr. 11) in Tempel 4. Hier ist nach Grünwedels Beschreibung an Stelle der männlichen Person ein Mädchen dargestellt, 'nach rechts gewendet, nach Blumen greifend'. Es ist also unzweifelhaft das Mädchen gemeint, von dem der junge Brahmane fünf Lotusse erhielt und die dem Buddha selbst zwei Lotusse zuwarf. Auf unserem Bilde trägt die Person, wie schon gesagt, einen Bart, der Busen aber zeigt deutlich runde weibliche Formen; man vergleiche, um den Unterschied von der

¹⁾ Die Sandalen fehlen auch hier, doch spricht das nicht gegen die nachher gegebene Erklärung, da zum Beispiel auch in Bild Nr. 10 die Gottheiten ohne Sandalen dargestellt sind.

²⁾ Ubrigens möchte ich bemerken, daß die Lotusse in dem Bilde nicht, wie der Vers verlangt, blau sind, sondern in verschiedenen Farben prangen. Der Vers stimmt mit dem Divyāvadāna überein, wo in der Dipamkara-Geschichte ebenfalls violette Blumen die Rede ist (S. 248f.).

Darstellung der männlichen Brust zu erkennen, z. B. die gegenüberstehende Figur des Bodhisattva. Hier liegt also zweifellos ein Fehler des Malers vor. Wahrscheinlich wurden die Bärtchen, die in dieser Kunst überhaupt einfach zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken sind, erst am Schluß, nachdem das Gemälde unter Benutzung von Schablonen fertiggestellt war, mit feinem Pinsel eingezeichnet; dabei hat das arme Mädchen durch ein Versehen eine Geschlechtsveränderung erfahren. Man scheint übrigens den Fehler später selbst bemerkt zu haben. Das Mannweib zeigt als einen ganz besonderen Schmuck auf jeder Seite des Schnurrbartes drei schwarzgraue Linien, die fast wie ein Katzenbart aussehen. Schwarzgraue Tüpfelchen umgeben auch das Bärtchen an der Unterlippe. Sie sind sicherlich nachträglich hinzugefügt und röhren entweder von einem Kenner her, den der falsche Bart störte und der ihn gewissermaßen ausstreichen wollte, oder von dem Maler, der sich seines Fehlers bewußt wurde und mit den Linien und Tupfen andeuten wollte, daß der Bart wieder zu entfernen sei; zur Ausführung der Korrektur ist es dann nicht gekommen. Das Bild zeigt noch einen, vielleicht sogar noch zwei ähnliche Fehler. Was dem Mädchen zuviel gegeben ist, hat der ausgestreckte Bodhisattva zu wenig erhalten; bei ihm ist der Schnurrbart vergessen worden. Anderseits ist die Figur, die ich vorhin als Gottheit erklärt habe, die die Lotusse für den Buddha in Empfang nimmt, in der Replik in Tempel 4 nach Grünwedel ein Mädchen. Dann kann sie aber wohl nur als das Mädchen gedeutet werden, das die Lotusse bringt; wieviel Blumen in der Replik auf der Schale liegen, gibt Grünwedel nicht an.

Die übrigen Verschiedenheiten in den beiden Darstellungen sind von geringer Bedeutung. Der Buddha trägt in Tempel 4 nicht nur einen Lotus in der Hand, sondern er hat sich auch Blumen hinters Ohr gesteckt. Der stehende Bodhisattva blickt dort nach rückwärts herab, und anstatt der beiden Gottheiten stehen oben rechts zwei Mönche.

13. 'Als ich ein R̄si war, verehrte ich S . . . , den Herrn der Drei Welt; mit einem hübschen Bastgewand wurde er von mir . . . bekleidet.'

Das Bild (Nr. 15 in Tempel 4) zeigt wieder den Doppelvorgang der Gabendarbringung und des Vyākarana. Links steht ein schwarzhaariger Brahmane mit einem Tigerfell in den Händen. Rechts kniet vor einer Schilfhütte ein braunhaariger Brahmane, der ein Pantherfell trägt und von dem redend dargestellten Buddha das Vyākarana empfängt. Nach dem, was wir oben unter Nr. 1 und 5 feststellen konnten, kann es trotz der Verschiedenheit der Haarfarbe und der Gabe nicht zweifelhaft sein, daß beide Male derselbe Brahmane gemeint ist. In der Replik fällt überdies die eine Verschiedenheit fort; nach Grünwedel halten hier beide Brahmanen ein Goldgewand in den Händen¹⁾. Das *valkala*, unter dem sich diese Zentral-

¹⁾ Ebenso gibt Grünwedel bei der Beschreibung der Replik in Halle 10 (a. a. O. S. 261) an, daß die beiden Brahmanen Goldstoffgewänder in den Händen tragen.

asiaten wohl nichts Rechtes vorstellen konnten, hat sich also zunächst in ein Goldgewand verwandelt und dann weiter teils in ein Panther-, teils in ein Tigerfell, die beiden für die Brahmanen der zentralasiatischen Kunst charakteristischen Kleidungsstücke.

12. Der Vers fehlt. Das Bild (Nr. 14 in Tempel 4) stellt eine ähnliche Szene dar wie Nr. 3. Ein Mönch schert einen König.

15. Der Vers ist fast verwischt. Was zu erkennen ist, lautet in der Übersetzung etwa: 'In richtiger Weise wurde der Buddha verehrt ... erfüllt (?) der Wunsch¹⁾ und das Reich des Dharma von mir, als ich ein König war, durch Glauben (erlangt).'

Das Bild (Nr. 6 in Tempel 4) zeigt links vor einer Schilfhütte einen Brahmanen, der vor dem im Redegestus dargestellten Buddha kniet. Rechts steht ein Brahmane, der auf einer Schüssel die schon mehrfach erwähnten Kuchen oder Opfergaben darbringt. Der Bodhisattva ist also einmal als Darbringender, einmal als Empfänger des Vyākaraṇa dargestellt. Kleine Unterschiede in der Farbe des Haares und der Haut sind auch hier wie in Nr. 13 vorhanden und ebenso wie dort zu beurteilen. Wenn in dem Vers das Wort *rājabhūtena* absolut sicher stände, würde hier wieder ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Vers und Bild zu konstatieren sein. Ganz unmöglich ist es aber nicht, daß *dvijabhūtena* 'als ich ein Brahmane war', dagestanden hat, wenn auch die vorhandenen Spuren mehr auf *rā* als auf *dvi* weisen.

14. 'Als ich den Aṅgirasa am Ufer des Flusses stehen sah, setzte ich, der ich ein Karawanenkaufmann war, auf einem Schiff den Weisen über den Fluß.'

Auf dem Bilde (Nr. 5²) in Tempel 4) ist der Buddha im Redegestus, auf einer Art Fähre stehend, dargestellt. Er wendet sich drei Kaufleuten zu, von denen zwei knien, einer aufrecht steht. Es ist nicht leicht zu sagen, wer von ihnen als der Bodhisattva anzusehen ist. Man möchte am liebsten den schönen beturbanten Greis dafür erklären, wenn nicht der kniende und eine Schale mit irgendwelcher Speise tragende Mann durch seinen Platz im Vordergrunde des Bildes größeren Anspruch auf diesen Namen machen könnte. Auf der gegenüberliegenden Seite liegen im Vordergrunde ein Kamel und ein Esel, beide mit Warenballen bepackt; dahinter kniet ein Kaufmann mit gefalteten Händen, ein anderer steht aufrecht da, in den Händen eine Schüssel, auf der gefüllte Beutel liegen. Diese beiden Personen sind wohl nur als Begleiter zu denken, so daß das Bild Darbringung und Vyākaraṇa

¹⁾ Ist *pūrṇo manorathah* zu lesen?

²⁾ Unwesentlich ist, daß in der Replik oben links Gottheit und Mönch die Plätze vertauscht haben. Die übrigen Angaben Grünwedels, die auf eine Verschiedenheit in der Komposition der Bilder schließen lassen, sind, wie die Originale im Museum für Volkerkunde zeigen, nicht richtig. Auf der linken Seite sind auch in Tempel 4 drei Kaufleute dargestellt und rechts findet sich auch hier der Esel neben dem Kamel.

in einer Szene darstellen würde. In diesem Falle stimmt also Vers und Bild gut zusammen.

10. 'Unter Kāśyapa¹⁾), dem höchsten der Menschen, war ich der junge Brahmane Uttara. Als ich das Wort des . . .²⁾ gehört hatte, faßte ich den Entschluß, in den Orden einzutreten.'

'Ende der Übung aller Tugenden in der dritten Asam̄khyeya-Periode.'

Auf dem Bilde (Nr. 4 in Tempel 4) steht rechts ein kleiner Brahmanenknabe mit einer Schale voll Blumen. Sein Stand ist durch die Wadenstrümpfe aus Pantherfell gekennzeichnet, die auf diesen Bildern nur brahmanische Asketen tragen. Auf der anderen Seite kniet ein Mann im Mönchsgewand, der die charakteristischen Merkmale des Buddha, Uṣṇīṣa und Urñā, zeigt. Ihm wendet sich der große Buddha zu; die Gebärde der rechten Hand scheint Rede auszudrücken. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der *māṇava* Uttara rechts im Akt der Verehrung dargestellt ist, links in dem Augenblick, wo er nach seinem Eintritt in den Orden das Vyākaraṇa empfängt. Auffallend und ein Verstoß gegen die buddhistische Dogmatik ist nur, daß er auf der rechten Seite schon mit den Attributen des Buddha erscheint. Die Replik scheint in diesem Punkte richtiger zu sein; wenigstens notiert Grünwedel an dieser Stelle: 'kniender Bhikṣu, añjali'.

Sämtliche Schulen stimmen darin überein, daß der Bodhisattva das Vyākaraṇa von Kāśyapa als ein junger Brahmane (*māṇava*) empfing. Seine Geschichte wird, im wesentlichen gleich, ausführlich und mehrere Male im Mahāvastu I, 319—337, kürzer im Buddhavamsa und in der Nidānakathā, Jät. I, 43, erzählt³⁾). In allen drei Werken ist sein Name Jyotiṣpāla (Jotipāla); im Svāgatāvadāna des Divyāvadāna (193) wird aber erwähnt, daß der ehrwürdige, vollkommen erleuchtete Kāśyapa dem Uttara *māṇava* das Vyākaraṇa erteilen werde: 'Du, *māṇava*, wirst, wenn das Leben des Menschen hundert Jahre währt, der Tathāgata, der Arhat, der vollkommen erleuchtete Śākyamuni sein.' Hier zeigt sich also wieder die genaue Übereinstimmung des Verses mit der Tradition der Sarvāstivādins⁴⁾.

Aus dem Vergleich der Aufschriften mit den Darstellungen ergibt sich, daß die Maler unmöglich nach jenen Versen gearbeitet haben können. Man mag noch so vieles aus reiner Unachtsamkeit erklären oder aus Miß-

¹⁾ Lies *Kāśyape* statt *Kāśyapo*.

²⁾ Ich vermag das fehlende Wort nicht herzustellen.*

³⁾ Der Bodhisattva tritt auf Anraten seines Jugendfreundes, des Töpfers Ghaṭikāra, in den Orden ein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß darauf auch in dem Verse mit den Worten *na . . . i . ālavaca śruti* angespielt ist; der Freund würde dann hier einen anderen Namen führen. Übrigens ist der *māṇava* in den Erzählungen erheblich älter, als er auf dem Bilde erscheint.

⁴⁾ Übrigens kennt auch der Buddhavamsa und die Nidānakathā (Jät. I, 37) eine Praṇidhicaryā des Bodhisattva als Uttara *māṇava*, sie verlegt sie aber unter den Buddha Sumedha.

verständnissen oder aus einer Freude an malerischem Wechsel, die sich über die Gebote der Logik hinwegsetzte; es ist schlechterdings unmöglich, daß man einen König darstellte, der sich in den Orden aufnehmen läßt, oder einen Mönch, der die *cīvara*-Gabe macht, wenn der Text, dem man zu folgen hatte, von einem Śreṣṭhin erzählte, der Vihāras stiftete. Diese Maler, oder vielmehr die Künstler, die ursprünglich die Bilder schufen, von denen uns hier nur handwerkmäßig hergestellte Kopien vorliegen, müssen einem Text gefolgt sein, der sich in manchen Punkten von dem Werk, dem die Verse entnommen sind, unterschied. Das ist an und für sich nichts Auffälliges. Die meisten Praṇidhi-Legenden sehen sich zum Verwechseln ähnlich; nur wenige, wie die zu Dīpankara oder Kāśyapa gehörigen, tragen ein individuelles Gepräge. So wurden sie miteinander vertauscht oder vermengt, und zwar nicht nur in den verschiedenen Schulen, sondern sogar in derselben Schule, wie die oben aus dem Mahāvastu angeführten Beispiele zeigen. Wie kam man aber dazu, für die Bilder Aufschriften zu wählen, die mit den Darstellungen nicht im Einklang stehen? Meines Erachtens erklärt sich das so, daß das ursprüngliche Werk, nach dem die Bilder gearbeitet waren, verloren und durch ein jüngeres, aus dem die Aufschriften stammen, ersetzt war. Als man das Bedürfnis fühlte, die Bilder mit Aufschriften zu versehen, griff man daher zu diesem und wählte Verse daraus aus, indem man die Namen der Buddhas als Stichwörter nahm, ohne sich um den Inhalt der Verse zu kümmern. Ist diese Erklärung richtig, so würde durch die Verse wenigstens der Name der dargestellten Buddhas gesichert sein.

Epigraphische Beiträge.

III. Das vierte Säulen-Edikt des Aśoka.

Seit der Ausgabe der Felsen- und Säulen-Edikte des Aśoka durch Bühler sind nahezu 20 Jahre verflossen. In dieser Zeit ist eine Reihe von Arbeiten erschienen, die das Verständnis dieser Inschriften über Bühler hinaus gefördert haben; niemand aber wird bestreiten, daß auch jetzt noch zahlreiche Stellen und einzelne Ausdrücke der Aufhellung bedürfen. Insbesondere wird die schärfere Beobachtung des Sprachgebrauches und die strengere Scheidung der verschiedenen Dialekte vielfach zu anderen Resultaten führen; nicht selten wird auch eine Nachprüfung die Erklärungen Kerns und Senarts, die Bühler nicht angenommen hat, als die richtigen erweisen. Beispiele dafür glaube ich im folgenden geben zu können.

Unter den Säulen-Edikten ist das vierte, das den ausführlichen Bericht des Königs über die Lajjūkas enthält, in Delhi-Sivālik, Lauriyā-Ararāj und Lauriyā-Nandangarh vollständig, in Delhi-Mirath, Allahabad und Rājpurwā wenigstens in größeren Bruchstücken erhalten, sodaß über die Lesung kaum irgendein Zweifel bestehen kann. Desto größer sind die

Schwierigkeiten, die gerade dieses Edikt der Erklärung bereitet. Der Bequemlichkeit halber stelle ich den Text des Ediktes in der Version von Ds nach der Bühlerschen Ausgabe voran, mit Angabe aller inhaltlich bedeutsamen Abweichungen in den anderen Versionen.*

Devānam-piye Piyadasi-lāja-hevam-āhā[:] sađuvīśatīvara (1) abhisitena¹-me iyam-dhammalipi-likhāpitā[.] Lajūkā-me (2) bahūsu-pānasatasahasesu janasi-āyatā tesam-ye-abhihāle-vā (3) dāmde-vā atapatiye-me-kāte[;] kim-ti-[?] lajūkā asvatha abhītā (4) kammāni-pavatayevū²) janasa-jānapadasā hitasukham-upadaherū (5) anugahinevu-cā[.] Sukhīyana dukhīyanam-jānisanti dhammayutena-ca (6) viyoradisamti janam-jānapadam[;] kim-ti-[?] hidatam-pālatam-ca (7) ālādhayevū-ti³)[.] Lajūkā-pi-laghamti paṭicalitave-mam[;] pulisāni-pi-me (8) chāmdamnāni-paṭicalisamti te-pi-ca-kāni-viyoradisamti yena-mam-lajūkā (9) caghamti-ālādhayitave[.] Athā-hi-pajam viyatāye-dhātiye nisijitu (10) asvathe-hoti[:] Viyata-dhāti caghati-me-pajam sukham-paliha-tave⁴)[.] (11) heram-mamā-lajūkā-kaṭā jānapadasa-hitasukhāye[;] yena-ete-abhītā (12) asvatha⁵)-samtañ arimanā-kamīmāni-pavatayevū-ti[.] Etena-me-lajūkānam (13) abhihāle-ra-dāmde-vā atapatiye-kāte[.] Ichitaviye-hi-esā-[;] kim-ti[?] (14) viyohālasamatā-ca-siya dāmdasamatā-cā[.] Ava-ite-pi-ca-me-āruti[:] (15) bañdhanabadhānam-munisānam tīlītadāmīdānam patavadhānam tīmni-divasāni-me⁶) (16) yote-dīmnes[.] Nātikā-ra-kāni nījhāpayisamti jīvitāye-tānam (17) nāsamtañ-vā-nījhāpayitā⁷) dānam-dāhamti-pālatikam uparāsam-ra-kachamti[.] (18) Ichā-hi-me[:] heram-niludhasi-pi-kālasi pālatam-ālādhayevū-ti⁸) janasa-ca (19) vadhati-vividhe-dhammacalane samyame dāna-savibhāge-ti⁹)[.] (20)

Den Satz *tesam ye abhihāle vā dāmde vā atapatiye me kāte* übersetzt Bühler (Ep. Ind. II, S. 253) im Anschluß an Kern: 'I have made them independent in (awarding) both honours and punishments.' Das ist dem Sinne nach unzweifelhaft richtig; Bühlers Erklärung der grammatischen Konstruktion des Satzes aber ist verfehlt. Er faßt *atapatiye* als Substantivum (*ātmāpatyam) und übersetzt die Worte ins Sanskrit: *teṣām yo 'bhīhāro vā dāndo vā [tatra] mayā [teṣām] svatantratā kṛtā*. Daß diese Interpretation nicht richtig sein kann, zeigt der später folgende Satz *etena me lajūkānam abhihāle ra dāmde vā atapatiye kāte*. Hier muß Bühler *abhihāle* und *dāmde* als Lokative fassen: 'for this reason I have made the *Lajūkas* independent in (awarding) both honours and punishments'. Das aber ist aus sprachlichen Gründen unmöglich. Der östliche Dialekt, in dem die Säulen-Edikte, die Felsen-Edikte von Dhauli, Jaugada und Kālsi und die kleineren Edikte bis auf die von Śiddāpura abgefaßt sind, kennt von den

¹) La und Ln °vasābhīsitena.

²) La und Ln pavatayevū-ti.

³) La ālādhayevu (omitt. ti).

⁴) La und Ln palihaṭave-ti.

⁵) La Ln R abhīta asvathā.

⁶) A omitt. me.

⁷) La und Ln nījhāpayitave.

⁸) A alādhayevu (omitt. ti).

⁹) A omitt. ti.

a-Stämmen nur einen Lokativ auf *-asi*¹). Nur an zwei Stellen kommt angeblich ein Lokativ auf *-e* vor. In F XIII liest Bühler in K *Yona-Kamboyešu Nābhake Nābhapaṇtiṣu Bhoja-Pitinikyeṣu Adha-P. ladeṣu*, in Sh *Yona-Kamboyeṣu Nabhake Nabhitina Bhoja-Pitinikeṣu Aṁdhra-Pulideṣu*, in M *Yona-K ṣu Nabhake Nabhapaṇtiṣu oja-Pitini . . ṣu Aṁdha-P . .* Die Lesung *Nābhake* ist aber schon äußerlich recht unsicher. Für K gibt Bühler an (Beitr. S. 193): 'Die Rückseite des Abklatsches zeigt *Nābhakr*; der Vorderseite nach könnte der *e*-Strich zufällig sein', und für M (Beitr. S. 227): 'Der ältere Abklatsch bietet *[Nabha]ka*'. Es ist ferner doch ganz unwahrscheinlich, daß hier, abweichend von dem gewöhnlichen Gebrauch, ein Ländername im Singular stehen sollte. Dazu kommt, daß die drei danebenstehenden Wörter sämtlich Dvandvas aus den Namen zweier Völkerschaften sind. Das alles weist darauf hin, daß *Nābhaka-Nābhapaṇtiṣu* zu lesen, und daß auch dies ein Dvandva ist: 'bei den Nābhakas und den Nābhapaṇktis.' Der zweite angebliche Lokativ auf *-e* ist *bhāge amne* in F VIII in Dh. J (nur *bhāge a-*), K, wofür G *bhāge amñe*, Sh *bhagi amñi*, M *bhage añe* bieten. Man pflegt darin, unter Berufung auf Pali *aparabhāge*, einen adverbiellen Ausdruck 'seitdem' zu sehen. Aus dem Zusammenhang geht das keineswegs mit Sicherheit hervor, und auch der Pali-Ausdruck beweist nicht viel, da sich erstens *apara* und *anya* der Grundbedeutung nach nicht decken und zweitens im Pali niemals, soviel ich weiß, *apare bhāge* oder *bhāge apare* vorkommt. Meines Erachtens kann *bhāge amne* nur ein Nominativ sein; da die Stelle auch sonst mißverstanden ist, ge-denke ich später ausführlich darauf zurückzukommen. In lebendigem Gebrauche sind die Lokative auf *-e* nur in dem westlichen Dialekt von Girnär und in dem nordwestlichen von Shāhbāzgarhi und Mānsehra. In G finden wir *rījite* III, *Pāṭalipute* V, *sare kāle* VI, *sarve kāle* VI, *pakarane* IX, *prakaraye* XII, *pi(r)ijite* XIII, *sarasake eva vijaye (?)* XIII, neben den etwas häufigeren Formen auf *-amhi*²). Ein Lokativ auf *-asi* kommt nicht vor. Der Dialekt von Girnär ähnelt in diesem Punkt wie in anderen dem Pali, wo der Lokativ auf *-e*, *-amhi* und *-asmīm* ausgeht, und unterscheidet sich scharf von dem östlichen Dialekt. In Sh und M finden wir Lokative auf *-e*, *-aspi* und *-asi*. In Sh sind die Formen auf *-e* am häufigsten, in M die Formen auf *-asi*. Nur die Endungen *-e* und *-aspi* werden dem eigentlichen Dialekt angehören; die Formen auf *-asi* können wir mit größter Wahrscheinlichkeit als Entlehnungen aus der im östlichen Dialekt abgefaßten Vorlage betrachten, und zwar hat sich M wie fast immer dieser Vorlage genauer angeschlossen als Sh.

¹⁾ In K vom zehnten Edikt an natürlich auch *-asi* und *-aṣi* geschrieben. Die Vermutung Bühlers (Ep. Ind. II, 270, Note 68), daß in S 7 *bahuṇe janasi* ein Schreibfehler für *bahuṇi janasi* sei, ist abzulehnen. Bühler selbst verweist auf den Lokativ *pravīṣanām* in S 5.

²⁾ Einmal in F IX *pravīṣamāṇhi*.

Abhīhāla und *dāyāde* können also an der zweiten Stelle in unserem Edikt nur Nominative sein, und *atapatiye* muß ein Adjektiv sein, wie schon Kern, Jaart. S. 95, gesehen hat, der es richtig durch *svatantrāḥ* wieder gibt. Es ist in beiden Fällen wörtlich zu übersetzen: 'Das Belohnen oder Strafen seitens der Lajjūkas ist von mir von ihnen selbst abhängig gemacht worden.' *Atapatiye* ist wahrscheinlich eine adjektivische Weiterbildung von *ātmapati* mit dem Suffix -ya, wie Sk. *avya*, *yonya* von *avi*, *yoni*. Die Zurückführung auf ein Bahuvrīhi **ātmapatika*, die dem Sinne nach wohl möglich wäre, wird dadurch erschwert, daß sich in diesem Dialekte kein sicheres Beispiel für den Ausfall des suffixalen *k* mit *ya-śruti* findet; *nila-**thiyam* in F IX Dh (K *nilathiyām*, Sh *nirathriyam*, M *nirathriya*, aber G *niratham*) ist leichter auf **nirarthiyam*, eine Bildung wie **ātmapatya*, zurückzuführen als auf **nirarthikam*, wie Franke, WZKM. IX, S. 347, vorschlägt, und die von Bühler (Beiträge, S. 298) gegebene Ableitung von *gevayā* (S 1) aus *gevakāḥ* ist ganz problematisch¹⁾.

Was die Bedeutung von *abhīhāla* anbetrifft, so möchte ich es lieber durch den etwas weiteren Ausdruck 'Belohnen' wiedergeben als durch 'awarding honours', wie Bühler sagt. In der von Bühler, Beiträge S. 283f., aus Jāt. 515, 6 angeführten Stelle *abhīhāram imam dajjā atthadhammānusatthiyā* bedeutet *abhīhāra*, in Übereinstimmung mit der Grundbedeutung von *abhihṛ*, nichts weiter als 'Geschenk': 'Gib [ihm] diesen [*niska* Goldes] als Geschenk für die Unterweisung im Artha und Dharma.' Daß der Kommentar *pūjam karonṭo* sagt, beweist für den, der die vielen Fehler dieses Werkes kennt, gar nichts. Auch der Ausdruck *katāsanābhīhārasakkāro* (Jāt. V, 60) bedeutet kaum, wie Bühler meint, 'durch das Angebot der Ehre eines Sitzes gastlich empfangen', sondern 'durch [Anerbieten eines] Sitzes und Darbringungen gastlich aufgenommen'; unter dem *abhīhāra* werden wir hier die Darreichung von

¹⁾ Die Etymologie, die Michelson, IF. XXIII, 264ff., von dem Worte gibt, muß ich freilich ganz ablehnen. Nach ihm ist *gevaya* mit Haplologie aus **gevāvayas*, 'whose period of life is attendance', entstanden. Die Wurzel *gev* ist nur aus dem Dhātupāṭha bekannt. Ich bin der letzte, die Angaben der indischen Grammatiker im Bausch und Bogen zu verwerfen; wenn man aber im Dhātupāṭha nebeneinander *ṣevr*, *gevr*, *glevr*, *pevr*, *mevr*, *mlevr*, *śevr*, *khevr*, *plevr*, *kevr* findet, alle mit der Bedeutung *sevane* und mit Ausnahme des ersten unbelegt, so wird, meine ich, das unbedingte Vertrauen in die Realität gerade des *gevr* doch wohl etwas erschüttert werden; es kann geradeso gut auf Verderbnis beruhen, wie z. B. *khevr*, das sicherlich nur schlechte Schreibung für *ṣevr* ist. Bei dieser Unsicherheit auch noch die Haplologie als Erklärungsmittel heranzuziehen, scheint mir über die Grenzen des Zulässigen hinauszugehen. Das Schlimmste aber ist vielleicht die souveräne Verachtung, mit der die Bedeutung behandelt wird, oder glaubt M. wirklich einen Sanskritisten überzeugen zu können, daß der Inder jemals einen so absolut sinnlosen Ausdruck wie 'dessen Lebensperiode Dienst ist' geprägt haben sollte und daß dieser dann weiter auch noch die Bedeutung 'niedrig' angenommen haben könnte; denn daß in der Reihe *ukasā ca gevayā ca majhimā ca* nur dies die Bedeutung von *gevaya* sein kann, wird doch wohl kein Einsichtiger bezweifeln. Ich kann in solchen Etymologien, die leider durchaus nicht vereinzelt da stehen, nur Spielereien sehen, die eine Förderung der Wissenschaft nicht bedeuten.

arghya, madhuparka usw. zu verstehen haben. In dem Edikt ist *abhihāla* sicherlich in erster Linie von der Begnadigung zu verstehen, d. h. von dem Befreien aus der Gefangenschaft, von dem auch in F V und Sep. I die Rede ist, und wie wir sehen werden, von dem Erlaß der Todesstrafe. Was hier *abhihāla* und *damda* genannt wird, wird meiner Ansicht nach in Z. 6 durch *sukhiyana dukhiyanam* bezeichnet. Kern übersetzt *sukhiyana dukhiyanam jānisanti* 'kennis nemen van hetgeen genoegen of ongenoegen wekt'. Senart 'ils rendront compte des progrès ou des souffrances', 'they will make themselves acquainted with their good and evil plight', Bühler 'they will know what gives happiness and what inflicts pain.' Ich muß gestehen, daß ich mir bei diesen Übersetzungen nichts Rechtes denken kann. Meines Erachtens sind *sukhiyana* und *dukhiyana* nicht Adjektive, sondern Nomina actionis, die hier im Sinne des Infinitivs stehen¹⁾: 'sie werden verstehen. Freude und Schmerz zu bereiten', nämlich Freude durch den *abhihāla*, Schmerz durch den *damda*.

In dem folgenden Satz ist das einzige Wort, über dessen Bedeutung Zweifel bestehen können, *dhammayutena*. *Dhammayuta* kommt noch einmal in S 7 und mehrfach in F V vor. An unserer Stelle übersetzt Bühler es wie vor ihm Burnouf und Kern 'in accordance with the principles of the sacred law', indem er *dhammayutena* einem Sk. *dharmauktyā* gleichsetzt. Ich halte das für ausgeschlossen, da das Wort in keiner anderen Stelle, wo es vorkommt, diese Bedeutung haben kann. Wahrscheinlich hat Thomas und V. Smith recht, die in *dhammayuta* einen bestimmten Beamten erkennen (Ind. Ant. XXXVII, S. 20ff.); der Singular würde hier zur Bezeichnung der *jāti* stehen.

Wesentlich anders als meine Vorgänger verstehe ich die folgenden Sätze: *lajukā pi laghamti pāticalitare mām pulisāni pi me chāmdamnāni pāticalisanti*. Senart faßt *chāmdamnāni* als Dvandva aus *chanda* und *ājñā* und übersetzt (Ind. Ant. XVIII, 9): 'The *rajjukas* will set themselves²⁾ to obey me, and so will my *purushas* also obey my wishes and my orders.' Die Übersetzung ist inhaltlich und formell anfechtbar. Man vermißt jede Gedankenverbindung mit dem Vorausgehenden, und beide Sätze sind zum mindesten überflüssig. Wozu sollte der König denn der Welt eine so selbstverständliche Sache verkünden wie die, daß seine Beamten ihm gehorchen? Diese Schwierigkeiten vergrößern sich noch in der Bühlerschen Übersetzung: 'But the *Lajukas* are eager to serve me. My (other) servants also, who know my will, will serve (me).' Das hinzugefügte 'but' zeigt, daß Bühler den Mangel des Zusammenhangs mit dem Vorausgehenden gefühlt hat. Während Senart unter Berufung auf S 1 — er hätte hinzufügen können

¹⁾ Vgl. F XIII Sh *gām sako chamanaye*, 'was verziehen werden kann', gegenüber G *gām sakay chamitare*.

²⁾ Senart wollte *laghamti* zu *caghānti* verändern, weil er irrtümlich annahm, daß das die Lesart von La und Ln sei.

S 7¹) — die *lajjukas* den *pulisa* gegenüberstellt (Inser. Piy. II, S. 34f.), faßt Bühler *pulisa* als den allgemeinen Ausdruck für 'Beamter', unter den auch die *Lajjukas* fallen, und ist so gezwungen, ein 'other' zu ergänzen. Es ist aber doch kaum denkbar, daß dieses für den Sinn wichtigste Wort weggelassen sein sollte. Bühler, der *chandamnāni*, gewiß einfacher als Senart, als Tatpuṣa : Sk. *chandajñāḥ* nimmt, muß ferner zu *paṭcalisamti* ein *mām* ergänzen, und wenn auch in diesem Fall die Ergänzung vielleicht nicht unmöglich ist, so wird das Fehlen des Wortes doch sicher als Härte empfunden. Und dabei sind die Sätze genau so nichtssagend wie in der Übersetzung Senarts. Schwerer als alles das wiegt aber vielleicht ein grammatisches Bedenken. *Pulisāni* soll nach Senart wie nach Bühler ein Nom. Plur. sein; wir müßten also einen Geschlechtswechsel annehmen, der bei einem Wort wie *pulisa* doch geradezu unerklärlich wäre. Dazu kommt, daß in S 1 und S 7 der regelrechte Nominativ *pulisā* belegt ist.

Alle Schwierigkeiten verschwinden, wenn wir *pulisāni chandamnāni* als Akk. Plur. fassen und für *laghamti* die Bühlersche, auch lautlich nicht einwandfreie Gleichsetzung mit Sk. *rāṅghante* aufgeben und zu der Erklärung zurückkehren, die Kern, Jaart, S. 96, gegeben hat. *Laghati* ist Sk. *arhati* und *arghati*, Pali *arahati* und *agghati*. Wahrscheinlich steht *inghati* für **alaghati* aus *arghati* wie *hakam* für *ahakam* usw.; möglich ist es aber auch, daß *arghati* mit wirklicher Metathesis zu **raghati*, *laghati* geworden ist. Allerdings kommt im Cale. Bairat-Edikt *alakhāmi* vor, das unzweifelhaft Sk. *arhāmi* entspricht; aber gerade in diesem Edikt finden sich auch sonst Formen, die von dem gewöhnlichen Gebrauch abweichen, ich brauche nur an den Genitiv *hamā* gegenüber *mama* und den Instrumental *hamiyāyc* gegenüber *mamayā*, *mamiyā* (S 7), *mamāye* (Sep. II Dh), *mamiyāyc* (Sep. II J) zu erinnern. Wahrscheinlich sind solche Formen dem Einfluß des Lokaldialektes zuzuschreiben. Der Sinn des ersten Satzes scheint mir jedenfalls zu sein: 'Auch die *Lajjukas* müssen mir gehorchen.' Diese Bemerkung hat ihren guten Grund. Der König hat vorher gesagt, daß er die *Lajjukas* in bezug auf die Belohnungen und Strafen, die sie bestimmen, völlig unabhängig gemacht habe; nun schränkt er dies dahin ein, daß natürlich die *Lajjukas* ihm zu gehorchen hätten. 'Und', fährt er fort, 'auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen.' Unter diesen Beamten sind sicherlich nicht, wie Bühler meint, die Prati-vedakas zu verstehen, die doch nur einfache Spione sind, sondern hohe Würdenträger wie die Kumāras oder die Dharmamahāmātras oder Beamte, die mit besonderen Missionen in die Provinzen geschickt wurden. Es ist ganz wohl möglich, daß *chandamna* eine bestimmte technische Bedeutung hat und die Beamten charakterisiert, die als Stellvertreter des Königs auf-

¹⁾ S 1 Ds: *pulisā pi ca me ukasā cā gevayā cā majhimā cā . . . hemevā aṁtamahā-mātā pi*; S 7: /**pulisiā pi bahune janasi āyatā . . . lajukā pi bahukesu pānasatasasa-hasesu āyatā*.

treten. Faßt man die beiden Sätze in dem angegebenen Sinne, so schließt sich auch das Folgende ungezwungen an: 'Auch die werden einige vermahnen, so daß die Lajjūkas imstande sein werden¹⁾, mich zufriedenzustellen.' Unter den *kāni* sind nach Bühler zunächst die Lajjūkas selber gemeint, dann aber wohl auch Untertanen im allgemeinen. Da *vijoradisamti* hier kaum eine andere Tätigkeit bezeichnen kann als das unmittelbar vorhergehende *vijoradisamti*, so glaube ich, daß wir den Gedanken an die Vermahnung der lässigen Lajjūkas aufgeben müssen²⁾). Aśoka will sagen, daß die Beamten, 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. Grammatisch ist, wie ich nachher zu zeigen gedenke, auch noch eine andere Auffassung von *kāni* möglich; der Sinn würde dadurch nicht verändert werden.

Ist meine Erklärung richtig, so wurde in dem östlichen Dialekt, den ich als Alt-Ardhamāgadhī bezeichne³⁾, der Nominativ Pluralis der *a*-Stämme auf -ū, der Akkusativ auf -āni gebildet: Nom. *pulisā*, Akk. *pulisāni*. Ich glaube zeigen zu können, daß dies die regelmäßige und einzige Bildungsweise in diesem Dialekt ist. Die in Betracht kommenden Stellen sind die folgenden.

F XIII K: *se athi anuṣaye devānam piyaśā vijinitu Kaligyāni* 'Das ist die Reue des Göttergeliebten, nachdem er [das Land der] Kalingas erobert hat'. Diese Stelle hätte eigentlich schon längst zur Erkenntnis des Richtigen führen müssen, da die Annahme, daß ein Volksname im Indischen zu einem Neutrum Pluralis geworden sei, doch geradezu ungeheuerlich ist. Außerdem steht der zu dem Akkusativ gehörige Nominativ *Kaligyā* im ersten Satz tatsächlich da: *aṭhavaṣābhisiṭā devānam piyaśa Piyadarśine lājīne Kaligyā rījītā* 'Als der göttergeliebte König Priyadarśin acht Jahre gesalbt war, wurde [von ihm das Land der] Kalingas erobert.'

F XII K: *devānā piye Piyadaśi lājā śāvāpāṣamḍāni⁴⁾ parajitāni gaha-thāni rā pujeti* 'Der göttergeliebte König Priyadarśin ehrt alle Sekten, Asketen wie Haushälter.' Auch hier ist *pāṣamḍāni* der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *pāṣamḍā*, der in demselben Edikt zweimal erscheint:

¹⁾ Daß *caghati*, das mehrmals in den Separatedikten wiederkehrt, Futurum von *cak* 'können' ist, hat Franke, WZKM. IX, S. 340 ff., über allen Zweifel erhoben. Die Annahme, daß dieses Futurum präsentische Bedeutung angenommen habe, ist völlig überflüssig.

²⁾ So auch Senart: 'ils répandront les exhortations, afin que les rājukas s'appliquent à me satisfaire.' Später (Ind. Ant. XVIII, S. 6f., 9) sucht er in dem mit *yeṇa* beginnenden Nachsatze einen ganz anderen Sinn, worin ich ihm nach dem oben Bemerkten nicht folgen kann.

³⁾ Siehe Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 40.

⁴⁾ Die übrigen Versionen zeigen, daß *śāvāpāṣamḍāni* Kompositum ist, also fehlerhaft für *śāvapāṣamḍāni* steht. Die Orthographic ist in diesem Teile der Inschrift sehr schlecht.

pūjatarīya ca pālapāśadā 'Andere Sekten sind zu ehren'; *savapāśamda bahuṣutā cā kayañāgā(yamā) ca hurcyu ti* 'Mögen alle Sekten vielerlei hören und gute Lehre haben.' Weitere Belege für den Nominativ von *pāśamda* und *gāhathā* oder *gihithā* liefert F XIII: *ya tatā vasati bābhānā va śama(nā*) rā nne rā pāśamda gihithā rā¹⁾* 'Überall wohnen Brahmanen oder Asketen oder andere Sekten oder Haushälter.'

F III Dh: *prilisū pi ca yutāni ānapayisati*; K *palisā pi ca yutāni ānapayisamti*. Bühler hat die alte Erklärung, wonach *yutāni* ein Sk. *yuktān* vertreten sollte, aufgegeben und übersetzt das Wort durch 'das Geziemende', 'what is befitting', weil in drei²⁾ Versionen das Neutr. Pluralis stehe und die in G entsprechende Form *yute* ebensogut Akk. Sing. des Neutrums wie Akk. Plur. des Maskulinums sein könne (Beitr. S. 22). Beides ist nicht richtig. An und für sich könnte *yutāni* sowohl Akk. Plur. des Maskulinums wie des Neutrums sein, und in dem westlichen Dialekt von G gibt es kein sicheres Beispiel für den Akkusativ Singularis des Neutrums auf *-e*. Nach den Ausführungen von Thomas (Ind. Ant. XXXVII, S. 20ff.; JRAS. 1909, S. 467) kann es aber auch nicht mehr zweifelhaft sein, daß *yuta* hier bestimmte Beamte bezeichnet³⁾ und daß wir zu übersetzen haben: 'Auch sollen die Pariṣads die Yukta-Beamten beauftragen.' Auch für ein Wort mit dieser Bedeutung erscheint mir die Annahme neutralen Geschlechtes völlig ausgeschlossen; *yutāni* ist der regelrechte Akkusativ zu dem Nominativ *yutā*, der im Anfang desselben Ediktes erscheint: Dh *ta vijitasi me yutā lajuke ca ike . . . pañcasu pañcasu rasesu anusayānam nikhamārū*; K *saratā vijitasi mama yutā lajuke pādesike pañcasu pañcasu rasesu anusamjyānam nikhamāmṛtu* 'Überall sollen in meinem Reiche die Yukta-Beamten und der Lajjūka und der Prādeśika alle fünf Jahre auf die Rundfahrt ausziehen.'

Damit ist die Zahl der sicheren Belege für den Akk. Plur. von maskulinen *a*-Stämmen erschöpft⁴⁾. Die Texte enthalten noch zwei weitere

¹⁾ Beitr. S. 80 las Bühler *pāśamdagihithā* als Kompositum; vgl. S. 85, Note 7. Später (Ep. Ind. II, S. 464) hat er das mit Recht wieder ausgegeben.

²⁾ Richtiger jetzt 'vier', denn auch M hat *yutāni*.

³⁾ Im übrigen verstehe ich freilich den Satz ganz anders als Thomas, wie ich später zeigen werde.

⁴⁾ Nach Bühler existierte allerdings in der Alt-Ardhamāgadhi auch eine Form des Akk. Plur. auf *-e*. Im ersten Separatedikt von Dh liest er *iyam ca lipī tisanakhatena sotaviya aṇṭalā pi ca tise khanasi khanasi ekena pi sotaviya*. In *aṇṭalā pi ca tise* sieht er den Vertreter von Sk. *antarāpi ca tisyān* 'und auch in der Zwischenzeit zwischen den Tisyatagen' (Beitr. S. 141). Aber in der Parallelstelle im zweiten Separatedikt heißt es in Dh: *iyam ca lipī anucātumāsañ tisena nakhatena sotaviyā kāmañ cu khanasi khanasi aṇṭalā pi tisena ekena pi sotaviya* und in J: *iyam ca lipī anucātumāsañ sotaviyā tisena aṇṭalā pi ca sotaviyā khane saṃtañ ekena pi sotaviyā*. Meines Erachtens würden schon diese Stellen genügen, um *tise*, wenn es wirklich dastände, als Schreibfehler für *tisena* zu erklären. Bühler selbst aber gibt an (Beiträge S. 131, Note 18), daß hinter *tise* eine große Abschürfung mit verschiedenen Rissen folge, und

Formen, die aber nicht beweisend sind: *agikamdhāni* und *dhammapaliyāyāni*. Der Akkusativ *agikamdhāni* 'Feuermassen' oder 'Feuerbäume' findet sich in F IV Dh und K. Allerdings ist *skandha* im Sanskrit Maskulinum; bei der Bedeutung des Wortes wäre es aber immerhin möglich, daß in diesem Falle ein wirklicher Geschlechtswechsel stattgefunden hätte, wie er bei anderen Wörtern, die Dinge oder Abstrakte bezeichnen, zuweilen eingetreten ist. *Dhammapaliyāyāni* erscheint im Calc. Bairat-Edikt: *imāni bhamte dhammapaliyāyāni vinayasamukasealiyavasāni anāgatabhayāni munigāthā monyasūte upatisapasine e cā lāghulorāde musāvādam adhigicya bhagaratā budhena bhāsite etāni bhamte dhammapaliyāyāni ichāmi kiñti bahuke bhikhupūye cā bhikhuniye cā abhikkhinaṁ suneyu cā upadhāleyeyū cā* 'Folgende Gesetzesstellen (folgt die Aufzählung), von diesen Gesetzesstellen wünsche ich, daß viele Mönche und Nonnen sie häufig hören und bedenken.' *Etāni dhammapaliyāyāni* ist unzweifelhaft Akkusativ, und da es offenbar nur das voraufgehende *imāni dhammapaliyāyāni* aufnimmt, so könnte man versucht sein, auch dieses als Akkusativ zu erklären. Allein die Titel der einzelnen Stellen sind im Nominativ gegeben, und das macht es wahrscheinlich, daß auch *imāni dhammapaliyāyāni* Nominativ ist. Eine solche Voranstellung des Hauptbegriffes im Nominativ ohne Rücksicht auf die Satzkonstruktion ist im ganzen Gebiet der indischen Sprache nicht selten. *Dhammapaliyāyāni* wäre dann ebenso zu beurteilen wie die nachher (S. 284f.) angeführten Nominative auf *-āni*.

Die eben erwähnte Stelle in F IV Dh K enthält auch den einzigen Beleg für den Akk. Plur. eines maskulinen *i*-Stammes, und dieser zeigt wiederum den analogen Ausgang auf *-īni*. Sie lautet in Dh *hathīni agikamdhāni amnāni ca divyāni lūpāni dasayitu munisānam*, in K *hathīni agikamdhāni amnāni cā diryāni lūpāni dasayitu janasa* 'Elefanten und Feuermassen und andere himmlische Darstellungen den Leuten gezeigt habend¹⁾'. Ich halte es für ausgeschlossen, daß das Wort für Elefant jemals zu einem Neutrum geworden ist. *Hathīni* ist offenbar die regelrechte Form des Akk. Plur.; wie der dazugehörige Nominativ lautete, läßt sich nicht feststellen.

Diese Bildungsweise des Akk. Plur. des Maskulinums ist in der Alt-Ardhamāgadhi nicht auf das Nomen beschränkt, sie findet sich ebenso bei dem Pronominalstamm *ka*²⁾: S 4 Ds La Ln *te pi ca kāni riyoradisanti* 'auch

Senart hat ohne weiteres *tisena* gelesen. Es erscheint mir danach keinem Zweifel zu unterliegen, daß hier der Instrumental vorliegt.

¹⁾ Vgl. zu der Stelle Bhandarkar, Ind. Ant. XLII, S. 25ff.

²⁾ In allen nachher angeführten Stellen ist *ka* in indefinitem Sinne verwendet. Belege für diesen Gebrauch im Sanskrit verzeichnen die Petersburger Wörterbücher. Buhler (Beitr. S. 298) glaubte auch in der Jātakaprosa V, 62, 27 einen Beleg gefunden zu haben: *tam sutrā Sañjayakumāro tāta Sambharakumārami daharo ti mā māññe;* *sarvā pi jñānam vissajjane n' attiki ko, gaccha tam pucchā 'ti*, 'Mein Lieber, halte Sambhavakumāra nicht für unmündig; wenn auch niemand imstande ist, die Frage zu lösen, geh und befrage ihn'. Hier liegt aber selbstverständlich nur ein Versehen.

die werden einige vermahnen': S 4 Ds A La Ln R *nātikā* (fehlt in A) *va
kāni nījhāpayisamti* 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen'; S 6 Ds La Ln *kīmmam* (Ds *kīmam*) *kāni sukhami āvahāmī ti* 'möchte ich doch einige zum Glück führen'; S 7 Ds *kīna su kāni abhyuṇnāmayacham
dhammaroḍhiyū ti* 'wodurch könnte ich wohl einige emporheben durch das Wachsen im Gesetz'; F VI J Dh K *hida ca kāni sukhayāmi* (K *sukhāyāmi*) 'sowohl hier beglücke ich einige'. In allen diesen Fällen ist die Beziehung des *kāni* auf Personen vollkommen sicher; ebensowenig läßt sich bezweifeln, daß das Wort in den drei letzten Stellen ein Akkusativ ist. In den beiden ersten Stellen wäre indessen auch eine andere Auffassung möglich. Pischel, Grammatik der Prākritsprachen, § 357, hat bemerkt, daß in der Ardhamāgadhi des Jaina-Kanons Pronomina, die sich auf Maskulina beziehen, zuweilen neutrales Geschlecht zeigen. Seine Beispiele beziehen sich alle auf Plurale: *eyāranti sarvārantī logam̄si kammasamārambhā* (Āyār. 1, 1, 1, 5, 7) = *ārantaḥ sarve loke karmasamārambhāḥ*; *āranti keȳ āranti logam̄si
samapā ya māhanā ya* (Āyār. 1, 4, 2, 3) = *yārantaḥ ke ca yāranto loke
śramaṇāś ca brāhmaṇāś ca*; *yām̄ tumām̄ yām̄ te jaṇagā* (Āyār. 2, 4, 1, 8) = *yaś traṁ yau te janakau*; *yām̄ bhikkhū* (Āyār. 2, 7, 1, 1) = *ye bhikṣavāḥ*; *jāranti vijjāpurisā savre te dukkhasamāmbharā* (Uttar. 215) = *yāranto vidyā-
puruṣāḥ sarve te dukkhasamāmbharāḥ*¹⁾. Ähnlich wird nun auch in S 5 *nāni* und *kāni* auf Maskulina und Feminina bezogen, die sogar im Singular stehen, wobei aber zu beachten ist, daß der Singular, wie schon Bühler bemerkt hat (Beitr. S. 262), hier im kollektiven Sinne gebraucht ist: La Ln *ajakā
nāni clakā ca sūkali ca gabbini ra pāyamīnā ra aradhya potake ca kāni
āsāmīmāsike*²⁾. Folgende weibliche Ziegen, Mutterschafe und Säue, [nämlich] die, welche trächtig sind oder säugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisse [ihrer] Jungen, [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind³⁾. Ich halte es daher für möglich, daß wir auch in den beiden

Fausbolls vor. Es ist zu lesen *sare pi pañham vissajjanen' atthiko*, 'wenn du die Lösung der Frage wünschest'.

¹⁾ Das Beispiel aus Sūyang. 504 gehört meines Erachtens in eine andere Kategorie.

²⁾ Mit unwesentlichen Abweichungen auch Ds Dm.

³⁾ Nach Franke, WZKM. IX, S. 342f. ist *ajakānāni* ein Wort, eine Weiterbildung von *ajaka* mittels des Suffixes *-āna*, das 'einfach die Rolle eines Svārthika-Suffixes angenommen hat', und des Femininsuffixes *-ānī*. Ich stimme vollkommen mit dem Verfasser überein, wenn er sagt, daß die Erklärung zu viele, zum Teil ungewöhnliche Zwischenglieder erfordere, um vollständig bündig zu sein. Ich bezweifle sogar die Existenz des von Franke entdeckten Svārthika-Suffixes *-āna*. Seine Beispiele sind Pali *gimhāna* 'Sommermonat', *vassāna* 'Regenzeit', *vesiyāna* 'Vaiśya', *sotthāna* 'Segenswunsch', *tiracchāna* 'Tier', *puttāna* 'Sohn'. *Gimhāna* und *vassāna* verdanken, wie schon Childers richtig geschen hat, ihren Ursprung dem Gen. Plur., der im Datum (*gimhāna pakkhe* neben *gimhapakkhe* usw.) beständig gebraucht wurde; in Jät. 515, 24 *yathāpi rammako māso gimhānam hoti* ist natürlich *gimhānam* überhaupt kein Nom. Sing., sondern der regelrechte Gen. Plur. *Vesiyāna* in Jät. 538, 25; 545, 183. 187. 309 und nach dem Metrum für *vessāyano* einzusetzen in Suttanipāta

Stellen in S 4 *kāni* mit *te* bzw. *nātikā* zu verbinden haben: 'auch von diesen werden einige vermahnen'; 'entweder werden die Verwandten, falls welche da sind, bedenken machen¹⁾'.

Dieselbe Bildungsweise zeigt sich endlich auch beim Personalpronomen *tuphe* und *aphe*; das Schwanken der Texte beweist aber, daß sie hierher erst sekundär vom Nomen übertragen ist. In den Separat-Edikten von Dhauli und Jaugada findet sich der Nominativ *tuphe* an folgenden Stellen: I *tuphe* (J *phe*) *hi bahūsu pānasahasesu āyatā* (J *āyata*); *no ca tuphe etam* (Dh omitt. *tuphe etam*) *pāpunātha*; *dekhata* (J *dakhatha*) *hi tuphe etam* (J omitt. *etam*); *tuphe caghatha sampaṭipādayitave* (fehlt in J); II *paṭibhalā* (J *alam*) *hi tuphe asrāsanāye*; *tuphe* (J omitt. *tuphe*) *svagam* (J add. *ca*) *ālādhayisatha*; *tuphe* (J omitt. *tuphe*) *caghatha sampaṭipādayitare* (J *sampaṭipātayitave*). Die gleiche Form *tuphe* und *aphe* wird im zweiten Separat-Edikt von Dh für den Akkusativ gebraucht: *etasi aṭhasi hakam anusāsāmi tuphe* 'In dieser Sache unterweise ich euch'; *athā ca atānam heram derānam piye anukampati aphe* 'und der Göttergeliebte liebt uns wie sich selber'. Aber in J lauten die Akkusative *tupheni* und *apheni*. Die entsprechenden Stellen lauten hier: *etāye ca aṭhāye hakam tupheni anusāsāmi*; *atha atānam anukampati heram apheni anukampati*; dazu kommen die beiden Stellen *tupheni anusāsitu*, *tupheni hakam anusāsitu* 'euch unterwiesen habend', wo in Dh das Pronomen fehlt.

Daß in der Alt-Ardhamāgadī der Akkusativ Pluralis der maskulinen vokalischen Stämme auf *-ni* mit Verlängerung des Stammauslautes gebildet wurde, erscheint mir danach unbestreitbar. Die Flexion war also: Sing. Nom. *pulise*, Akk. *pulisam*; Plur. Nom. *pulisā*, Akk. *pulisāni*. Die Neutra andererseits werden in der Regel flektiert: Sing. Nom. *dāne*, Akk. *dānam*; Plur. Nom. *dānāni*, Akk. *dānāni*. Daß sich unter diesen Verhältnissen die Form auf *-āni* leicht auch bei ursprünglichen Maskulina in den Nom. Plur. eindringen konnte, ist begreiflich, und tatsächlich bieten die Texte dafür eine Reihe von Belegen. Die folgende Liste zeigt aber, daß diese Formen-

455 geht offenbar auf **rāsiyāyana* zurück, wie *Moggallāna* auf *Maudgalyāyava*, *Kaccāna* oder *Kātiyāna* auf *Kātyāyana*; daß das Suffix *-āyana* nicht nur patronymisch verwendet wird, zeigt *Rāmāyāna*, 'Rāma betreffend'. *Sotthāna* ist selbstverständlich nicht = Sk. *sṛasti*, sondern = Sk. *svastyayana*; *i + a* ist zu *ā* verschmolzen und **sotthāyana* weiter zu *sotthāna* geworden. Das Tier heißt *tiryāñc* nach seinem wahrrechten Gange; *tiryaggatānām .. bhūtānām* kommt in Rām. in der Bedeutung 'der Tiere' vor (PW.); vgl. auch *tiryagyāna* 'Krebs'. Ich sehe daher in *tiracchāna* ein Bahuvihi aus *tiraścā* und *ayana*, 'dessen Gang wagerecht ist'; **tiradeyāna* müßte *tiracchāna* werden. Es bleibt nur *puttānām* in Mil. 241, Zeile 5, das schon Trenkner als kaum richtig bezeichnet hat; mir scheint es dem *puttānām* von Zeile 10 sein Dasein zu verdunkeln.

1) *Vīgoradisamti* wäre dann bei der Wiederholung ohne Objekt gebraucht; Ebenso wird *paliyoraud* in S 7 einmal absolut gebraucht, einmal mit dem Obj. L2 verbunden: *ete paliyoradisamti pi; heram ca heram ca paliyoraditha janam dī magutam*.

übertragung nur bei Wörtern stattgefunden hat, die durch ihre Bedeutung nicht vor einer Neutralisierung geschützt waren. S 5 Ds Dm La Ln *yāni amnāni pi jīvanikāyāni no hamtariyāni* 'auch andere Tierarten dürfen nicht getötet werden'; S 5 Ds Dm La Ln *pamnavisati bamdhanamokhāni kaṭāni* 'fünfundzwanzig Freilassungen von Gefangenen sind gemacht worden'; S 7 *dhammathambhāni kaṭāni* 'Gesetzessäulen sind gemacht worden'; S 7 *ata athi silāthambhāni vā* 'wo entweder Steinsäulen sind'¹⁾; S 7 *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hosamti pasumunisānam* 'auf meinen Befehl sind an den Wegen Banianenbäume gepflanzt worden; sie werden Menschen und Tieren Schatten spenden'; S 7 *amnāni pi cu bahus[kāni] dhammaniyamāni yāni me kaṭāni* 'es gibt aber auch viele andere Gesetzesverbote, die ich gemacht habe'; F I J K²⁾ *timni yeva* (K *yevā*) *pānāni ālabhiyamti* 'nur drei Tiere werden geschlachtet'; F I J Dh³⁾ K *etāni pi cu* (K *ca*) *timni* (K *tini*) *pānāni pachā* (K omitt. *pachā*) *no ālabhiyisamti* 'aber auch diese drei Tiere werden in Zukunft nicht mehr geschlachtet werden'; F II Dh J⁴⁾ K *lukhāni ca* (K omitt. *ca*) *lopāpitāni* (K *lopitāni*) 'auf meinen Befehl sind Bäume gepflanzt worden'⁵⁾.

Vielleicht bildeten in der Alt-Ardhamāgadhi sogar die Feminina ihren Akk. Plur. auf -ni. Der einzige Akk. Plur. eines Wortes, das seiner Bildung nach Femininum sein müßte, ist *anusathini*⁶⁾ in S 7 Ds: *dhammānusathini*

¹⁾ In der Inschrift von Sahasrām steht der Nom. Plur. *silāthambhā*.

²⁾ In Dh ist nur *timni* und *-labhiya-* erhalten.

³⁾ In Dh fehlt *etāni pi cu*. ⁴⁾ Im J fehlt *lopāpitāni*.

⁵⁾ Unsicher, weil nur zum Teil erhalten, ist *asvā . . . i ca tāni* in Sep. II Dh, wofür J *asvāsanīyā ca te* bietet. *Osadhāni* in F II Dh J K entspricht formell Sk. *ausadha*, der Bedeutung nach Sk. *oṣadhi*. Das Prädikat zu *osadhāni* wie zu dem im folgenden Satz vorkommenden *mūlāni* und *phalāni* zeigt die Endung -ā; so K *osadhāni manusopagāni cā pasopagāni cā atatā nathi savatā hālāpitā ca lopāpitā cā [.] evamevā mulāni cā phalāni cā atatā nathi savatā hālāpitā cā lopāpitā cā*, und entsprechend in Dh J Sh und M, aber nicht G. Sonst findet sich kein Nom. Plur. Neutr. auf -ā. Michelson, IF. XXIII, S. 249, erklärt allerdings *pālanā* (Dm *[pāla]nam*; La Ln R *pālana*) und *sukhiyanā* (Ds *sukhiyanā*; La Ln *sukhiyana*) in S 1 für Nom. Plur. Wenn auch kein anderes femin. Nomen actionis auf -anā im Sanskrit oder Prakrit belegt wäre, würde meines Erachtens die Existenz der Form aus der Inschrift hervorgehen. Kein Philologe, der auch nur eine Spur von Stilgefühl hat, wird erkennen, daß in einem Satz wie *esā hi vidhi yā iyam dhammena pālanā dhammena vidhāne dhammena sukhiyanā dhammena goti ti* (S 1) *pālanā* und *sukhiyanā* nur Nom. Sing. sein können, so gut wie *vidhāne* und *goti*. Nun sind aber auch die Feminina auf -anā seit der vedischen Zeit so häufig, daß es sich wirklich nicht verloht, Beispiele anzuführen, und in S 7 steht außerdem der Instrumental *vividhāyā . . . sukhāyanāyā*, in F VI der Lok. *-saṃtīlanāyā* (Dh J; *-saṃtīlanāye* K; *-saṃtīraṇāyā* G; *-saṃtīraṇāye* Sh M). Nom. Sing. sind ebenso *paṭivedanā* in F VI, (*Sh M paṭivedana*), *-saṃtīlanā* in F VI (mit entsprechenden Varianten), und in F IV *vimānadasanā* K, *vimānadasanā ca hastidasanā ca* G. *Mukhā* im S 7 ist schon von Senart richtig als 'Agent, Vermittler' erklärt worden; *mukha* ist hier offenbar, weil es sich auf eine Person bezieht, zum Maskulinum geworden.

⁶⁾ *Dhammānusathini* steht vielleicht für *dhammānusathinni*, entstanden unter

anusāśāmi 'ich ertheile Unterweisungen im Gesetz'. In demselben Edikt begegnet das Wort im Nom. Plur.: *dhammānusathini viridhāni ānapitāri* 'mannigfache Unterweisungen im Gesetz sind angeordnet worden'. Dieser Nominativ würde sich am leichtesten durch Übertragung aus dem Akkusativ erklären, und daß das Wort nicht einfach Neutrum geworden ist, macht der Instrumental *anusathiya*, *anusathiyā* (§ 1). *dhammanusatiyā* (F IV K), der die feminine Endung zeigt, wahrscheinlich¹⁾.

Es erhebt sich nun weiter die Frage: sind diese merkwürdigen Formen des Akk. Plur. auf die Alt-Ardhamāgadhi beschränkt oder sind sie auch in dem nordwestlichen Dialekt, der durch die Edikte von Shāhbāzgarhi und Mānschra repräsentiert wird, und in dem westlichen Dialekt, der uns in dem Edikt von Girnār vorliegt, heimisch? Die Entscheidung der Frage wird durch die eigentümlichen Verhältnisse, unter denen diese Versionen entstanden sind, erschwert. Sie bieten bekanntlich nicht den reinen Lokaldialekt, sondern sind mehr oder weniger unvollkommene Übertragungen aus dem in Alt-Ardhamāgadhi abgefaßten Original. Übereinstimmungen zwischen den Dialekten dieser Versionen und der Alt-Ardhamāgadhi können daher nur dann als beweiskräftig für die Gleichheit der Sprache angesehen werden, wenn sie ausnahmslos sind; jede Abweichung dagegen spricht für Verschiedenheit in der Sprache.

In Sh und M finden wir nun tatsächlich an den Stellen, die den oben aus K angeführten entsprechen, eine Reihe von Akkusativen auf -ri; F XIII Sh *so asti anusocana derana priyasa rijiniti Kaligani*²⁾; F XII Sh *deranam priyo Priyadraśi raya savrapraśamđani prarrajitani grahathāni ca pujeti*; M *derana priye Priyadraśi raja savrapraśadani prarrajitani gehothāni ca pujeti*³⁾; F III Sh *pari[ṣa]* pi yutani gaṇanasi aṇapeśamti*; M *priye pi ca yutani gaṇanasi aṇapayiśati*. Dagegen ist in F IV die Form auf -ri beseitigt: Sh *hastino jotikamdhani añani ca dirani rupani draśayitu janast*; M *hastine agikamdhani añani ca dirani rupani draścti janasa*. Das ist sicherlich nicht ohne Absicht geschehen, und wir dürfen meines Erachtens aus der Änderung des Textes schließen, daß solche Formen wie *hathiri* dem nordwestlichen Dialekt fremd waren.

Bestätigt wird das durch die Änderung in F VI, wo dem *hida ca kāri sukhayāmi* von J in Sh und M *ia ca ṣa sukhayami* entspricht. Die Form *ca* ist schwierig; Bühler (Beitr. S. 173) hat sie als Gen. part. = Sk. *cām* erklärt.

dem Einfluß von *tāyī* (S. 4). Allerdings sollten wir dann die Schreibung *dhāmānusathīyā* erwarten; vgl. in demselben Edikt *abhyujyanamisati*, *aṇyasa* usw. It. S. 3 Ds. Da La Ln haben wir den Nom. Plur. des Neutrums *āśinavagīmī*.

¹⁾ Der Instrumental eines maskulinen oder neutralen i-Stammes ist allerdings nicht belegt.

²⁾ In M fehlt die Stelle. Der Nominativ lautet in Sh und M *Kaligā*.

³⁾ Die zugehörigen Nominative lauten in Sh *priyapraśamđa*, *savrapraśamđa*, *prarrajitā*, *grahathāni*, in M *priyapraśadā*, *savrapraśātā*.

Wie dem aber auch sein mag, die Beseitigung des *kāni* zeigt jedenfalls, daß eine solche Form nicht dem nordwestlichen Dialekt angehörte.

Waren die Akkusative Plur. Mask. auf -ni dem Dialekt fremd, so kann die Endung -ni hier auch nicht in den Nom. Plur. eingedrungen sein, und wir müssen den Nominativ auf -ā erwarten. Tatsächlich hat auch der Übersetzer von Sh in der einzigen Stelle, die eine Vergleichung gestattet¹⁾, in F I das *timni pānāni* verändert. Er sagt: *trayo vo prāna hamñamti, eta pi prāna trayo paca na arabhiśamti*, während in M auch hier wieder die Ardhamāgadhi-Formen übernommen sind: *tini ye .. prānani a .. bhi .. ti, clani pi cu tini prānani paca no arabhi ..*

Mit noch größerer Bestimmtheit lassen sich die Formen auf -ni als dem westlichen Dialekt fremd erweisen. Allerdings bietet auch G in F XII den Akkusativ auf -āni: *devānam piye Piyadasi rājā savapāsamḍāni ca parajitāni ca gharastāni ca pūjayati*²⁾, und in F VI entspricht dem *hida ca kāni sukhayāmi* von J *idha ca nāni sukhāpayāmi*³⁾. In F IV ist aber der Text wieder geändert: *hastidasanā*⁴⁾ ca *agikhamdhāni ca añāni ca diyvāni rūpāni dasayitpā janām*, und F III zeigt die bekannte Form des Akk. Plur. auf -e: *parisā pi yute añapayisati gananāyam*. An den drei Stellen, die Nominative Plur. auf -āni enthalten, sind in G dafür die Formen auf -ā eingesetzt: F I *tī era prānā ārabhare, ete pi trī prānā pachā na ārabhisare; F II vrachā ca ropāpitā.*

Daß in dem Dialekt von Girnār der Akk. Plur. der a-Stämme auf e ausging, läßt sich aber noch durch zwei andere Stellen erweisen⁵⁾. In F VI steht in Dh: *se mamayā kaṭe savata paṭivedakā janasa aṭham paṭivedayamtu me ti savata ca janasa aṭham kalāmi hakam 'ich habe angeordnet, daß ... mir überall die Spione die Angelegenheit der Leute vortragen, und überall erledige ich die Angelegenheit der Leute'. Dem aṭham entspricht in J⁶⁾ und K ebenfalls aṭham, in Sh aṭham und aṭhra, in M beide Male aṭhra. G liest anstatt dessen: *ta mayā evam kātam ... savatra paṭivedakā śitā athe me janasa paṭivedetha iti sarvatra ca janasa athe karomi*. Es ist unmöglich, das athe von G direkt dem aṭham, aṭhra oder aṭhra der übrigen Versionen gleichzusetzen, da sich in der ganzen Inschrift kein Beispiel für einen Akk. Sing. Mask. oder Neutr. auf -e findet⁷⁾. Athe kann*

¹⁾ Die Stelle in F II *lukhāni ca lopāpitāni* oder *lopitāni* ist in Sh ausgelassen und in M verstümmelt: *rucha pita*.

²⁾ Die Nominative lauten *parapāsamḍā, savapāsamḍā*.

³⁾ Die Stelle in F XIII, die den Akkusativ von *Kalimgā* enthielt, ist in G nicht erhalten.

⁴⁾ *hastidasanā* ist Nom. Sing. und gehört zum Vorhergehenden.

⁵⁾ Daß die beiden Formen auf -e in F III G: *rājūke ca prādesike ca* keine Akkusative Plur. sind, wie Pischel, GGA. 1881, S. 1326f., annahm, sondern stehengebliebene Ardhamāgadhismen, braucht nach den Bemerkungen Bühlers (Beitr. S. 19) wohl nicht mehr gesagt zu werden.

⁶⁾ Das zweite aṭham ist in J nicht erhalten.

⁷⁾ In F VI entspricht dem *savam kālam* von Dh J K, dem *savram kalam* von

hier nur der Akk. Plur. sein, der dem Sinne nach durchaus berechtigt und sogar besser ist als der Singular¹⁾.

In F XII fährt G nach den vorhin angeführten Worten *dcrānam piye Piyadasi rājā sarapāsamḍāni ca parajitāni ca gharastāni ca pūjayati fort: dānena ca viridhāya ca pūjāya pūjayati ne*²⁾, 'und er verehrt sie mit Gaben und mannigfacher Verehrung'. Die beiden letzten Wörter fehlen in allen anderen Versionen. Sie sind also unzweifelhaft ein selbständiger Zusatz des Beamten, der die Übersetzung anfertigte, und wenn er da, wo er nicht durch die Vorlage beeinflußt war, den Akkusativ *ne* gebraucht, so können wir diese Form mit Sicherheit dem *nāni* in F VI gegenüber als die echte Form des westlichen Dialektes betrachten. Auch hier zeigt sich wieder die nahe Verwandtschaft des westlichen Dialektes mit dem Pali.

Wir haben in dieser verschiedenen Akkusativbildung ein neues und, wie mir scheint, wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den östlichen und den westlichen Dialekten. Sie hat aber auch noch ein weiteres Interesse. Ich brauche die Gründe nicht zu wiederholen, die für die Annahme sprechen, daß die ältesten buddhistischen Schriften in Alt-Ardhamāgadhi abgefaßt waren, und daß die Werke des uns vorliegenden Pali-Kanons wie die des Sanskrit-Kanons wenigstens teilweise Übersetzungen von Werken in Alt-Ardhamāgadhi sind. Ist das richtig, so ist a priori anzunehmen, daß bei der Übertragung gelegentlich Akk. Plur. auf *-ni* stehengeblieben sind, und zwar werden wir sie hauptsächlich in Versen erwarten dürfen, wo das Metrum einer Umsetzung in die immer um eine Silbe kürzere echte Pali-Form Schwierigkeiten bereitete. Ich habe daraufhin die Verse des Dhammadāpada, des Suttanipāta und des Jātaka, Bd. 3—5, durchgesehen und die folgenden Akkusative auf *-ni* von Maskulinen und Femininen gefunden³⁾:

*attha*⁴⁾). SN. 58 *aññāya atthāni vineyya kamkhaṇ*; Jāt. 329, 3 *jānāsi atthāni anāgalāni*.

*ālaya, āsara*⁵⁾). SN. 535 *chetvā āsavāni ālayāni*.

Sh. dem *sarram kala*, *sarra kalam*, *sarra kala* von M in G *sare kāle* (Z. 3), *sarre kāle* (Z. 8) und s. v. l. (Z. 2), das natürlich nicht zu *saram kālam* (Bühler), sondern *sarre kāle* herzustellen ist. Diese Formen auf *-e* sind aber Lokative, wie schon Senart, Inser. II, S. 340, bemerkt hat.

1) Sehon Pischel, GGA. 1881, S. 1326f., wollte *athe* als Akk. Plur. fassen, hielt aber auch die Erklärung als Akk. Sing. des Neutrums für möglich.

2) Das *ne* ist vollkommen deutlich. Beitr. S. 73 wollte Bühler *na* lesen und dies als Schreibfehler erklären. Später scheint er seinen Irrtum selbst erkannt zu haben, denn in der Ausgabe in der Ep. Ind. hat er *ne* ohne weitere Bemerkung aufgenommen.

3) Die Liste soll nur Beispiele geben und macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch. Seltene oder zweifelhafte Wörter sind daher auch nicht aufgenommen. Drei Stellen sind aus Jāt. 160 und 540 hinzugefügt.

4) *artha* ist allerdings im ältesten Veditisch Neutrumbild, aber im Pali sonst Maskulinum.

5) Sk. *ālāyā* kommt im Epos zuweilen auch als Neutrumbild vor. Im Pali steht der Nom. Plur. *ālayā* z. B. Dh. 411 — SN. 635 (*ālāya* Druckfehler).

kaccha oder *kacchā*. Jät. 536, 17 *thanāni kacchāni ca dassayantī*.
kappa. SN. 517 *kappāni riceyya kevalāni*.
kāma. SN. 60; Jät. 408, 6; 509, 23. 25; 535, 21 *hitvāna kāmāni yathodhikāni*; Jät. 509, 22. 24 *hitvāna kāmāni manoramāni*; SN. 771 *taśmā jantu sadā sato kāmāni parivajjaye*¹⁾; Jät. 467, 8 *apacinetī' era kāmāni*; Jät. 507, 4 *na ca kāmāni bhuñjati*; Jät. 507, 5 *ko me pullam̄ palobheyya yathā kāmāni patthaye*.
kipillika. Jät. 490, 11 *rammīkathūpasmīm̄ kipillikāni nippothayanto tuvam̄ pure carāsi*.
gantha. SN. 912 *visajja ganthāni munidha loke*.
gāma, *gāmarara*, *gāmantaka*. SN. 118 *yo hanti parirundhati gāmāni nigamāni ca*; Jät. 456, 3 *dadāhi me gāmavarāni pañca*; Jät. 456, 12; 512, 29 *dadāmi te gāmavarāni pañca*; Jät. 514, 14 *dassāmi te gāmavarāni pañca*; Jät. 160, 2 *gāmantakāni sevassu*.
taṇḍula. Jät. 417, 1 *piṭṭhā tilā dhovasi taṇḍulāni*²⁾.
danta. Jät. 514, 32 *chetvāna dantāni gajuttamassa*; 35. 39 *ādāya dantāni gajuttamassa*; 36 *disvāna dantāni gajuttamassa*³⁾.
dhamma. Dhp. 82 *evaṁ dhammāni sutvā vippasādanti pañditā*⁴⁾.
nigama. Siehe unter *gāma*.
niraya. Jät. 522, 25 *etāni sutvā nirayāni pañdito*⁵⁾.
nikha. Jät. 478, 10 *alattham̄ salla nikkhāni suvaññassa janādhīpa*⁶⁾.
pañha. Jät. 522, 10 *so nesam̄ pañhāni viyākarissati*; Jät. 522, 11 *Koṇḍañña pañhāni viyākarohi*⁷⁾.
patha. Jät. 499, 2 *kenānusitīho idham̄ āgato si vanibbaka cakkhupathhāni yācitum*; Jät. 499, 3 *tenānusitīho idham̄ āgato smi vanibbako cakkhupathhāni yācitum*; Jät. 499, 4 *dadāhi me cakkhupathhāni yācito*.
pabbata. Dhp. 188 *bahum̄ ve saranam̄ yanti pabbatāni vanāni ca*; Jät. 427, 4 *olokayanto vakkango pabbatāni vanāni ca*; Jät. 492, 1 *yad esamānā vicarimha pabbatāni vanāni ca*; Jät. 519, 20 (*vande*)

¹⁾ Der Text fährt fort: *te pahāya tare ogham̄*. In demselben Kāmasutta steht der Nom. *kāmā* 767, der Akk. *kāme* 768; 769.

²⁾ Nom. Plur. *taṇḍulā*, z. B. Jät. 316, 4.

³⁾ Nach PW. einmal *dantāni* auch im Rām. Der Akk. *dante* in demselben Jät. G. 31. 35, der Nom. *dantā* G. 35.

⁴⁾ Trotzdem *dhamma* unzählige Male als Mask. vorkommt, ist doch gerade bei diesem Wort vielleicht Geschlechtswechsel eingetreten, denn auch der Nom. Plur. *dhammāni* kommt vor (siehe nachher), und der Nom. Sing. *dhammam̄* erscheint Jät. 537, 56 *n'atthi saccam̄ kuto dhammam̄*.

⁵⁾ Akk. Plur. *niraye*, z. B. Jät. 530, 14; Nom. Plur. *nirayā*, z. B. Jät. 530, 16.

⁶⁾ Nach dem PW. ist *niṣka* im Sk. auch Neutrum, aber selten. Auch für das Pali verzeichnet Childers *nikkham̄*; der Akk. *nikkhe* steht aber z. B. Jät. 478, 13 (*jātarūpamaye nikke suvaññassa catuddasa*); 456, 3. 12 (*parosahassañ ca suvaññanikkhe*).

⁷⁾ Akk. Plur. *pañhe* ebenda G. 9.

. . *pabbatāni vanāni ca*; Jät. 540, 14 *sammadamānā gacchāmā*
pabbatāni vanāni ca; Jät. 356, 2 *vikiriya sānūni ca pabbatāni ca*,
pabhava. Jät. 413, 5 *pāvisum giriduggāni nadīnam pabhavāni ca*,
*parissaya¹). Dhp. 328; SN. 45 *abhibhuyya sabbāni parissayāni*;
 SN. 965 *athāparāni abhisambhaveyya parissayāni kusalānuesi*;
 SN. 969 *vikkhambhaye tāni parissayāni*.*

pahāra. Jät. 445, 2 *datvā mukhapahārāni*.

pāṇa. Dhp. 270 *na tena ariyo hoti yena pāṇāni hiṃsati*; SN. 117
yo 'dha pāṇāni hiṃsati.

pāda. Jät. 505, 12 *vandāmi pādāni taram janinda*; Jät. 524, 23
pādāni pakkhālayi me janinda; Jät. 540, 43 *santam pādāni neyati*.

pāsa. Jät. 484, 3 *oddentu vālapāsāni*.

puttaka. Jät. 357, 3 *radhissāmi te laṭukike puttakāni*²⁾.

bandhava. SN. 60 *dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca hitvāna*.

balivadda. Jät. 524, 8 *dadāmi vo balivaddāni solasa*.

bhuja. Jät. 513, 15 *pit' assa paggayha bhujāni kandati*.

magga. Jät. 523, 3 *tassa maggāni ācara*.

latā. Jät. 519, 20 (*vande*) *tiṇalatāni osadhyo*.

vananta. Jät. 397, 2 *handā dāni vanantāni pakkamāmi yathāsukhā*.

rinicchaya. SN. 894 *hitvāna sabbāni vinicchayāni*³⁾.

virāda. SN. 796 *tasmā vivādāni avitivatto*; SN. 907 *tasmā virādāni upātivatto*⁴⁾.

veda. SN. 529 *vedāni viceyya kevalāni*.

santhava. SN. 844 *gāme akubbam muni santhavāni*; Jät. 456, 10
bālā ca kho saṅgatisanthavāni pubbe kalam rāpi rināsayanti;
 Jät. 456, 11 *dhīrā ca kho saṅgatisantharāni pubbe kalam rāpi na nāsayanti*⁵⁾.

sabhā. Jät. 477, 14 *goṭṭham majjam kirāsam vā sabhāni kirāpāni ca | ārakā parivajjehi*.

samudda. Jät. 327, 2 *katham samuddam patari katham patari Kubukam | katham satta samuddāni katham simbalim āruhi*.

Viel seltener ist der Nom. Plur. eines Maskulinums auf *-ni*. Ich habe nur notiert:

ālambara. Jät. 535, 15 *pāṇissarā mutiṅgā ca murajālambarāni ca | suttam etam pabodhenti*.

¹⁾ Childers setzt offenbar auf Grund der Stelle aus dem Dhp. ein Neutr. *parissayāni* an. Der Nom. *parissayā* steht z. B. SN. 770 (*maddante nam parissayā*); SN. 960 (*kati parissayā loke . . . ye bhikkhu abhisambhare*).

²⁾ In demselben Jät. in G. 1, 2, 4 der Akk. Plur. *puttaka*.

³⁾ Nom. Plur. *rinicchayā* z. B. SN. 866 *rinicchayā rāpi kuto pahūtā*.

⁴⁾ Nom. Plur. *virādā* z. B. SN. 828 etc *virādā samanesu jātā*; 862, 863 *kuto (F¹) pahūtā kalākā vivādā*.

⁵⁾ Nom. Sing. *santhavo* z. B. SN. 245.

kesā. Jät. 411, 1 *kālāni kesāni pure ahesun̄ jātāni sīsamhi yathā-padesc | tān' ajja setāni Susīma disvā dhammam̄ carā brahma-cariyassa kālo¹).*

dhamma. Jät. 524, 36; 527, 40 *satañ ca dhammāni sukittitāni sa-muddarclā va duraccayāni²).*

pariggaha. SN. 872 *nāmañ ca rūpañ ca paṭicca phassā icchānidānāni pariggahāni³).*

bindu. Jät. 516, 40 *yāvanto udabindūni kāyasmim̄ nipatimsu me.*

Es ist natürlich nicht unmöglich, daß unter den angeführten Fällen der eine oder der andere auf einem wirklichen Geschlechtswechsel beruht; so könnte *cakkhupatha* unter dem Einfluß von *cakkhu* zum Neutrum geworden sein oder *vananta* unter dem Einfluß von *vana*. Aber die Erklärung würde doch nur für eine verschwindend kleine Zahl der Fälle gelten können. Daß es sich in den meisten Fällen nicht um einen Geschlechtswechsel handeln kann, wird durch die Tatsache erwiesen, daß sich die scheinbar neutralen Formen nur im Plural finden; ich möchte bezweifeln, daß sich von Wörtern wie *kāma*, *gāma*, *pabbata*, *pāda*, *bandhava*, *samudda* usw. jemals Nom. Sing. auf -am werden nachweisen lassen. Das Verhältnis der Akkusative auf -āni zu den Nominativen auf -āni zeigt weiter, daß der Kasus, in dem das -āni eigentlich berechtigt war, der Akkusativ war, genau wie in der Alt-Ardhamāgadhi, und da der Akkusativ auf -āni dem echten Pali genau so fremd ist wie dem Dialekt von Girnār, so kann er nur aus der ursprünglichen Sprache der Verse stammen. Falsch wäre es auch, wollte man die Endung -āni bei den Maskulina durch Attraktion an die Endung der danebenstehenden Neutra erklären, z. B. *pabbatāni* in der Verbindung *pabbatāni vanāni ca* durch Attraktion an *vanāni*. Die Erklärung würde wiederum für die Mehrzahl der Fälle nicht ausreichen. Eher darf man vermuten, daß Verbindungen wie **pavvatāni vanāni ca*⁴) in der alten östlichen Gāthā-Poesie so formelhaft waren und sich dem Ohr so eingeprägt hatten, daß man sie unverändert auch in das Pali übernahm.

Ähnlich wie beim buddhistischen Pali-Kanon liegen die Verhältnisse bei dem Kanon der Jainas. Nach der Tradition waren die alten Jaina-Suttas in Ardhamāgadhi abgefaßt. Ich habe schon bei einer früheren

¹⁾ Nom. Plur. *kesā* z. B. Jät. 525, 32. ²⁾ Vgl. S. 289, Anm. 4.

³⁾ Nom. Plur. *pariggahā* z. B. SN. 470 *pariggahā yassa na santi keci; 805 na hi santi niccā pariggahā; 871 pariggahā vā pi kuto pahūtā.* Ein anderes Beispiel wäre *kalahāni* in Jät. 512, 12, wenn Fausbells Text richtig wäre; es ist aber mit den singhalesischen Handschriften *kalahā* zu lesen. Auch für die S. 282 f. besprochene Erscheinung, daß sich ein Pronomen im Neutr. Plur. auf ein maskulines Nomen bezieht, finden sich Beispiele im Pali, z. B. SN. 838 *vinicchayā yāni pakappitāni te ve munī brūhi anuggahāya.* So ist auch wohl im Grunde das *yāni* in SN. 529 aufzufassen: *vedāni viceyya kevalāni samanānam yāni p' atthi brāhmaṇānam.*

⁴⁾ Der Pāda ist wie andere Formeln der Gāthā-Poesie auch von Vālmīki übernommen; Rām. IV, 39, 38: *āvṛtya prthivīm̄ sarvām̄ parvatām̄s ca vanāni ca.*

Gelegenheit¹⁾ darauf hingewiesen, daß, wenn die Tradition richtig ist, unter Ardhamāgadhi nur Alt-Ardhamāgadhi verstanden werden könne und daß später eine Übertragung in Mittel-Ardhamāgadhi stattgefunden haben müsse, die sich von dem älteren Dialekt durch größere Konzessionen an die westlichen Dialekte unterschied. Diese Ansicht würde meines Erachtens bewiesen sein, wenn es gelingen sollte, Formen des älteren Dialektes wie die Akk. Plur. auf -ni in den vorliegenden Texten nachzuweisen. Solche Formen liegen in der Tat vor. Pischel a. a. O. § 358, zitiert aus älteren Jaina-Schriften die folgenden Akk. Plur. von maskulinen a-Stämmen: *guṇāīm*²⁾; *pasiṇāñi*, *pasiṇāīm*; *pāñāñi*, *pāñāīm*; *phāśāīm*; *māśāīm*; *rukkhāñi*; von maskulinen i-Stämmen: *vīhīñi*; *sālīñi*; von maskulinen u-Stämmen: *uūīm*; *heūīm*; von femininen ā-Stämmen: *tayāñi* (Sk. *tvacah*); ^o*pantiyāñi*; *pāuyāīm*; *bhamuhāīm*. Andere Belege³⁾ sind *vaiyāyārāīm* = Sk. *vāgācārān* (Āyār. II, 4, 1, 1: *se bhikkhū vā . . . imāīm vaiyāyārāīm socca nisamma imāīm aṇāyārāīm aṇāyariyapuvvāīm jānejjā*); *gāmāñi* = Sk. *grāmān* (Āyār. II, 1, 4, 5: *khuḍḍāe khalu ayam gāme . . . se . . . bāhīragūñi gāmāñi bhikkhāyariyāe vayaha*); *pavvayāīm* = Sk. *parvatān* (Āyār. II, 4, 2, 11, 12: *tah' eva gant' ujjāñāīm*⁴⁾ *pavvayāīm vanāñi vā*); *pāyāīm* = Sk. *pādān* (Āyār. II, 13, 2: *se se paro pāyāīm samvāhejja*; vgl. II, 13, 3—8, 19, 21); *sammāñbhāvīyāīm* = Sk. *samyagbhāvitān* (Vavahāras. I, 34: *jath' eva sammāñbhāvīyāīm pāsejjā tes' antie āloejjā*); *saddāīm* = Sk. *śabdān* (Āyār. II, 11, 2 *egaiyāīm saddāīm suñeti*; vgl. II, 11, 1, 3, 4). In Āyār. II, 11, 5—15 erscheinen Reihen von Akkusativen auf -āñi, darunter von Maskulinen *aṭṭāñi* 9; *aṭṭālayāñi* 9; *ārāmāñi* 8; *kalahāñi* 15; *gāmāñi* 7; *nigamāñi* 7; ^o*samnivesāñi* 7; *pavvayāñi* 6; *sāgarāñi*⁵⁾ 5; von Femininen *parāñi* 8; *phalihāñi* 5; ^o*pantiyāñi* 5. Daß die gleiche Bildung auch beim Pronomen *tad* vorkam, zeigt die von Pischel § 357 aus Sūyag. 504 angeführte Stelle: *je garahiyā sañiyāñappaogā na tāñi servanti sudhīradhammā*. In Āyār. II, 10, 10 *iha khalu gāhāvatī vā gāhāvatiputtā vā sālīñi vā vīhīñi vā muggāñi rā māśāñi vā tilāñi vā kulatthāñi vā javāñi vā javajavāñi vā patirīmṣu vā patirinti vā patirissanti vā* sollen nach Pischel die Formen *sālīñi*, *vīhīñi* durch Anlehnung an die folgenden Neutra entstanden sein. Ich kann diese Erklärung nicht gelten lassen, denn die folgenden Wörter sind sämtlich von Haus aus so gut Maskulina wie *sāli* und *vīhi*. Wenn, wie mir Schubring mitteilt, die gleiche Reihe, noch durch *gohūmāñi* erweitert, in Kappas. II, 1 erscheint, wo sie dem Zusammenhang nach nominativisch

¹⁾ Bruchstücke buddh. Dramen, S. 40f.

²⁾ Über den Wechsel von -āīm und -āñi vgl. Pischel § 367.

³⁾ Ich verdanke die ersten drei Stellen und die Stelle aus dem Vavahāras. Herr Dr. Schubring.

⁴⁾ So ist nach Schubring mit B zu lesen. In 12 ist nur *gāyutum* und *pāvutum* überliefert. Die Stelle ist, wie Schubring erkannt hat, metrisch. Vgl. *pabbatīvāñi* ca im Pali, oben S. 289f.

⁵⁾ Hinter *sañi* vā; es fehlt nur in A.

gefaßt werden muß, so werden wir diese Nominative auf gleiche Stufe mit den Nominativen stellen müssen, die ich S. 285 aus den Inschriften gegeben habe. Pischel führt als Nominative nur *itthīṇi vā purisāṇi vā* aus Āyār. II, 11, 18 an: *se bhikkhū vā . . . annayarāīm virūvarūvāīm mahussarāīm¹⁾ crām jāṇcjjā tam jahā itthīṇi rā purisāṇi vā therāṇi vā daharāṇi vā mājjhimāṇi vā ābharaṇaribhūsiyāṇi vā gāyantāṇi vā vāyantāṇi vā²⁾ . . . annayarāīm³⁾ vā tāhappagārāīm virūvarūvāīm mahussarāīm kāṇṇasoyapadiyāc no abhisamdhārejja gamayāc.* Seine Erklärung, daß hier die neutrale Form im Sinne von 'etwas Weibliches', 'etwas Männliches' aufzufassen sei, scheint mir ausgeschlossen zu sein. Aber auch die Annahme eines Nominativs ist nicht unbedenklich, da in der Sprache der Inschriften Nom. Plur. auf *-ni* bei Wörtern, die männliche oder weibliche Personen bedeuten, nicht vorkommen. Ich sehe indessen auch keinen Grund, warum *itthīṇi* und *purisāṇi* nicht als Akkusative gefaßt werden können, die dem *mahussarāīm* (= Sk. *mahotsarān*) koordiniert sind. Aber auch wer an dem Nominativ festhält, wird zugeben müssen, daß diese Formen aus dem Akkusativ übertragen sind, wo die Endung *-ni* ursprünglich berechtigt war. Auf einen einfachen Geschlechtswechsel dürfen wir meiner Ansicht nach aus diesen Formen so wenig schließen wie aus den Paliformen. Ein solcher Geschlechtswechsel müßte sich auch im Singular zeigen. Pischel selbst aber kann keinen einzigen Beleg für den Nom. Sing. eines *a*-Stammes auf *-am* anführen; er beschränkt sich darauf, auf Hemacandra zu verweisen, der I, 34 *khaggam*, *maṇḍalaggam*, *kararuham* neben *khaggo*, *maṇḍalaggo*, *kararuho* lehrt. Selbst wenn die Regel richtig sein sollte, besagen derartige vereinzelte Fälle natürlich nichts.

Von Interesse ist es endlich auch zu schen, wie sich die Mittelprakrits außerhalb der Jaina-Literatur⁴⁾ zu den Formen auf *-ni* verhalten. Für den Nom. Plur. Mask. gibt Pischel § 358 einen Beleg aus der Māhārāṣṭrī: *kāṇnāīm* = Sk. *karpau*, Hāla 805. Tatsächlich liest auch Weber dort *de suhaa kiṁ pi jampasu piamtu kāṇnāi me amiam* 'o Holder, sprich doch etwas, laß meine Ohren Nektar trinken'; *kāṇnai me* ist aber natürlich nichts weiter als falsche Abtrennung von *kāṇnā i me* 'diese Ohren'. Damit schwindet der einzige Beleg für den Nominativ mit scheinbar neutraler Endung, und es bleibt nur die Angabe der Grammatiker (Hem. I, 34), daß man *guṇāīm*, *devāīm*, *bindūīm*, *rukkhāīm* neben *guṇā*, *devā*, *binduno*, *rukkhā* brauchen könne. Als Beleg kann Hemacandra nur einen Akkusativ anführen: *viharehim guṇāīm magganti* (Gaüdavaho 866). Aber selbst dieser Beleg ist ganz unsicher; in der Ausgabe steht ohne Variantenangabe *vihavāhi*

¹⁾ So ist nach Schubring zu lesen, nicht *mahāsavāīm*, wie man nach Jacobis Ausgabe annehmen müßte.

²⁾ Es folgen noch acht Part. Präs.

³⁾ So ist nach Schubring mit den Handschriften zu lesen.

⁴⁾ Vom Apabhrāmpā sahe ich hier ab.

guṇe vimagganti. Von Akkusativen führt Pischel aus der Māhārāṣṭri, abgesehen von der eben erwähnten Stelle, nur *pavaāī*, *gaāīm*, *turaāī*, *rakkhasāī* an, die sämtlich in der Strophe Rāvaṇav. 15, 17 vorkommen: *to paraī gaāīm turaāī a rakkhasāī lohiamatto | rāmasarāghāadhuo niaabalc parabalc pratto khattum* ||. Die Formen beweisen nichts, denn die Strophe fehlt in Kṛṣṇas Setuvivaraṇa und Śivanārāyaṇadāsas Setusaraṇi und ist daher, wie schon S. Goldschmidt in seiner Übersetzung hervorgehoben hat, unecht. Aus der Māgadhi gibt Pischel *dantāīm*, Śak. 154, 6 (*dantāīm de gyanisśam*), und *gonāīm*, Mṛcch. 122, 15 (*mama kelakāīm gonāīm rāhesi*); 132, 16 (*rdāīm gonāīm genhia*). Das Wort *gona* findet sich in der Māgadhi der Mṛcch. noch öfter; stets lautet der Nom. Plur. (118, 5; 12; 14) und der Vok. Plur. (97, 21; 98, 20; 99, 12; 100, 13; 107, 18; 117, 15) *gonā*. Andere Formen des Akk. Plur. von mask. *a*-Stämmen kommen, soweit ich sehe, in der Mṛcch. nicht vor¹⁾. Es kann sich also nicht, wie Pischel § 393 meint, um einen Geschlechtswandel handeln, der bei der Bedeutung des Wortes auch ganz unerklärlich sein würde, sondern *gonāīm* verhält sich zu *gonā* wie in der Alt-Ardhamāgadhi *pulīsāni* zu *pulīsā*. Aus der Śauraseni führt Pischel nur *guṇāīm*, Mṛcch. 37, 14 (*ajjuāe manorahantarassa guṇāīm corin*), und *ricāīm*, Ratn. 302, 11 (*cadurvedī via bamhaṇo ricāīm padhidum paññā*) an. Da in Ś. sonst der Akk. Plur. der Mask. auf -*e* ausgeht und Hemacandra ausdrücklich für *guṇa* Geschlechtswechsel lehrt, möchte man *guṇāīm* als Neutrumb erkläre, wenn nicht ein paar Zeilen später (22) gerade wieder der Nominativ *guṇā* erschiene (*dullahā guṇā viharā a*). Für *ricāīm* wäre *ricāo*, *ricā* zu erwarten; die Frage, ob hier Akkusativbildung oder wirklicher Geschlechtswechsel vorliegt, ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden²⁾. Soweit das dürftige Material überhaupt Schlüsse gestattet, würde also der Akk. Plur. auf -*āīm* von mask. *a*-Stämmen als Fortsetzer der älteren Formen auf -*āni* für die Māhārāṣṭri abzulehnen, für die Māgadhi und vielleicht auch für die Śauraseni anzuerkennen sein. Das Verbreitungsgebiet würde also im wesentlichen dasselbe sein wie in der älteren Zeit.

Kehren wir zu der Inschrift zurück. In Z. 13 setzt Bühler hinter *paratayevūti* einen Punkt und beginnt mit *etena* einen neuen Satz: 'For, as (*a man*) feels tranquil after making over his child to a clever nurse — saying unto himself, "The clever nurse strives to bring up my child well", — even so I have acted with my *Lajūkas* for the welfare and happiness of the provincials, intending that, being fearless and feeling tranquil, they may do their work without perplexity. For this reason I have made the *Lajūkas* independent in (*awarding*) both honours and punishments'. Wer diese

¹⁾ Der Akk. Plur. des Pronominaladjektivs *arala* Sk. *aparāt* geht auf *-ātā* a. d. 118, 14.

²⁾ Zu beachten ist, daß *ricāīm* in einer Rede vorkommt, die dem Vidyādhara den Mund gelegt ist, der nach den älteren Grammatikern Prācyā, einer Alten, der Sauraseni spricht.

Übersetzung aufmerksam liest, wird fühlen, daß die Bemerkung: 'intending that usw.' garnicht zu dem vorausgehenden Vergleich mit der Amme paßt. Dort wird das Gefühl der Sicherheit hervorgehoben, das den erfüllt, der sein Kind einer verständigen Amme anvertraut hat, aber nichts über die Gefühle der Amme gesagt; hier wird umgekehrt gerade von der Gemütsverfassung der Lajjūkas gesprochen, die doch mit der Amme auf gleicher Stufe stehen. Das Richtige hatte längst Senart gesehen, der den Satz, der den Vergleich enthält, mit *hitasukhāye* abschließen läßt und den mit *yena* beginnenden Satz als Relativsatz mit dem folgenden, mit *etena* beginnenden Sätzen verbindet. Dann ist der Gedankenzusammenhang völlig einwandfrei: 'Wie man einer verständigen Amme sein Kind anvertraut, so habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit sie ihr Werk unbeirrt tun, habe ich sie selbständig gemacht.' Was Bühler, und vor ihm Kern, zu ihrer Abtrennung der Sätze bewogen hat, war offenbar das *ti* hinter dem Relativsatz. Aber dies findet sich hinter dem Relativsatz, wenn er finalen Sinn hat, auch sonst, z. B. Sep. I Dh: *clāye aṭhāye iyam lipi likhita hida ena nagalaviyohālakā sasvatam samayaṁ yūjcrū ti nagalajanasa akasmāpalibodhe va akasmāpalikilese va no siyā ti* 'zu diesem Zweck ist dies Edikt hier geschrieben, damit die Stadtrichter sich jederzeit darum kümmern, daß die Städter nicht ohne Grund Gefängnis oder ohne Grund Belästigung erleiden'.

Schwierigkeiten bereiten noch die Wörter *abhītā asvatha samtam*, wofür La Ln *abhīta asvathā samtam* bieten¹⁾. Sie sind zuletzt von Michelson, Indog. Forsch. XXIII, 232ff., ausführlich behandelt worden. Während alle bisherigen Ausleger in *samtam* eine Form des Partizipiums von *as* 'sein', gesehen hatten²⁾, faßt Michelson es als einen adverbial gebrauchten Akk. Sing. Neutr. des Adjektivs *samtā* = Sk. *sānta*, das mit dem vorausgehenden *asvatha* oder *asvathā* im Kompositum stehen soll. Zu dieser Auffassung führt ihn die Form *asvatha* in Ds Dm, für die natürlich *asvathā* zu erwarten wäre. Ich kann der Michelsonschen Erklärung nicht zustimmen, weil sie zur Annahme einer Konstruktion nötigt, die mir formell wie inhaltlich unmöglich erscheint. In Z. 4f. steht *kim ti lajūkā asvatha abhītā kammāni pavalayevū*, hier *yena ete abhītā asvatha samtam avimanā kammāni pavalayevū ti*. Die Worte *asvatha abhītā*, die dort unzweifelhaft koordiniert sind³⁾, sollen hier auseinandergerissen sein, und hintereinander sollen ein

¹⁾ Dm stimmt, soweit der Text erhalten ist, mit Ds, R mit La Ln. In A fehlt die ganze Stelle.

²⁾ Auch Bühlers Übersetzung zeigt meiner Ansicht nach deutlich, daß er in diesem Punkte nicht von seinen Vorgängern abwich.

³⁾ Michelson sieht wegen der Kürze des Auslautes von *asvatha* in *asvatha abhītā* in Ds ein Kompositum. Die in La Ln entsprechenden Formen *asvatha abhīta* sind aber auch nach ihm nebeneinanderstehende Nom. Plur., die nach der Kürzungsregel aus **asvathā abhītā* entstanden sind, und ich glaube daher an das Kompositum in Ds so wenig wie an das Kompositum *viyatadhāti* in Ds Z. 11 desselben Ediktes, das wie-

Nominativ Pluralis, ein adverbiell gebrauchtes Karmadhāraya und wieder ein Nominativ Pluralis stehen, die begrifflich alle auf ein und dasselbe Subjekt gehen. Man braucht nicht viel von diesen Edikten gelesen zu haben, um sich zu sagen, daß das stilistisch nahezu undenkbar ist. Auch bezweifle ich, daß der König von seinen Lajjūkas hätte verlangen können, daß sie 'śāntam' ihre Geschäfte verschen sollten; die śānti und das *karma-prarartana* sind für den Inder Begriffe, die sich gegenseitig diametral gegenüberstehen. Und damit sind wir aus den Schwierigkeiten noch nicht einmal heraus. Denn nun stört das -ā von *asrathā samtām* in La Ln R. Michelson erklärt *asrathāsamtām* als ein Kompositum mit Dehnung des Auslautes des ersten Gliedes, wofür er sich auf vedische Analogien bei Whitney § 247 beruft. Viel ausführlicher hat Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1 § 56 die Dehnung im Auslaut des Vordergliedes behandelt. Unter dem Material, das er beibringt, findet sich nichts, was sich dem angeblichen Kompositum *asrathāsamtām* auch nur im entferntesten vergleichen ließe. Außerdem ist diese Dehnung natürlich auf feste Komposita beschränkt und kann nicht in Augenblicksbildungen eintreten, wie es *asrathāsamtām* sein müßte. Und glaubt endlich wirklich jemand, daß man ohne alle Analogien ein Kompositum *asrathāsamtām* gebildet haben sollte, das jeder unbefangene Leser der Inschrift zunächst in *asratha* und *asamta* zerlegen mußte?

Ich hege trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die ich bekenne nicht befriedigend lösen zu können, keinen Zweifel, daß wir an der alten Erklärung festhalten müssen und daß *yena cte abhītā asvatha samtām arimānā kāyamāni paratayērū ti* wörtlich zu übersetzen ist: 'damit diese, indem sie ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung sind, ihre Geschäfte verschen.' Genau dieselbe eigentümliche Konstruktion haben wir in (2) F VIII K *derānam piye Piyadasi lājā dasarasābhise samtām nikhamīthā sambodhi* 'der göttergeliebte König Priyadarśin, als er zehn Jahre gesalbt war, zog auf Erkenntnis aus'. Dh¹⁾ läßt das *samtām* fort: *derānam piye Piyadasi lājā dasarasābhise nikhami sambodhi*, was natürlich im Sinn keinen Unterschied macht. Genau so ist in unserem Edikt in der Parallelstelle in Z. 4 das *samtām* fortgelassen.

Daß es sich hier um eine absolute Konstruktion handelt, tritt deutlicher in den folgenden Stellen hervor: (3) F XII K *hera kalata²⁾ alapā-sūdā bādhām vadhiyati palapāśada pi rā upakaleti* 'wenn man so handelt,

derum nur wegen der Kürze des Auslautes angenommen wird, neben dem aber, ¹⁹⁷ durch drei Worte getrennt, *vijatāye dhātiye* steht. Meines Erachtens erklären sich diese Unregelmäßigkeiten wie das *siya* in Ds 4, Z. 14 und das wiederholt in Ds 5, seltsame *lājā* daraus, daß der Text, von dem die Ds-Version kopiert wurde, die Verkürzung nach der Michelsonschen Regel zeigte.

¹⁾ In J ist nur der Anfang der Stelle, *derānam piye --- dasa*, erhalten.

²⁾ *kalata* steht natürlich für *kalayatā*.

fördert man sicherlich die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Gutes'; (4) F XII K *tadāanathā kalamta atapāśada ca chanati pala-pāśada pi vā apakaleti* 'wenn man dem entgegengesetzt handelt, schädigt man die eigene Sekte und tut anderseits auch der fremden Sekte Übles'; (5) F XII K *śe ca punā tathā kalamtam bādhatalc upahamti atapāśandasi* 'der schädigt, wenn er so handelt, ganz gewißlich die eigene Sekte'; (6) Sep. I Dh *heram ca kalamtam tuphe caghatha sampaṭipādayitare* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen'; (7) Sep. II Dh J *heram ca kalamtam tuphe* (J omitt. *tuphe*) *sragam* (J add. *ca*) *ālādhayisatha* 'und wenn ihr so handelt, werdet ihr [sowohl] den Himmel gewinnen . . .'; (8) Sep. II Dh *heram kalamtam tuphe caghatha sampaṭipādayitare; J heram ca kalamtam caghatha sampaṭipādayitare* '[Und] wenn ihr so handelt, werdet ihr imstande sein, [die Leute] zu veranlassen, [meinen Dharma] zu befolgen.'

Ganz deutlich ist die absolute Konstruktion, wenn das Subjekt des Hauptsatzes von dem in der Partizipialkonstruktion genannten oder zu verstehenden verschieden ist: (9) F VI Dh¹⁾ *tasi aṭhasi virāde va nijhati vā samtam palisāyā ānāyntuliyā paṭivedetariye me ti sarata saram kālam heram me anusathe; K tāye thāye virāde nijhati vā samtam palisāye anāyntuliyā nā paṭi . . . viye me saratā saram kālam heram ānapayite mamayā* 'wenn über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung in der Parīṣad stattfindet, so ist mir unverzüglich überall und zu jeder Zeit [über diese Sache] Vortrag zu halten²⁾ so lautet mein Befehl'; (10) S 7 Ds *heram hi anupatipajamtam hidatapālate āladhe hoti* 'denn wenn man so [diesen Vorschriften] folgt, ist das Heil im Diesseits und im Jenseits gewonnen'; (11) F XI K *śe tathā kalamta hidalokikye ca kam āladhe hoti* 'wenn man so handelt, ist sowohl das Heil im Diesseits gewonnen . . .'; (12) Sep. I J *ripaṭipātayantram no svagaāladhi no lājā[*la]dhi* 'wenn man nicht zur Befolgung [dieser Vorschrift] anhält, [findet] weder Gewinn des Himmels noch Gewinn [der Gunst] des Königs [statt]'; (13) Sep. II J *khane samtam ekena pi sotaviyā* 'wenn eine passende Gelegenheit da ist, ist [dies Edikt] auch von einem Einzelnen zu hören'. Ein weiteres Beispiel (14), das in diese Kategorie gehört, werden wir nachher kennenlernen.

Ist das in der absoluten Konstruktion erscheinende Verbum medial, so tritt statt der Partizipialform auf *-m̥tam* eine Form auf *-māne*, *-mane*, oder *-mine* auf: (15) F XIII K *avijitanam hi vijinamane e tatā³⁾ vadha vā*

¹⁾ In J lückenhaft überliefert; das Erhaltene stimmt mit dem Text von Dh.

²⁾ Da in dem Edikt vorher *aṭha* mit *paṭivedeti* verbunden ist (Dh *janasa aṭham paṭivedayantu; K aṭham janasā paṭivedemtu*), so ist auch hier wahrscheinlich *aṭhe* als Subjekt zu *paṭivedetariye* zu ergänzen. Wer es vorzieht, mag übersetzen: 'so ist es mir unverzüglich anzuseigen'; so hat der Übersetzer von G die Stelle verstanden. Auf keinen Fall aber ist *vivāde* und *nijhati* das Subjekt zu *paṭivedetariye*.

³⁾ Bühler fälschlich *etatā*.

*malane rā aparahe rā janaśā se bādha vedaniyamute gulumute cā devānām
piyasā* 'wenn man ein unerobertes Land erobert — das Morden, das [dann] dort [stattfindet], oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergeliebten gewiß schmerzlich und bedauerlich; (16) Sep. I Dh *ripaṭipādayamīne hi*¹⁾ *etam nathi svagasa āladhi no lājāladhi*; die Stelle entspricht der unter 12 aus J angeführten; (17) Sep. I Dh²⁾ *sampaṭipajamīne cu etam svagam ālādhayisatha* 'wenn ihr aber dies befolgt, werdet ihr den Himmel gewinnen'. Auch das (18) *mīne* in Sep. I J Z. 9 muß, wie die Vergleichung mit dem Text von Dh zeigt, der Rest eines medialen Partizips sein, das dem *kalamtam* in der unter 6 angeführten Stelle entsprach. Endlich bin ich überzeugt, daß diese Konstruktion auch in (19) S 7 Ds vorliegt in *etam eva me anuvekhamāne dhammathambhūni kātāni* 'indem ich dasselbe im Auge hatte, habe ich Gesetzessäulen errichtet'. Für die Annahme Bühlers (Beitr. S. 280), daß *anurekhamāne* Fehler für *anurekhamānena* sei, scheint mir kein genügender Grund vorzuliegen; *me* ist aus dem Verbande der Worte, zu denen es grammatisch gehört, herausgenommen und an die zweite Stelle des Satzes gerückt, wie in S 7 *ctāye me athāye dhammasāvanāni sāvāpitāni*.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß diese Konstruktion nur in Verbindung mit dem Partizip des Präsens vorkommt, um die Gleichzeitigkeit der Handlung mit der Handlung des Hauptsatzes auszudrücken. Das Partizip zeigt im Aktiv den Ausgang auf *-ntam*, im Medium den Ausgang auf *-māne*, *-mane* oder *-mīne*, einerlei ob es sich auf Singulare (2. 3—5. 9—16. 19) oder Plurale (1. 6—8. 17. 18) bezieht. Nur in einem Teil der Fälle (1—8. 17. 18) ist das Subjekt des Partizips mit dem grammatischen Subjekt des Hauptsatzes identisch. Ist das Subjekt des Partizips und das grammatische Subjekt des Hauptsatzes verschieden, so wird das Subjekt des Partizips im Nominativ hinzugefügt (9. 11. 13. 14) oder unbezeichnet gelassen (10. 12. 15. 16. 19). Das letztere ist selbst der Fall, wenn es nicht das unbestimmte 'man' ist (19). Bei *samtam* steht das Prädikat im Nominativ (1. 2). Daß in den unter 1—8; 17; 18 genannten Fällen das Partizip nicht etwa als Attribut des Subjektes oder einfach als Subjekt des Hauptsatzes zu fassen ist, scheint mir aus zwei Gründen hervorzugehen. Erstens müßte man diese Fälle von den formal ganz gleichartigen Fällen 9—16; 19 trennen und für beide verschiedene Erklärungen finden, was offenbar nicht angeht. Zweitens müßten dann die Formen auf *-ntam* und *-māne*, *-mīne* die regelrechten Nominative des Singularen wie des Plurals sein. Das

¹⁾ Senart und Bühler lesen *ripaṭipādayamīnchi*. Wenn man die Stelle mit der unter 12 angeführten Parallelstelle in J vergleicht und insbesondere mit der unter 17 angeführten Stelle, die das Gegenstück zu ihr bildet (*sampaṭipajamīne cu etam*), wird man wohl nicht mehr bezweifeln, daß *hi* hier Partikel ist.

²⁾ In J ist die Partizipialkonstruktion nicht erhalten.

Für die sprachwissenschaftliche Erklärung müssen wir von den medialen Formen ausgehen, die Nom. Sing. des Maskulinums, aber auch des Neutrums sein können, da in diesem Dialekt auch der Nom. Sing. des Neutrums unter dem Einfluß der maskulinen Stämme gewöhnlich die Endung *-e* zeigt. Nimmt man das letztere an, so müßte auch die Form auf *-mtam* der Nom. Sing. des Neutrums sein. Das wäre an und für sich nicht unmöglich; man sieht aber nicht ein, warum sich, wenn die medialen Formen in dieser Konstruktion *-e* statt *-am* annahmen, die aktiven Formen dem Eindringen des *-e* widersetzt haben sollten, und die Verwendung des Neutrums wäre überhaupt nicht recht verständlich. Betrachtet man anderseits die mediale Form als Nom. Sing. des Maskulinums, so muß auch die Form auf *-mtam* Maskulinum sein. Johansson¹⁾ hat sie als Kompromißbildung aufgefaßt, indem der thematische Nom. **kalamte* nach dem danebenstehenden **kalam* zu *kalamtam* umgestaltet wurde. Ich halte diese Erklärung in der Hauptsache für richtig. Nur möchte ich wegen des vorher angeführten *mahamte* lieber annehmen, daß zunächst der Nom. **kalam* unter dem Einfluß der obliquen Kasus zu *kalamtam* wurde. Diese Form hielt sich in der Partizipialkonstruktion, weil sie hier ihrem Bau nach nicht mehr verstanden wurde, während sie sonst wohl weiter unter dem Einfluß der maskulinen *a*-Stämme zu **kalamte* wurde. Wir können die Konstruktion daher als einen Nominativus absolutus bezeichnen, bei dem die Partizipialform, die ursprünglich nur für den Singular berechtigt war, erstarrte und auch für den Plural verwendet wurde.

Auch hier drängt sich wieder die Frage auf: ist der Nom. absol. auf die AMg. beschränkt oder auch in den anderen Dialekten zu Hause? Was zunächst die nordwestlichen Versionen betrifft, so zeigt M an allen Stellen die Formen auf *-mtam* (auch *-tam*, *-mta* geschrieben): (2) F VIII *se derana priye Priyadraśi raja daśaraśabhisite saṃtam nikrami saṃbodhi*; (3) F XII *eram karatam atmapaṣada baḍham vadhayati parapaṣadasa pi ca upakaroti*; (4) F XII *tadañatham karatam atmapaṣada ca chaṇati parapaṣadasa pi ca upakaroti*; (5) F XII . . *puna tatha karatam baḍhamtarām upahāmti almapaṣada*; (9) F VI *taye aṭhaye vivade nijhati va saṃta pariṣaye anamtaлиyera patireditariye me sarratra sarra kala*; (11) F XI *se tatha karatam kidalokā ca kam aradhe hoti*²⁾. Sh hat ebenfalls fünfmal die Form auf *-mtam* (auch *-ta*, *-tam* geschrieben), einmal die Form auf *-mani* (= *-mane*): (3) F XII *eram karatam alapraṣamḍam raḍheti parapraṣamḍasa pi ca upakaroti*; (4) F XII *tadañatha karata ca* alapraṣamḍam chaṇati parapraṣamḍasa ca upakaroti*; (5) F XII *so ca puma tatha karamtam³⁾ baḍhataram upahāmti alapraṣamḍam*; (9) F VI *taye aṭhaye vivade na nijhati va saṃtam pariṣay*

¹⁾ Der dialekt der sogenannten Shāhbāzgarhi-redaktion, II, S. 40.

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht hier von Sh ab. Die unter 15 angetuhnte Stelle fehlt leider in M bis auf kleine Bruchstücke.

³⁾ Die Worte sind verschiedentlich wiederholt mit der Variante *Karatam*.

anayorivena pratiyedetaro me saratra samtam kalam¹⁾; (11) F XI so tathā karantam ilokam ca aradheti²⁾; (15) F XIII avijitam hi vijinamani ye tatra³⁾ radho va marayam va aparaho va janasa tam badham edaniyamatam gurumatam ca deranam priyasa.* Einmal aber, in (2) F VIII, ist *samtam* durch *sato* ersetzt; *so deranam priyo Priyadrasi raja dasavasabhisito sato nikrami sabodhim.** Ich lege nach dem S. 286 Gesagten dieser Divergenz mehr Gewicht bei als allen Übereinstimmungen und sehe darin ein Anzeichen dafür, daß der nordwestliche Dialekt die Formen auf *-mtam* und damit offenbar die ganze Konstruktion nicht kannte; das *dasarasa-bhisito sato* läßt sich natürlich ohne weiteres als Attribut zu *raja* auffassen.

Das gleiche gilt für den westlichen Dialekt. In G ist die Form auf *-ntam* in jedem Falle beseitigt. Anstatt *samtam* finden wir hier *samto*, das Sk. *sm* oder *santah*⁴⁾ vertritt, anstatt *kalamtam* *karu*, *karum*, *karoto*, *karāto*, in denen ich Vertreter von Sk. *kurra* sehe⁵⁾; (2) F VIII *so devānam priyo Piyadasi rājū dasavasabhisito samto ayāya sambhodhim*; (3) F XII *eram karum ātpriyamdam ca raśhayati parapāsamdasa ca upakaroti*; (4) F XII *tāmānathā karoto ātpriyamdam ca chayati parapāsamdasa ca pi apakaroti*; (5) F XII *so ca puna tathā karāto ātpriyamdam bādhatarām upahanāti*; (9) F VI *tāya athāya virādo nijhati va samto parisāyam ānamtarām pativedetayam me saratra sarve kāle*; (11) F XI *so tathā karu ilokacasa āradho hoti*. Wer die unter 2—5; 11 angeführten Stellen unbefangen und unbeeinflußt durch die übrigen Versionen prüft, wird daraus niemals auf das Vorhandensein einer absoluten Konstruktion schließen; das Partizipium läßt sich stets als Subjekt des Satzes oder als Attribut des Subjektes auffassen. In 10 aber liegt ein Nom. absol. vor, denn *virādo nijhati* *va samto* kann unmöglich das Subjekt zu dem neutralen *pativedetayam* bilden. Mir scheint es aber, daß bei diesem etwas komplizierteren Satz einfach die Kunst des Übersetzers gescheitert ist. Er hat sich begnügt, die ihm ganz fremde Form *samtam* durch *samto* zu ersetzen, im übrigen aber die Konstruktion des Satzes beibehalten, wie sie in der Vorlage stand. Zum Beweis, daß auch der westliche Dialekt den Nom. absol. kannte, scheint mir dies Beispiel nicht auszureichen.

¹⁾ Die Worte *taye — saratra* sind versehentlich wiederholt; die Partizipialkonstruktion lautet das zweite Mal *taye aṭhayē vivade samtam nijhati va parisaye*.

²⁾ Die Konstruktion des Hauptsatzes weicht von M ab.

³⁾ Bühler fälschlich *yattra*.

⁴⁾ In F IV G findet sich *tisṭamto* = Sk. *tisṭhantah*. Die Stelle (15) F XIII ist leider in G verstümmelt.

⁵⁾ Für *karum* und *karu* ist das freilich nicht sicher, doch wird man die Formen kaum voneinander trennen können. Nach Franke, GN. 1895, S. 535, ist *karu* ein Nom. des Adj. *kara* 'machend', da nach Hem. IV, 331 im Apabhramṣa der Nom. auf *-u* ausgehen kann. Meines Erachtens kann ein solches Durcheinanderwerfen örtlich oder zeitlich geschiedener Dialekte die Erkenntnis des Richtigen nur hindern.

In dem folgenden Satz der Inschrift, der den allgemeinen Grund angibt, warum Aśoka seine Lajjūkas unabhängig machte¹⁾, übersetzt Bühler *vijohāla* durch Amtsgeschäfte: 'For the following is desirable: — What? That there may be equity in official business and equity in the award of punishments.' Das Wort *vijohāla* begegnet in den Aśoka-Edikten noch einmal in Sep. I in dem Ausdruck *nagalavijohālaka*. Ich hoffe später zeigen zu können, daß darunter nicht, wie man bisher angenommen hat, Beamte, die mit der Stadtverwaltung beauftragt sind, sondern die Stadtrichter zu verstehen sind, und auch in unserem Edikte kann *vijohāla* meines Erachtens nichts weiter bedeuten als was es im Sanskrit gewöhnlich bedeutet, 'Gerichtsverfahren'²⁾. Bühler ist, wie Beitr. S. 251, Note 6 zeigt, zu seiner Übersetzung hauptsächlich dadurch gekommen, daß er *abhihāla* als Steuerangelegenheiten faßte. Er hat dann die Übersetzung beibehalten, auch als er *abhihāla* anders verstand (Ep. Ind. II, 253, Note 26). Nimmt man *abhihāla* in dem Sinne, wie ich es oben vorgeschlagen, so stimmt die Bedeutung 'Gerichtsverfahren' dazu aufs beste.

Die größten Schwierigkeiten bereitet der letzte Absatz. Bühler übersetzt: 'And even so far goes my order: I have granted a respite of three days to prisoners on whom judgment has been passed and who have been condemned to death. Their relatives will make some (*of them*) meditate deeply (*and*) in order to save the lives of those (*men*) or in order to make (*the condemned*) who is to be executed, meditate deeply, they will give gifts with a view to the next world or will perform fasts. For my wish is that they (*the condemned*) even during their imprisonment may thus gain bliss in the next world; and various religious practices, self-restraint and liberality, will grow among the people.' Bühlers Übersetzung bedeutet unzweifelhaft, insbesondere was die Wörter *nātikā* *va kāni* betrifft, einen Fortschritt gegenüber den Versuchen seiner Vorgänger³⁾; eine Reihe von Bedenken lassen sich aber auch gegen sie geltend machen. Erstens will ich nicht geradezu bestreiten, daß *nijhapayati* die Bedeutung 'bereuen machen' annehmen könnte, denn darauf läuft das Bühlersche 'bewegen in sich zu gehen', 'to make meditate deeply' hinaus, und in seinen Erläuterungen (Beitr. S. 252) spricht Bühler selbst von 'aufrichtiger Reue'⁴⁾. Es läßt sich aber zeigen, daß das Verbum in den Aśoka-Edikten sonst niemals diese Bedeutung hat. Zweitens: wie können die Verwandten durch

¹⁾ V. A. Smith, Asoka², S. 186, will den Satz vielmehr als Begründung der Folgenden fassen. Bei dem klaren Wortlaut des Textes verstehe ich nicht, wie dies möglich sein sollte.

²⁾ Im juristischen Sinne haben es auch Kern (recht) und Senart (poursuite, prosecutions) verstanden.

³⁾ Ich gehe auf die älteren Übersetzungen nicht ein, weil ich sie durch Bühlers Bemerkungen für erledigt halte.

⁴⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 256) steht allerdings nur *soften*: 'that at least the hearts of those who must die, will be softened and turn heavenward'.

Gaben oder Fasten das Leben der Verurteilten retten? Daß bei dem Ausdruck *dānam* nicht etwa an Bestechungen zu denken ist, hat Bühler selbst bemerkt. Er meint, daß die Verwandten Schenkungen machen oder fasten, 'indem sie hoffen, daß das Leben des Verurteilten durch eine göttliche Fügung zur Belohnung ihres Dharmamaṅgala¹⁾ gerettet werden möge'. Aber dieser Gedanke an das Eingreifen einer höheren Macht ist doch sehr weit hergeholt und jedenfalls aus den Worten des Textes ohne weiteres nicht zu entnehmen. Und ganz unverständlich bleibt so, warum die Gaben ausdrücklich *pālatikam* 'auf das Heil im Jenseits bezüglich' genannt werden. Wenn sie den Zweck haben sollten, das Leben der Verurteilten zu retten, so würden sie doch gerade umgekehrt *hidatika*, 'für das Heil auf Erden bestimmt' sein. Auch ist wohl zu beachten, daß Bühler bei seiner Interpretation genötigt ist, ein 'and' einzuschieben; solche Einschübe verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist. Dazu kommen grammatische Schwierigkeiten. Der Singular *nāsamitam* ist zum mindesten hart, da sonst, sowohl vorher wie nachher, von den Verurteilten stets im Plural gesprochen wird. Auch muß das Part. Präs. hier in der Bedeutung des Futurums genommen werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Lesart *nijhapayitā* in Ds und A, die dem *nijhapayitave* in La Ln gegenübersteht. Bühler erklärt allerdings das -tā von *nijhapayitā* als Zusammenziehung von -tāya, allein in der Ardhamāgadhi der Aśoka-Inschriften kommt diese Kontraktion sonst nicht vor²⁾, und vor allem lassen sich in diesem Dialekt keine Infinitive auf -tāya nachweisen; der Infinitiv lautet vielmehr stets auf -tave aus. Und endlich erhebt sich doch auch die Frage: Was hat denn diese Bestimmung über den dreitägigen Aufschub der Todesstrafe überhaupt mit den Amtspflichten der Lajjukas zu tun, mit denen sich der vorhergehende Abschnitt beschäftigt?

Ich möchte daher eine ganz andere Erklärung vorschlagen. Die beiden vā hinter *nātikā* und *nāsamitam* zeigen deutlich, daß hier zwei Sätze gegenübergestellt sind: *nātikā va kāni nijhapayisamti jīvitāye tānam* und *nāsamitam vā nijhapayitā dānam dāhamti pālatikam upavāsam va kachamti*. Es gilt zunächst den Sinn von *nijhati* festzustellen. Bühler glaubte, seine Auffassung des Wortes werde durch den Gebrauch von *nijhati* in S 7 Ds gerechtfertigt. Hier steht: *munisānam cu yā iyam dhammavadhi va-*

¹⁾ In der englischen Übersetzung fehlen diese Worte. Vielleicht hat also Bühler das Mißliche seiner Begründung selbst eingesehen, ohne freilich irgendeine andere zu geben.

²⁾ Daß *etadathā* in S 7 nicht Sk. *etadarthāya* entspricht, sondern Sk. *etadyathā*, hat Michelson richtig erkannt, IF. XXIII, S. 248. In G findet sich einmal (F XII, Z. 8 f.) *etāya athā* gegenüber *etāya athāya* in F IV, V usw. Ich halte es für einen Schreibfehler; das ya ist vor dem folgenden ya von *yvāpatā* ausgelassen. Für unseren Dialekt kann es natürlich auf keinen Fall etwas beweisen und ebensowenig die von Bühler aus dem Pali angeführten Formen.

dhitā duvehi yera ākālehi dhammaniyamena ca nijhatiyā ca[.] Tata cu latr se dhammaniyame nijhatiyā ra bhuye[.] Dhammaniyame cu kho esa ye me iyam kate imāni ca imāni [ca] jātāni aradhiyāni amnāni pi cu bahuk(āni) dhammaniyamāni yāni me kaṭāni[.] Nijhatiyā va cu bhuye munisānam dhammavāḍhi vadhitā avihimsāye bhutānam anālambhāye pānānam.* was nach Bühler bedeutet: 'But men have grown this growth of the sacred law¹⁾ in two ways, (viz.) through restrictive religious rules and through deep meditation. But among these two the restrictive religious rules are something small, more (*is worked*) by deep meditation. But the restrictive religious rules, indeed, are these, that I have ordered various kinds of creatures to be exempt from slaughter; but there are also numerous other restrictive religious rules which I have imposed. But by deep meditation the growth of the sacred law has been increased more among men, so that they do not injure created beings, so that they do not slaughter living creatures.' Bühler bemerkt (Beitr. S. 282; Ep. Ind. II, 274), daß dem *nijhati* im Sanskrit *nididhyāsanā* der Bedeutung nach genau entspreche. Ich kann die Gleichsetzung der beiden Ausdrücke nicht als berechtigt ansehen. *Nididhyāsanā* gehört zum Desiderativstamm, *nijhati* aus **nidhyaphi* zum Kausativstamm. Das erstere ist eigentlich 'das Verlangen nachzudenken', dann 'Nachdenken' überhaupt; *nijhati* kann nur 'das Veranlassen nachzudenken' sein. Wie der *niyama*, das Verbot, vom König ausgeht (*ye me iyam kate*), so geht auch die *nijhati* von ihm aus; er veranlaßt die Leute nachzudenken, natürlich in diesem Falle, über das Verbot, gewisse Tiere zu töten usw.; daher führt die *nijhati* zur Nichtverletzung der Wesen, zur Nichttötung des Lebendigen. Der *niyama* erstreckt sich auf bestimmte Tiere, die *nijhati* bewirkt, daß sich das Prinzip der Ahimsā überhaupt im Volke verbreitet. Die Übersetzung ist also richtig, wenn anstatt 'Meditation' jedesmal 'die Anregung zum Nachdenken darüber' eingesetzt wird²⁾. Der Begriff der Reue fehlt hier vollständig.

Das Wort erscheint noch einmal in F VI. Ich zitiere die Stelle nach Dh: *am pi ca kichi mukhate ānapayāmi dāpakam vā sāvakam vā e vā mahāmātchi atiyāyike ālopite hoti tasi aṭhasi vivāde va nijhati vā samtam palisāya ānamtaliyam paṭircdetariye me ti sarata saram kālam heram me anusnhe* 'wenn ich etwas mündlich befehle, was sich auf Schenkungen oder Bekanntmachungen bezieht, oder wenn etwas als dringlich den Mahāmātras übertragen ist, — wenn [dann] über diese Angelegenheit eine Meinungsverschiedenheit oder eine *nijhati* in der Pariṣad stattfindet, so ist mir un-

¹⁾ Die Übersetzung ist falsch. Der Kartṛ ist nicht *munisā*, sondern der König. Es muß also heißen: Die Gesetzesförderung ist [von mir] auf zwei Weisen für die Menschen gefordert worden.

²⁾ Senart sagt zuerst (Inscr. II, S. 94) richtig 'l'action d'appeler l'attention', verweicht aber den Begriff dadurch, daß er gleich hinzufügt 'la réflexion' und *sentiment* (S. 98) übersetzt 'les sentiments qu'on leur sait inspirer', 'l'inspiration intérieure', 'le changement des sentiments personnels'. Entgegnet Ind. Ant. XVIII, S. 245.

verzaglich darüber Vortrag zu halten, an jedem Ort und zu jeder Zeit; so lautet mein Befehl'. Bühler übersetzt *nijhati* auch Ep. Ind. II, S. 468, und Buddh. Stupas of Amaravati usw., S. 123¹), noch mit 'fraud'. Das ist selbstverständlich unmöglich. Diese Übersetzung hat auch nur darin ihren Grund, daß man früher (so noch Beitr. S. 43) *nikati* für *nijhati* las; Bühler hat einfach vergessen, die Übersetzung nach dem neuen Text zu verbessern. *Nijhati* kann auch hier nur 'das Veranlassen zu bedenken' bedeuten; wir können es etwa durch 'Antrag auf nochmalige Erwägung' wiedergeben. Auch hier wieder liegt der Begriff der Reue ganz fern.

In F XIII findet sich *anunijhpeti* in einer Stelle, die vollständig nur in Sh, zum größeren Teil aber auch in M erhalten ist, während G nur kleinere Bruchstücke und K nur die beiden letzten Silben bietet. Sie lautet: Sh *ya pi ca aṭari deranam priyasa rijite bhoti ta pi anuneti anunijhpeti*, J *avatāpe pi ca prabhare deranam priyasa rucati teṣam*, J *kiti aratrapayu na ca harīṇeyam*; M *ya pi ca aṭari deranam priyasa rijitasi hoti ta pi anunayati anunijhpayeti*, J *avatāpe pi ca prabhare deranam priyasa rucati teṣam* . . ; G *ya ca pi aṭariyo derānam priyasa pijite pāti*²) . . . *ente teṣam devānam pāyate*³) . . ; K . . . *ñryu*. Bühler überetzt das: 'Even on the inhabitants of the forests, found in the empire of the Beloved of the gods, he takes compassion, if he is told that he should destroy them successively, — and the Beloved of the gods possesses power to torment them. Unto them it is said — what? Let them shun doing evil, and they shall not be killed.' *Anuneti, anunayati* ist mit 'bemitleiden' übersetzt⁴), eine Bedeutung, die bisher nirgends nachgewiesen ist und nach der Grundbedeutung des Wortes geradezu als ausgeschlossen bezeichnet werden kann. *Anunayati* heißt stets nur 'jemanden freundlich zureden, um ihn günstig zu stimmen oder zu versöhnen', und etwas anderes kann es natürlich, wie Senart, JRAS. 1900, S. 339, geschehen hat, auch hier nicht bedeuten. Das Wort *anunijhpeti* in Sh faßt Bühler als *anunihkṣapayed ili*, wozu er ein *ukte sati* ergänzt (Beitr. S. 198). Mir erscheint schon diese Ergänzung unmöglich; wenigstens müßte aber doch dann vor dem *ti* die zweite Person und nicht die dritte stehen. Den Beweis für die Richtigkeit seiner Erklärung sah Bühler in der Form *anunijhpayeti* in M (Beitr. S. 226). Ich kann nur sagen, daß die Form, wenn sie wirklich dastehen sollte, Schreibfehler für *anunijhpayati* ist;* wie dem *anuneti* von Sh in M *anunayati* gegenübersteht, so dem *anunijhpeti* von Sh in M *anunijhpayati*. Ich bezweifle ferner, daß *kṣā* in Verbindung mit *nis* gebraucht wurde; in S 5 steht das Simplex Ds Dm

¹) Übersetzung des Textes von Sh und Dh. Im Text steht richtig *nijhati* in K Sh M, *nijhati* in Dh G.

²) Lies *hoti*.

³) Die letzten Wörter stehen auf dem später gefundenen Bruchstück, JRAS. 1900, S. 337.

⁴) Vgl. auch Beitr. S. 226.

jhāpayitaviye. La Ln *jhāpayitaviye*. Zu dem ganzen Gedanken, daß hier eine Form von *kṣā* 'verbrennen' vorliege, hat offenbar das Wort *aṭarī*, 'die Wälder' anstatt 'die Waldbewohner', Veranlassung gegeben, wenn auch Bühler die direkte Übersetzung durch 'Wälder' ablehnt. Daß *aṭarī* ganz allgemein im Sinne von Waldbewohner verwendet wurde, zeigt jetzt auch das Kautjiliyaśāstra, z. B. S. 49. Senart a. a. O. leitet daher mit Recht *anunijhapeti* von *anunidhyai* ab und übersetzt, unter Berufung auf Milindap. 210, 1; 8: 'he tries to bring them back to good ways'. Ich würde es vorziehen, wörtlich zu übersetzen: 'er veranlaßt sie nachzudenken'. Wo-rüber sie nachdenken sollen, geht aus dem folgenden Satz hervor. Daß Bühlers Auffassung dieses Satzes durch die Stellung des *[vu]cata tcsuṇ* in G hinfällig gemacht wird, hat schon Senart bemerkt; er selbst übersetzt: 'and they are told that even the might of Devanampriya is based on repentence.' Formell läßt sich dagegen nichts einwenden; *anutape* kann im nordwestlichen Dialekt Lok. Sing. sein, und in K, wo wir die Entscheidung über die Form erwarten dürften, ist die Stelle nicht erhalten. Ich muß aber gestehen, daß ich den Worten so keinen Sinn abgewinnen kann, und ich sehe keinen Grund, warum *anutape* nicht als Nom. Sing. gefaßt werden sollte: 'Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkündet.' Die Verkündigung der Reue entspricht dem *anunaya*, die Verkündigung der Macht dem *anunidhyāpana* des Königs. Die nächsten Worte können nicht den Inhalt der Verkündigung weiter ausführen, da dann die zweite Person anstatt der dritten gebraucht sein müßte, sondern können nur den Zweck der Verkündigung angeben. Das hat schon Senart richtig erkannt; Anstoß nehme ich nur an seiner Auffassung von *avatrapeyu*, als 'let them repent (of their crimes)', wofür sich weder im Sanskrit noch im Pali Beispiele finden dürften. Ich übersetze die ganze Stelle: 'Und auch die Waldbewohner, die in dem Reiche des Göttergeliebten sind, auch die behandelt er freundlich und bringt sie zum Nachdenken. Die Reue, aber auch die Macht des Göttergeliebten wird ihnen verkündet, damit sie sich der Zurückhaltung befleißigen und nicht getötet werden.'

Endlich findet sich eine Form von *nijhapayati* noch in Sep. I J: *amna ne nijhapetaviye*, wofür Dh *amnam ne dekhata* bietet. Nach Senart, Ind. Ant. XIX, S. 96, bedeutet das 'ye must call attention to my orders', nach Bühler, Beitr. S. 139, 'so ist mein Befehl im Sinne zu behalten'. Vom grammatischen Standpunkt aus ist Senarts Übersetzung entschieden die bessere; ich halte sie aus anderen Gründen trotzdem für nicht richtig. Die Erklärung der Stelle würde aber ein Eingehen auf das ganze Edikt notwendig machen, das meines Erachtens in wesentlichen Punkten bisher mißverstanden ist, und ich beschränke mich daher darauf, festzustellen, daß auch nach Bühler *nijhapayati* hier nicht die Bedeutung 'bereuen machen' hv.

Nach alledem können wir, wie ich meine, auch an unserer Stelle *nijhapayisanti* nur übersetzen 'sie werden bedenken machen' und den ganzen

Satz, je nachdem man *kāni* als Apposition zu *nātikū* oder als Objekt faßt¹⁾, wörtlich: 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [vorhanden sind], bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser' oder 'entweder werden die Verwandten einige bedenken machen zum Zwecke des Lebens dieser'. Ich ziehe die erste Auffassung vor; bei der zweiten würden natürlich die Lajjūkas unter dem *kāni* zu verstehen sein. Dem Sinne nach ist aber kein Unterschied vorhanden, denn die Stelle, wo die Verwandten ihre Vorstellungen machen, sind unzweifelhaft die Lajjūkas, in deren Händen die Entscheidung über Leben und Tod der Verurteilten ruht. So fällt die Annahme fort, daß die Verurteilten infolge ihrer Reue in übernatürlicher Weise durch eine göttliche Macht von dem drohenden Tode errettet werden könnten, und so wird nun auch der Zusammenhang klar, der zwischen der Bestimmung über den dreitägigen Aufschub und den Lajjūkas besteht.

Dab dem *nijhāpayati* die Bedeutung 'die Begnadigung erwirken', auf die wir so geführt werden, tatsächlich zukommt, wird durch Gāthās 13 und 15 des Ayogharajūtaka (510) bestätigt:

yakkhe piśācār atharāpi pte
kupite pi te nijjhapanam karonti |
na maccuno nijjhapanam karonti
tam me mati hoti carāmi dhammam ||
aperrādhakā dūnakā heṭhakā ca
lalhanti te rājino nijjhapetum |
na maccuno nijjhapanam karonti
tam me mati hoti carāmi dhammam ||

'Bei Yakṣas, Piśācas oder auch Pretas, selbst wenn sie erzürnt sind, können sie Begnadigung erwirken; nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode; daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

'Verbrecher, Schädiger und Verletzer sind imstande, bei den Königen Begnadigung zu erwirken; nicht erwirken sie Begnadigung beim Tode; daher ist mein Entschluß: ich lebe nach dem Dharma.'

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, wie genau insbesondere die zweite Gāthā zu unserer Stelle stimmt. Der Kommentar erklärt *nijjhapanam karonti* in der ersten Gāthā durch *balikammavasena khamāpentī pasādenti*, *nijjhapetum* in der zweiten durch *sakkhihi attano niraparādhabhāvam pakāselvū prasādetrā*²⁾.

¹⁾ Siehe oben S. 283.

²⁾ Die neue Auffassung von *nijhapayisamti* legt die Frage nahe, ob nicht auch etwa die Worte *jivitāye tānam* ganz anders zu verstehen seien, und zwar *tānam* als Äquivalent von Sk. *trāṇam* und *jivitāye* entweder als Dat. Sing. von *jivita* oder Gen. Sing. von **jivitā*. Dafür scheint zu sprechen, daß der Gen. Plur. des Pronomens in demselben Edikt (Ds Z. 3) in allen Versionen, soweit die Stelle erhalten ist, in der Form *tesam* erscheint; vgl. ferner *tesa* Sep. II, Dh Z. 8. 10; *tesam* Sep. II, J Z. 12; *teṣam* F XIII K Z. 37. Allein in F XIII K Z. 38 findet sich zweimal auch *tānam* (*e tānam; tānam eva*), was nach den anderen Versionen nur Sk. *teṣam* entsprechen kann,

In den folgenden Worten *nāsamtam vā nijhapayitā* oder *nāsamtam m nijhapayitare* liegt meines Erachtens wieder die absolute Partizipialkonstruktion vor, die ich oben ausführlich besprochen habe. *Nāsamtam* ist grammatisch in *nā* und *samtam* zu zerlegen; die Worte müssen aber eng zusammengehören und gewissermaßen einen Begriff bilden, da sonst das *rā* zwischen ihnen eingeschoben sein müßte. *Nāsamtam* ist das Partizip zu *nathi*. Die Länge des Auslautes von *nā* erklärt sich offenbar daraus, daß der Ton auf dem Wort ruhte; daher steht das lange *ā* auch in La Ln, die sonst die Verlängerung des auslautenden Vokales nicht zeigen¹⁾). Die vollere Form *no.* die sonst überaus häufig ist, wurde in dieser Verbindung wahrscheinlich deshalb nicht angewendet, weil 'es gibt nicht' stets *nathi*, niemals **nolhi* heißt²⁾.

Nijhapayitā ist der Nom. Sing. des Nomen agentis, der auch noch in den späteren Prakrits stets auf -ā ausgeht³⁾), *nijhapayitare* natürlich der Infinitiv. Die beiden Formen sind also grammatisch ganz verschieden zu beurteilen; dem Sinne nach war es natürlich gleich, ob man sagte 'wenn keiner da ist, der bedenken macht' oder 'wenn niemand da ist, um bedenken zu machen'⁴⁾. Als Übersetzung des ganzen Satzes ergibt sich also: 'entweder werden die Verwandten, [wenn] solche [da sind], die Begnadigung

obwohl *tesam* unmittelbar vorhergeht. Ein Femininum *jīvitā* ist ferner ebenso unwahrscheinlich wie die Verbindung *jīvitāye tānam*, 'das Schützen zum Zwecke des Lebens'. Ich glaube daher nicht, daß wir diese Worte anders erklären dürfen als es bisher geschehen.

¹⁾ Siehe die Zusammenstellungen bei Michelson a. a. O. S. 242 ff.

²⁾ Belege für *nathi* bieten F II, VI, VII, XI, XIII u. a. Man beachte besonders Sep. I, Dh Z. 15: *ripatipādayamīne hi etam nathi svagasa āladhi no lājāladhi*; J Z. 8: *ripatipātayamītā no sragaāladhi no lājāsla*Jdhi*. *Nā* findet sich in K F I, IV.

³⁾ Ich bin überzeugt, daß auch *apahaṭā* im S 6 Ds (La Ln *apahaṭa*) ein soleher Nominativ ist, wie schon Kern, Jaartell. S. 93 angenommen hat. Bühler, Beitr. S. 273; Ep. Ind. II, S. 268, erklärte es als **apahrta*; Senart, Inscr. II, S. 71; Ind. Ant. XVIII, S. 107, führte es auf *apahrta* zurück, hielt aber auch die Ableitung von *apahrta* für möglich. Das letztere ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, weil die Alt-Ardhamāgadhi das Absolutivum auf -trā überhaupt nicht kennt, sondern -tu anstatt trā verwendet; vgl. *nisijitu* S 4; *sutu* S 7 *anusāsitu* Sep. II; *kaṭu* Sep. II; *reditu* Sep. II; *dasnyitu* F IV Dh J K; *cīhitu* F IV Dh K; *patitiditu* F X K; *palitijitu* Dh; *litijitu* J. Dazu kommt einmal im Cale. Bairāṭ-Edikte, wie Hultsch, JRAS. 1909, S. 727 f., gezeigt hat, ein Absolutivum auf -tūnam: *abhirādetūnam*. In Sh und M sind die Formen auf -tu teils übernommen, teils durch die dem Dialekt eigentümlichen Formen auf -ti ersetzt: Sh *draśayitu*, M *draśeti*; Sh *tistiti*, M *tistitu*; Sh *paritijitu*, M *pariti . tu*. In G dagegen sind zweimal dafür die Absolutivformen auf -tpā eingesetzt: *dasayitpā*; *paricajitpā*; für *cīhitu* wird das Partizip *tiṣṭamto* gebraucht. Auch in diesem Fall handelt es sich offenbar um einen charakteristischen Unterschied zwischen östlicher und westlichem Dialekt. Aber auch die Herleitung des *apahaṭā* aus *apahrta* ist z. B. unwahrscheinlich, zumal da im Cale. Bairāṭ-Edikt *adhigicya*, aus *adhibhṛtya*, er-einem

⁴⁾ Man beachte, daß das Subjekt in dieser Konstruktion oft fortgelassen wird, wenn es aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzen ist; siehe oben S. 297. Man kann natürlich auch übersetzen: 'Wenn es nicht möglich ist, bedenken zu mi-

erwirken, um das Leben jener [Leute zu retten], oder wenn niemand da ist, die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits fördern, oder sich Fasten unterziehen'. Das Subjekt in dem letzten Teil sind natürlich die Verurteilten; die Ergänzung ist ganz ungezwungen, da ja das Fortgelten des Subjektes des ersten Satzes durch die Worte *nāsamtañ vā nijhapayitā* aufgehoben ist. Geradezu gefordert wird diese Ergänzung durch den sich anschließenden Satz: 'denn es ist mein Wunsch, daß sie auf diese Weise *niludhasi pi kālasi* das Heil im Jenseits erringen mögen.' Das kann sich natürlich nur auf die Verurteilten beziehen; diese müßten hier aber doch ausdrücklich genannt sein, wenn vorher gar nicht von ihnen, sondern von den Verwandten die Rede war. Bezieht sich das Schenken und Fasten auf die Verurteilten, deren Schicksal besiegelt ist, so fallen auch die oben berührten Schwierigkeiten fort, die der Ausdruck *pālatikam* bereitet. Bühler hat allerdings gegen die Auffassung, die die frommen Werke den Verurteilten zuschreibt, eingewendet, daß ein zum Tode verurteilter Verbrecher überhaupt keine Schenkungen machen könne, da seine Habe konfisziert werde. Allein erstens muß Bühler selbst zugestehen, daß das geschriebene indische Recht keineswegs immer die Konfiskation des Vermögens als mit der Todesstrafe verbunden erwähne. Wir sind also schließlich gar nicht sicher, ob dieser Rechtssatz zu Asokas Zeit Anwendung fand. Zweitens aber darf nicht übersehen werden, daß Asoka nur von *dānam pālatikam* spricht. Stiftungen zu verhindern, die für religiöse Zwecke bestimmt waren oder der sozialen Fürsorge dienten, lag aber sicherlich nicht in der Absicht des Herrschers, der wieder und wieder Mildtätigkeit als einen Hauptbestandteil seines Dharma bezeichnet, und wir dürfen daher ohne weiteres annehmen, daß solche Schenkungen gestattet waren, selbst wenn im übrigen der Grundsatz der Vermögenskonfiskation bestanden haben sollte. Bühler will weiter einen Gegensatz zwischen den mit *ichā hi me* und *janasa ca* beginnenden Sätzen konstruieren: die Verurteilten sollen sich den Himmel gewinnen, und im Volke werden sich fromme Bräuche mehren. Daraus folgert er, daß das *dānam dāhamti* und *upavāsam kachamti* auf die Verwandten gehe. Mir scheint es nicht, daß hier eine Gegenüberstellung irgendwie beabsichtigt ist. Der König gibt zunächst den Grund für seine Maßregel an: 'denn es ist mein Wunsch, daß [die Verurteilten] das Heil im Jenseits erringen'. Daran knüpft er die Bemerkung, daß das Verfahren auch weitere Vorteile besitze, da es die Zahl der guten Werke vergrößere¹⁾: 'und mannigfache fromme Bräuche, Selbstbezähmung und Gabenverteilung mehren sich im Volke.'

Übergangen habe ich noch die drei Worte *niludhasi pi kālasi*. Kern las dafür, ebenso wie Burnouf, *niludhasāpi kālasi* 'zelfs in den tijd der gevangenschap'. Daß jede Änderung des Textes ausgeschlossen ist, ist

¹⁾ Das Präsens *vaḍhati* zeigt, daß der letzte Satz nicht von *ichā hi me* abhängt, wie Kern und Senart annehmen.

jetzt wohl selbstverständlich. Senart sah in *kālasi* den Lokativ eines *kāla*, das er dem femininen Sk. *kārā* gleichsetzte: 'même dans un cachot fermé.' Der Geschlechtswechsel läßt sich nicht beweisen, wäre aber vielleicht nicht undenkbar. Ausgeschlossen aber erscheint es mir, daß der König hier ausdrücklich von einem 'geschlossenen' Gefängnis, in dem sich die Verurteilten befinden, sprechen sollte. Senart hat das selbst gefühlt und das 'même dans un cachot fermé' weiter in ein 'même enfermés dans un cachot' verwandelt, wogegen sich nur das eine einwenden läßt, daß es nicht im Text steht. Bühler gibt den Ausdruck durch *niruddhe 'pi kāle* wieder, das für *nirodhakāle 'pi*, 'even during their imprisonment', stehen soll. Er vergleicht damit Konstruktionen im Pali wie *micchācāram* oder *anācāram cīṇnadiruse* (Jät. I, 300). Diese Konstruktionen sind jedem Pali-Kenner vertraut, aber sie decken sich durchaus nicht mit der hier vorliegenden Konstruktion, der vielmehr im Pali **anācāram cīṇne divase* entsprechen würde, eine Ausdrucksweise, die, soweit mir bekannt, niemals im Pali erscheint. Ich halte daher die Übersetzung 'zur Zeit ihrer Gefangenschaft' für gänzlich unmöglich. Nun hat *nirujjhati* im Pali gewöhnlich die Bedeutung 'aufhören, hinschwinden, vernichtet werden'; z. B. *Samyuttan.* I. 6. 2. 5. 6 *anicca vata saṅkhārā uppādavayadhammino uppajjītvā nirujjhanti*; Jät. 485. 1 (von einem Sterbenden) *vijahāmi jīvitam pāñā me Cande nirujjhanti usw.*¹⁾). Man könnte daher auf den Gedanken kommen, *niludhasi pi kālasi* heiße soviel wie 'wenn auch ihre Zeit um ist', 'angesichts des Todes'. Allein erstens muß es doch als sehr zweifelhaft gelten, ob *kāla* ohne weiteren Zusatz die 'Lebenszeit' bezeichnen kann²⁾, zweitens würde der Ausdruck, genau genommen, doch auch bedeuten 'selbst wenn sie tot sind', und drittens ist es mir überhaupt nicht sicher, ob dieser Dialekt den Lok. absol. kannte³⁾. Ich ziehe es daher vor, zu übersetzen 'auch in beschränkter Zeit'. Mir scheint diese Auffassung mit der Grundbedeutung von *nirudh* wohl vereinbar zu sein, wenn ich auch einen Beleg für die Verbindung des Verbums mit *kāla* nicht beibringen kann.

Durch die neuen Interpretationen wird, wie mir scheint, auch das Bild, das wir uns von dem Lajjūkas machen müssen, den früheren Auffassungen gegenüber ein wenig verändert. Es sind hohe Provinzialbeamte, die 'über viele hunderttausend Seelen' gebieten (S 4, 7). Nach F III scheint es, daß der Prādesika ihnen im Rang gleich stand. Sie stehen direkt unter dem König und haben nur von ihm Befehle zu empfangen und von den Beamten, 'die des Königs Willen kennen' (S 4). Im übrigen haben sie unbeschränktes Recht, Strafen zu verhängen oder zu begnadigen, sogar in Fällen, wo es sich um Kapitalverbrechen handelt (S 4). Neben diesen

¹⁾ Die Bedeutung ist, wenn auch seltener, auch im Sk. belegt.

²⁾ Die häufige Bedeutung Tod zeigt, daß sich die Bedeutungsentwicklung gerade in umgekehrter Richtung vollzog.

³⁾ F XIII *Kalikeṣu Kaligyeṣu* ist durchaus kein sicheres Beispiel dafür.

richterlichen Funktionen haben sie die Aufgabe, für die Verbreitung des Dharma des Königs zu sorgen (S 4, 7; F III). Das letztere geschieht insbesondere auf den Inspektionsreisen, die alle fünf Jahre wiederholt werden (F III). Die Unterbeamten, die sie bei diesem Geschäft unterstützen, scheinen die Dharmayuktas zu sein (S 4, 7). Nach Bühler lag ihnen außerdem noch die Eintreibung der Steuern ob. Eine solche Verbindung administrativer und richterlicher Funktionen ist an und für sich in Indien nichts Unerhörtes. Unter den Peshwās waren Verwaltungsbeamte, der Pāṭil, der Māmlatdār und der Sarsubhedār, mit der Rechtsprechung in Zivil- und Kriminalsachen betraut; gegen ihre Entscheidungen konnte an den Peshwā oder seinen Minister appelliert werden. Später wurde dem Māmlatdār und dem Sarsubhedār auch die Entscheidung über Leben und Tod verliehen; sie hatten das Recht, Rebellen und Straßenräuber zu hängen, ohne erst die Entscheidung einer höheren Stelle abzuwarten¹⁾. Genau so könnte es mit Aśokas Lajjūkas gewesen sein. Allein ich möchte doch darauf hinweisen, daß die Inschriften selbst nichts enthalten, was auf eine administrative Tätigkeit der Lajjūkas schließen läßt. Wenn es in F III heißt, daß sie alle fünf Jahre ausziehen sollen, um den Dharma zu verkünden, 'wie auch um die anderen Geschäfte zu betreiben', so braucht unter den letzteren nicht, wie Bühler, Beitr. S. 21, meint, das *udgrāhana* verstanden zu werden, das Einsammeln von Tributen und anderen königlichen Einkünften in renitenten oder entlegenen Distrikten. Der Ausdruck kann sich ebensogut auf die richterliche Tätigkeit beziehen, die in unserem Edikt besprochen wird. Die etymologische Herleitung von *rājūka* oder *lajjūka* aus *rajjugāhaka* kann natürlich für die Frage garnichts entscheiden. Nach dem, was sich aus den Inschriften ermitteln läßt, können wir die Lajjūkas nur als hohe richterliche Beamte bezeichnen.

Zum Schluß gebe ich eine Übersetzung des Ediktes.

'Der göttergeliebte König Priyadarśin spricht so: Als ich sechsundzwanzig Jahre gesalbt war, habe ich diesen Gesetzeserlaß schreiben lassen. Meine Lajjūkas sind über das Volk gesetzt, über viele Hunderttausende von Leben.* Denen habe ich verliehen, daß sie selbständig Belohnungen und Strafen verhängen, damit die Lajjūkas voll Vertrauen und ohne Furcht ihre Geschäfte besorgen, den Bewohnern der Provinzen Heil und Freude bringen und ihnen Wohlwollen erzeigen. Sie werden verstehen, Leid und Freude zu bereiten, und sie werden durch die Dharmayuktas die Bewohner der Provinzen vermahnen, auf daß sie das Heil im Diesseits und im Jenseits erringen. Auch die Lajjūkas müssen mir gehorchen. Auch den Beamten, die meinen Willen kennen, werden sie gehorchen, und auch von denen werden einige vermahnen, sodaß die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufriedenzustellen. Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist: 'die verständige

¹⁾ Nach Bombay Gazetteer, Vol. XVI, S. 304f.

Amme wird imstande sein, meines Kindes gut zu warten', ebenso habe ich die Lajjūkas eingesetzt zum Heile und zur Freude der Provinzbewohner. Damit jene ohne Furcht und voll Vertrauen und ohne Entmutigung ihre Geschäfte besorgen, darum habe ich den Lajjūkas verliehen, daß sie selbstständig Belohnungen und Strafen verhängen. Denn das ist zu wünschen, daß Unparteilichkeit in der Prozeßführung herrsche und Unparteilichkeit in den Strafen. Und so weit geht mein Befehl. Den im Gefängnis sitzenden Leuten, über deren Strafe entschieden ist und denen der Tod zuerkannt ist, habe ich drei Tage Aufschub gewährt. Entweder werden ihre Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken, so werden sie Gaben geben, die das Heil im Jenseits bewirken, oder sich Fasten auferlegen. Denn mein Wunsch ist, daß sie auf diese Weise auch in beschränkter Zeit das Heil im Jenseits erringen mögen. Und im Volke mehren sich mannigfache fromme Bräuche, Selbstbezähmung und Verteilung von Gaben.'

IV. Zu den Felsen- und Säulenedikten des Aśoka.

In dem zweiten Felsenedikt hat Senart, wie seine Vorgänger, die Worte *ā Tambapamṇī* in G als 'bis nach Tāmraparnī' gefaßt. Das wird anscheinend auch durch die Parallelstelle in F XIII nahegelegt, wo K *Coda Pamdiyā aram Tambapamniyā*, Sh *Coda Pamda ava Tambapamniya*, M *Coda Pamdiya a Tambapamniya* liest¹). Allein es fragt sich doch, ob die Ausdrucksweise an den beiden Stellen wirklich genau die gleiche ist. Sicher ist es zunächst, daß in F II in K Sh M das *ā* fehlt; in Dh sind die Worte gar nicht erhalten, in J ist nur das *i* von *Tambapamṇī* sichtbar. In K Sh M ist die Konstruktion also jedenfalls in F II eine andere als in F XIII: *Tambapamṇi* (K Sh), *-bapanī* (M) ist im Nominativ in die Liste der Grenzländer eingefügt. Schon das macht es wahrscheinlich, daß auch in G *Tambapamṇī* Nominativ ist. Aber auch grammatisch scheint mir die Annahme eines Ablativs auf *-i* sehr bedenklich. Trenckner, Milindapañho, S. 421, führt allerdings aus dem Pali einen Ablativ *pesī* an, aber die Form steht in einem Vers, und in Girnār sollten wir jedenfalls nach Analogie des Instrumentals *dhammānusastiyyā* in IV, *-bhatiyā* in XII und des Dativs *dhammānusastiya* in III eher *Tambapamniyā* erwarten. Endlich heißt 'bis' in G sonst überall *āra*; siehe *āra samraṭakapā* in IV, V; *āra tasa athasā nistānāya* IX; *āra paṭiresiyehi* in XI. Diese Gründe bestimmen mich, in *ā Tambapamṇī* das Äquivalent von Sk. *yā Tāmraparnī* zu sehen; *ā* ist Ardhamagadhismus, der vom Übersetzer aus der Vorlage übernommen ist, wie die eben genannten *āra* = Sk. *yārat*²). Ich bin überzeugt, daß auch die seltsame Inkongruenz der Kasus in dem vorausgehenden Teile des Satzes

¹) In G fehlt die Stelle.

²) In *giratako* in XIII (K *avatake*) braucht er dagegen die richtige Dialektform.

(*eramajī pracan̄tesu yathā Codā Pādā usw.*) auf fehlerhafter Übertragung beruht. Offenbar stand in dem Original wie in Dh und J¹⁾: *savata vijitasi devānam piyasa Piyadasine lājīne e vā pi aṁta alhā Colā Paṁdiyā Saliyapute / Kelalapute ā Tamhapanñji Antiyoke nāma Yonalājā e vā pi tasa Aṁtiyokesa sāmāntā lājāne savata*. Der Übersetzer nahm *e vā pi* irrtümlich für *eram* *pi* und übertrug daher *aṁta* in *pracan̄tesu*, dann aber gab er für den Rest des Satzes die folgerichtige Umsetzung der Nominative in die Lokative auf. Ich habe schon oben S. 301 bemerkt, daß wir auch an anderen Stellen in G mit solchen Unvollkommenheiten der Übersetzung rechnen müssen.

Die letzten Worte des dritten Felsenediktes haben weit auseinandergehende Deutungen erfahren. Der Schlußsatz der *dharmaṇusāsti, aparyayatā apabhāṁdatā sādhū* in G. scheint mir allerdings durch Thomas (Ind. Ant. XXXVII, S. 20f.) seine endgültige Erklärung gefunden zu haben. Seine Auffassung des *aparyayatā* und *apabhāṁdatā* als Vertreter von Sk. *alpariyayatā* und *alparbhāṁdatā* und seine Übersetzung 'moderation in expenditure' und 'moderation in possessions' scheinen mir so einleuchtend, daß ich kein Bedenken trage, das widerstrebende *apariyati* von Dh als einen Schreibfehler für *aparyatā* zu betrachten. Nach der Phototypie ist es sogar nicht ausgeschlossen, daß das angebliche *i*-Zeichen nur durch einen zufälligen RiB im Stein aus dem *ā*-Zeichen entstanden ist. Dagegen vermag ich Thomas in der Deutung des letzten Satzes nicht ganz zu folgen. Er lautet: Dh *palisāpi ca . . . nasi yutāni ānapayisati . . tute ca riyanjīa*; J . . *hetute ca riyanjanate ca*; K *palisā pi ca yutāni gananasi ānapayisanti heturatā cā riyanjanate ca*; G *parisā pi yute ānapayisati gaṇānāyam hetuto ca ryānjanato ca*; Sh *pari[ṣa.]pi yutāni gaṇanasi ānapayisanti hetuto ca ramñanato ca*; M *pariṣa pi ca yutāni gaṇanasi ānapayisati hetute ca riya . . nate ca*.

Hier hängt alles von der Interpretation der drei Wörter *pariṣad*, *yukta* und *gaṇana* oder *gaṇanā* ab. Das erste Wort wurde von Lassen, Burnouf und Senart (Inser. I, S. 84, 157f.) als Synonym von *saṅgha* betrachtet. Das ist offenbar auch Thomas' Ansicht, da er zu *pariṣads* die Erklärung hinzufügt: 'i. e., as M. Senart has explained, the [local] *saṅghas*'. Bühler, Beitr. S. 22, lehnt diese Einschränkung auf die buddhistischen Mönche ab und will darunter die Asketen und Lehrer aller Sekten verstehen. An der zweiten Stelle, wo *pariṣad* vorkommt, in F VI, bezieht Senart das Wort konsequent ebenfalls auf den buddhistischen Orden. Nach Bühler a. a. O. S. 48 sind hier die Versammlungen oder Ausschüsse gemeint, welche die Angelegenheiten der Dörfer sowie der Kasten und Gilden, der *jātis*, *śrenīs*, *pūgas* und *nigamas* usw. besorgen, und die heute, weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen, als Pañch bezeichnet werden. Bühler hat dann

¹⁾ Die in Dh und J fehlenden Worte sind eingeklammert.

später (a. a. O. S. 287, 291 f.) noch einige Stellen beigebracht, die beweisen, daß *parisā* im Pali genau so wie *pariṣad* im Sk. zur Bezeichnung jeder Art von Kollegium oder Versammlung verwendet wird. Dagegen hat sich V. A. Smith (Asoka², S. 158) Thomas angeschlossen und versucht, die technische Bedeutung von *pariṣad* mit Hilfe von zwei Stellen bei I-tsing näher zu bestimmen. I-tsing spricht Kap. 14 (Record of the Buddhist Religion, transl. by Takakusu, S. 86) von den fünf *pariṣads* des buddhistischen Ordens, worunter die *bhikṣus*, *bhikṣunīs*, *sikṣamāṇas*, *śrāmaṇeras* und *śrāmaṇerīs* zu verstehen sind; Takakusu bemerkt, daß bisweilen der Liste noch die *upāsakas* und *upāsikās* hinzugefügt werden, sodaß sich sieben *pariṣads* ergeben. In diesem Sinne spricht I-tsing von den 'sieben Versammlungen' in Kap. 19 (a. a. O. S. 96)¹). Den Ausdruck *catasso parisā* oder *catupariṣam* führt Childers auch aus dem Pali an; er bezeichnet nach der Abhidhānappadīpikā 415 die *bhikkhus*, *bhikkhunīs*, *upāsakas* und *upāsikās*. Da *pariṣad* in den Edikten nicht in dem allgemeinen Sinne von Versammlung genommen werden kann, sondern eine bestimmte Körperschaft bezeichnen muß, so hat dieser Nachweis Smith's auf den ersten Blick etwas Bestechendes; bei näherer Prüfung ergibt sich, daß seine Auffassung unmöglich ist. Wie soll der König dazu kommen, in F III eine spezielle Bestimmung für den buddhistischen Orden zu geben, während sich sonst kein einziges der Felsenedikte — und, wir können hinzufügen, der Säulen-edikte — an den buddhistischen Samgha wendet oder sich mit buddhistischen Einrichtungen befaßt? Und wie paßt jene Bestimmung für die buddhistischen *pariṣads*? Nach Thomas' Ansicht, die Smith sich zu eigen macht, besagt die Stelle, daß die *pariṣads* Beamte für die Rechnungsführung über Ausgaben und Vorräte anstellen sollen²). Nun ließe sich ja allenfalls denken, daß den Mönchen und Nonnen eine solche Verpflichtung auferlegt worden wäre; wird aber wirklich jemand glauben, daß den weiblichen Prüflingen und den männlichen und weiblichen Novizen eine gesonderte Buchführung vorgeschrieben sei? Und daß die Laienbrüder und Laienschwestern hier überhaupt nicht in Frage kommen können, hat Smith schon selbst bemerkt. Man sieht, daß die buddhistischen *pariṣads* hier durchaus nicht am Platze sind. Und ebensowenig kann meines Erachtens in F VI von ihnen die Rede sein. Dort bestimmt der König, daß ihm unverzüglich Vortrag gehalten werden solle, wenn über eine seiner Bekanntmachungen oder Schenkungen in einer *pariṣad* eine Meinungsverschiedenheit ausbreche oder ein Antrag auf nochmalige Erwägung ³

¹) Diese sieben Klassen werden, wie Takakusu bemerkt, schon Mahāvagga² 5, 4 aufgezählt; der Ausdruck *parisā* wird hier aber nicht gebraucht. Pātim. S. 48d. 12 steht aber *bhagavato parisā* im Sinne von *sangha*.

²) Ich halte diese Ansicht allerdings für völlig verfehlt; die buddhistischen *pariṣads* können aber auch mit der Bestimmung, wie ich sie auffasse, nichts zu thaben.

stellt werde. Die Edikte betonen wieder und wieder, daß der König allen Sekten, Asketen wie Haushältern, Buddhisten, Brahmanen, Ājivikas und Nirgranthas seine Aufmerksamkeit und seine Fürsorge zuwende, und die Inschriften von Barābar zeigen, daß das kein leeres Gerede ist. Wie sollte er hier mit einem Male von speziellen Erlassen und Schenkungen an den buddhistischen Orden sprechen? Und selbst wenn das der Fall sein sollte, was haben die *pariṣads* damit zu tun? Auch hier wieder könnten von den vier, fünf oder sieben Gruppen doch höchstens die *bhikṣus* und *bhikṣuyīs* in Frage kommen; ich wüßte jedenfalls nicht, daß jemals Schenkungen an Novizen oder Laien gemacht wären.

Ich kann nach alledem der Auffassung von Smith nicht zustimmen und halte die Ansicht Bühlers für die allein richtige. Tatsächlich kommt auch in der brahmanischen Literatur *pariṣad* als technischer Ausdruck in einer Bedeutung vor, die der von Bühler angenommenen sehr nahe steht und sich zum Teil sogar mit ihr deckt. Die Dharmasāstras schreiben vor, daß in streitigen oder von dem Lehrbuch nicht vorgesehenen Fällen die Entscheidung bei einer Körperschaft liegen solle, die aus mindestens zehn oder in späterer Zeit aus mindestens drei Mitgliedern bestehen solle und die den Namen *pariṣad* trägt. Baudhāyana 1. 1. 1. 7. 8¹⁾: *tadabhāre daśāvarā pariṣat* || *atrāpy udāharanti* ||

caturraidyam rikalpi ca aṅgarid dharmapāṭhakah ||
āśramasthās trayo riprāḥ pariṣad eṣā daśāvarā ||

Vasiṣṭha III, 20:

caturraidyam rikalpi ca aṅgarid dharmapāṭhakah ||
āśramasthās trayo mukhyāḥ pariṣad eṣām daśāvarā ||

Gautama 28. 48. 49: *anujñāte daśāvaraiḥ śiṣṭair īhavadbhir alubdhaiḥ prasastam kāryam* || *caturvāś caturṇām pāragā redānām prāg uttamāt traya āśramiṇāḥ pṛthagdharmaridas traya ity etān daśāvarān pariṣad ity ācakṣate;*

Manu XII, 110ff.:

daśāvarā vā pariṣad yaṁ dharmam parikalpayet ||
tryavarā vāpi vṛttasthā tam dharmam na vicārayet ||
traividyo haitukas tarkī nairuktō dharmapāṭhakah ||
trayaś cāśramiṇāḥ pūrve pariṣat syāt daśāvarā ||
rgvedavid yajurvid ca sāmavedavid eva ca |
*tryavarā pariṣaj jñeyā dharmasamśayanirṇaye*²⁾ ||

Diese *pariṣads* entsprechen jedenfalls zum Teil den Pañch oder Pañchāyats, wie sie z. B. nach Malcolm³⁾ in der ersten Hälfte des vorigen

¹⁾ Vgl. auch 1, 1, 1. 16.

²⁾ In derselben technischen Bedeutung begegnet *pariṣad* auch Vas. III, 5; Manu XII, 114:

avrataṇām atantrāṇām jātimātropajīvinām ||
sahasraḥ sametāṇām pariṣaltvam na vidyate ||

³⁾ Memoir of Central India (Calcutta 1880), I, 460ff.

nur einen Teil der *dharmaṇuśāsti* des Königs: 'Gut ist der Gehorsam gegen Vater und Mutter, gut die Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, Brahmanen und Asketen, gut das Nichttöten von lebenden Wesen, gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern.' Diese *dharmaṇuśāsti* ist doch sicherlich nicht für die Mitglieder des buddhistischen oder irgendeines anderen Mönchsordens bestimmt. Der König müßte doch wahrlich nichts von dem Geist dieser Orden gewußt haben, wenn er die Mönche zum Gehorsam gegen die Eltern hätte ermahnen wollen. Die Ermahnung zur Freigebigkeit wäre absolut sinnlos und die Einschärfung der *ahimsā* vollkommen überflüssig. Die *dharmaṇuśāsti* des Königs kann nur an seine Untertanen gerichtet sein, und zwar gerade an diejenigen, die nicht dem geistlichen Stande angehören. Dann kann aber auch der Satz 'gut ist es, wenig auszugeben und wenig aufzuspeichern' nur eine allgemeine Mahnung enthalten, zwischen Verschwendung und Geiz den mittleren Weg zu wandeln. Wenn unmittelbar darauf eine Bestimmung über die Art der Verwaltung des Ordensvermögens folgen sollte, so könnte sie nur durch eine rein äußerliche Ideen-Assoziation hier angefügt sein. Das aber ist doch ganz unwahrscheinlich. Zweitens aber passen die Worte *hetute ca viyamjanate ca* nicht zu der 'Berechnung'. Nach Thomas soll *hetute* hier 'nach den Gegenständen (objects)', *viyamjanate* 'nach den tatsächlichen Dokumenten oder Zahlen (actual documents or figures)' bedeuten. Beide Worte wären hier also in ganz ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht, für die es schwer fallen dürfte, andere Belege beizubringen. Thomas hat die Schwierigkeit offenbar selbst gefühlt. Er bemerkt selbst, daß *hetu* für gewöhnlich 'Grund' und *vyāñjana* 'genauer Wortlaut' bedeutet, und daß man sich daher versucht fühlen könne, 'with regard to the dictates of reason and the prescriptions of actual texts' zu übersetzen. Ich muß gestehen, daß mir diese Attribute für eine Rechnungsaufstellung etwas seltsam vorkommen; sie erscheinen vielleicht noch seltsamer, wenn man ohne alles Drehen und Deuteln wörtlich übersetzt 'unter Angabe von Gründen¹⁾ und im festen Wortlaut.'

Ich möchte den bisherigen Versuchen gegenüber auf eine Stelle des Dipavamsa verweisen, die, wie mir scheint, das richtige Verständnis von *gañana* und damit des ganzen Satzes erschließt. Dip. VI, 86ff. wird erzählt, wie Aśoka die große Versammlung der Mönche nach der Einteilung des Dhamma befragt:

tato puechi sugambhirām dhammakkhandam sudesitam || 86
 atthi bhante paricchedo desit' ādiccabandhunā |
 nāmam liṅgam vibhattiñ ca koṭṭhāsañ cāpi samkhatañ |
 ittakam 'ra dhammakkhandam gañanam atthi parediya || 87
 atthi rāja gañitrāna desit' ādiccabandhunā |
 suribhattam supaññuttam suniddittham sudesitam || 88

¹⁾ Daß dies der eigentliche Sinn von *hetute* ist, zeigt die Variante *hetutū?* in E.

sahetum atthasampannam khalitam n' atthi subhāsitam |
 satipatthānam sammapadhnām iddhipādañ ca indriyan || 89
 balam bojjhaṅgam maggaṅgam suribhattam sudesitam |
 eram sattappabhedañ ca bodhipakkhiyam uttamam || 90
 lokuttaram dhammararam naraṅgam sathusāsanam |
 vitthārītam suribhattam desci dipaduttamo || 91
 caturāśitahassāni dhammakhandam anūnakam |
 pāṇānam anukampāya desil' ādiccabandhunā || 92

Darauf fragte er nach der sehr tiefen, wohl gelehrtene Einteilung des Dhamma: 'Ist, ihr Ehrwürdigen, eine Einteilung von dem Sonnenverwandten gelehrt worden, indem er Nomina, Geschlecht, Kasusendungen ...¹⁾ angab? Ist da eine Zählung: soundso viel sind die Abschnitte des Dhamma?'

Die Mönche antworten: 'Es ist, o König, von dem Sonnenverwandten verkündet worden, indem er eine Zählung machte: es ist wohl eingeteilt, wohl verkündet, wohl erklärt, wohl gelehrt worden, mit Gründen versehen, sinnvoll, wohl gesprochen, ohne Fehler.'

Im folgenden werden dann verschiedene Einteilungen des Dhamma in 7 Kategorien, in die bekannten 9 Aṅgas und endlich in 84 000 Abschnitte angeführt, und Aśoka beschließt 84 000 ārāmas, für jeden Abschnitt einen, zu erbauen.

In dieser Stelle finden sich zwei der Ausdrücke unseres Ediktes wörtlich wieder, und der dritte ist wenigstens dem Inhalt nach vorhanden. Für die Lehre des Buddha besteht ein *gaṇana*; er hat sie *gaṇitrāna* verkündet, d. h. indem er den Stoff in Abschnitte einteilte und diese Abschnitte nummerierte. Ebenso sollen die *pariṣads* die *yutas* mit der *gaṇanā* oder dem *gaṇana* beauftragen. Der Buddha hat seine Lehre *sahetum* verkündet, mit Angabe von Gründen. Die *yutas* sollen das *gaṇana hetute* oder *hetuvatā* machen. Endlich hat der Buddha seine Lehre verkündet, indem er *nāma*, *liṅga* und *ribhatti* angab, was in diesem Zusammenhang nur bedeuten kann 'in festem Wortlaut'. Die *yutas* sollen das *gaṇana viyamjanate* machen. Die Entsprechungen scheinen mir so genau, daß ich nicht zweifle, daß wir übersetzen müssen: 'Die Richterkollegien sollen auch ihre Delegierten mit der Paragraphierung unter Angabe von Gründen und in festem Wortlaut beauftragen.' Es fragt sich nun nur noch, was denn in dieser Weise kodifiziert werden soll. Meiner Ansicht nach kann es sich nur um die im vorhergehenden erwähnte Morallehre des Königs handeln, die in dem Edikt natürlich nur kurz skizziert ist. Es ist also in dem ganzen Edikt nur von einer Sache die Rede, der Ausbreitung des Dharma des Königs; ihn sollen die *yutas*, der Lajjūka und der Prādeśika auf den Inspektionsreisen den Untertanen verkünden, nachdem die *yutas* ihn im Auftrage der *pariṣads*

¹⁾ Die Worte *kotthāsañ cāpi samkhatañ* sind mir nicht klar. Oldenberg: 'and also according to sections and to the composition'.

genau fixiert haben. Daß Aśoka sich gerade der hohen Gerichtsbeamten, der *Lajjūkas*, und der Richterkollegien, der *parisads*, zur Verbreitung seines Dharma bedient, kann nicht verwunderlich erscheinen, wenn man bedenkt, wie untrennbar auch in den Dharmasāstras Recht und Moral verbunden sind¹⁾.

In dem fünften Felsenedikt heißt es bei der Aufzählung der verschiedenen Geschäfte der Dharmamahāmātras, daß sie beschäftigt seien *bandhanabdhāsā patiridhānāye apalibodhāye mokhāye cā* (K). Bühler übersetzt das merkwürdigerweise 'mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Töten²⁾', mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden' (Beitr. S. 36) und sagt, der Gen. Sing. sei, wie Senart bemerkt habe, eigentlichlich, könne aber dadurch erklärt werden, daß man das Wort als ein Samāhāradvandva fasse. Senart übersetzt aber ganz richtig 'celui qui est dans les chaines'. Es ist natürlich ausgeschlossen, daß *bandhanabdhāsā* etwas anderes sein könne als Sk. *bandhanabaddhasya*. Die Wurzel *radh* und ihre Ableitungen zeigen im Veda stets *v* im Anlaut, und *budh* ist, wo es vorkommt, nichts weiter als schlechte östliche Schreibung. Zudem steht *radha* selbst in F XIII, *bandhanabadhānam*, 'der Gefangenen', anderseits in S 4. Es kann aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß Senart recht hat, wenn er den Genitiv mit allen drei Substantiven, die folgen, verbindet: 'ils s'occupent de réconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obstacles, de le délivrer'; für Bühler war die Verbindung bei seiner unrichtigen Auffassung von *-badhasā* natürlich unmöglich. So ist es auch klar, daß *patiridhāna* nicht 'verhindern' heißen kann. Was das Wort wirklich bedeutet, zeigt eine Stelle im achten Edikt. In der Beschreibung der Dharmayātrā wird gesagt, daß dabei stattfinde *samannbandhanānam dasane cā dāne ca vudhānam dasane ca hilamnapatiridhāni cā jānapadasā janasā dasane dhammanusathi cā dhamapalipuchā cū*³⁾. Die Konstruktion dieses Satzes hat weder Senart noch Bühler richtig erkannt. Senart übersetzt 'la visite et l'aumône aux brâhmaṇes et aux grâmanas, la visite aux vieillards⁴⁾, la distribution d'argent, la visite aux peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion'. Bühlers Übersetzung ist damit im wesentlichen

¹⁾ [Auf K. E. Neumanns Aufsatz, ZDMG. 67, S. 345f., bin ich erst nachträglich aufmerksam geworden. Zu einer Änderung meiner Übersetzung gibt er mir keinen Anlaß.]

²⁾ Ep. Ind. II, S. 468; Buddh. Stupas of Amar. S. 123, wird dies Wort durch 'unjust corporal punishment' ersetzt. Die falsche Übersetzung des Wortes hat auch Sneth, Aśoka⁵⁾, übernommen.

³⁾ Nach K. Die Varianten in den übrigen Versionen sind so geringfügig, daß sie nicht angeführt zu werden brauchen. Ich gebe den Satz zunächst in der allgemein akzeptierten Form; in Wahrheit gehört noch das nächste Wort dazu.

⁴⁾ Woran Senart dazu die Bemerkung macht 'manque à Dh. et J.', versteht er A. rotha.

identisch: 'the reception of, and almsgiving to, Brahmans and ascetics, the reception of the aged, the distribution of gold, the reception of the people of the provinces, the preaching of the Sacred Law and inquiries concerning the Sacred Law'. Es ist aber doch klar, daß die Aufzählung aus drei durchaus konformen Gliedern besteht, in denen jedesmal der Genitiv von den folgenden Worten abhängt: 1. *samanabam̄bhanānam dasane cā dāne ca*; 2. *vudhānam dasane ca hilamnapatividhāne cā*; 3. *jānapadasā janasā dasane dhammānusathi cā dhamaipalipuchā cā*. *Hilamnapatividhāne* ist natürlich 'die Unterstützung durch Gold'¹⁾, und auch an unserer Stelle ist *paṭividhāna* zweifellos 'Geldunterstützung', die durchaus verständlich ist, da die Gefangenen sicherlich selbst für ihren Unterhalt während der Haft zu sorgen hatten. Auch der zweite Ausdruck, *apalibodha*, ist kaum richtig verstanden. Senart ist zu der Bedeutung 'obstacle' für *palibodha* durch das Pali gekommen; Inscr. II, S. 137f. bezeichnet er es als ein Synonym von *bamdhana*, da in Sep. I *akasmā palibodhe va akasmā palikilesa va* deutlich dem vorher erwähnten *bamdhānam vā palikilesam vā* entspreche. Bühler (Beitr. S. 39) sieht in *apalibodhe* 'die Verhinderung einer ungerechten Beeinträchtigung der Rechte, sei es einzelner, sei es der Kasten und Sekten'. In der Übersetzung von Sep. I (Beitr. S. 135, Buddh. Stupas of Amar. S. 130) gibt er *palibodhe* durch 'Gefängnis', 'imprisonment' wieder. Daß die Bedeutung 'Beeinträchtigung', nicht richtig sein kann, geht daraus hervor, daß in Sep. I von einem *akasmā palibodhe* die Rede ist, einem 'grundlosen' *palibodha*, den die Stadtrichter verhindern sollen; es gab also auch einen berechtigten *palibodha*²⁾. Völlig identisch mit *bamdhana* kann aber *palibodha* auch nicht sein, da sonst an unserer Stelle *apalibodhāye* und *mokhāye* eine Tautologie sein würde. Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *palibodha* die Fesselung im eigentlichen Sinne bedeutet; auch für Pali *palibodha* und *palibuddhana* paßt die Bedeutung 'Fessel, Fesselung', soweit ich sehe, überall; nur werden die Wörter hier, wie es scheint, stets im übertragenen Sinne verwendet³⁾. An unserer Stelle liegt also eine Steigerung der Ausdrücke vor: die Dharmamahāmātras sollen die Gefangenen entweder mit Geld unterstützen oder ihnen die Fesseln abnehmen lassen, so daß sie sich im Gefängnis frei bewegen können, oder endlich ihre völlige Entlassung aus der Haft veranlassen⁴⁾.

¹⁾ Für die Bedeutung 'Fürsorge' s. das PW. unter *pratividhāna*.

²⁾ Bühler, Beitr. S. 137f., nimmt auch für *palikilesa* die Bedeutung 'harkat' 'Unbill, Schererei, Bedrückung' an; die angeführte Stelle zeigt, daß das nicht richtig sein kann. Offenbar hat Senart recht, wenn er das Wort durch 'torture' übersetzt (Ind. Ant. XIX, S. 88).

³⁾ Zu beachten ist auch, daß Vopadeva eine Wurzel *bundh* (*bundhayati*), die doch wohl mit *palibodha* zusammenhängt, mit der Bedeutung 'binden', *saṃyamane*, kennt.

⁴⁾ Natürlich muß *apalibodha* die Bedeutung 'Befreiung von Fesseln' auch in dem vorhergehenden Satz haben: *bhaṭamayesu bambhāniḥesu anathesu vudhesu*

Den Schlußsatz des Ediktes haben alle Übersetzer bisher falsch verstanden. Er lautet in Dh: *imāye athāye iyaṁ dhammalipī likhitā cilathitikā tathā ca me pajā anurata*. Die letzten Worte sind in J und G nicht erhalten; in K lauten sie *tathā ca me pajā anurata*¹⁾; in M *tatha ca me pajā anurata*; in Sh fehlt das *me* wohl nur aus Versehen: *tatha ca pajā anurata*.²⁾ Senart übersetzt: 'et puissent les créatures suivre ainsi mes exemples'. Bühler: 'und (damit) diese²⁾ meine Untertanen es befolgen'. 'and that my subjects may act accordingly'. Allein *pajā* bedeutet in den Edikten niemals Untertan, sondern stets Kind. Nachkomme: S 4: Denn gleichwie einer, wenn er sein Kind (*pajam*) einer verständigen Amme übergeben hat, vertrauensvoll ist: 'die verständige Amme wird imstande sein, meines Kindes (*pajam*) gut zu warten' . . . : Sep. I und II: Alle Menschen sind meine Kinder (*pajā*). Wie ich meinen Kindern (*pajāc*) wünsche, daß ihnen Heil und Glück zuteil werde . . . : Sep. II: Wie ein Vater ist der Göttergeliebte zu uns . . . und wie Kinder (*pajā*) sind wir zu dem Göttergeliebten; F V: [Die Dharmamahāmātras sollen den Gefangenen unterstützen, indem sie bedenken:] 'er hat Kinder (Dh *anubandhapajā* usw.). Die Übersetzung des Wortes durch Untertanen ist überdies an unserer Stelle unzulässig, weil das Edikt von der Einsetzung und Verwendung der Dharmamahāmātras handelt, also einer Sache, die den 'Untertanen' überhaupt nicht zur Nachahmung empfohlen werden kann. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß wir übersetzen müssen: 'Zu folgendem Zwecke ist dieser Gesetzeserlaß geschrieben worden: er soll langen Bestand haben, und meine Nachkommen sollen demgemäß handeln.' Was der König hier unter *me pajā* zusammenfaßt, bezeichnet er im Anfang des Ediktes genauer durch *mama putā cā natāle cā palam cā tehi ye apatiye* . . . (K). Ähnliche Formeln begegnen wiederholt; man vergleiche insbesondere den unserem Satze genau parallelen Schlußsatz von F VI: *ta etāya athāya iyaṁ dhammalipī lekhāpitā kiñti cirām tisṭeya iti tathā ca me putrā jyoti ca prapadrā ca anuratarām saralokahitāya* (G; Dh *putā papotā*; J . . . *jyoti*; K *putadāle*; Sh *putra nataro*; M *putra nature*).

apalibodhāye dharmanāyātigr̥ apalibodhāye viyāpajā te (K). Vielleicht ist hier an Schuldlast zu denken. Nach den Dharmasūstras konnte der Gläubiger den Schuldner gerichten in - in Haus führen; s. Jolly, Recht und Sitte, S. 147. Da V. A. Smith auch das in der zweiten Auflage seines Asoka Dh *anāthesu*, K *anāthesu*, Sh M *anātheṣu* durch 'among the needy' wiedergibt (S. 162), so will ich darauf hinweisen, daß Bühler, Up. Ind. II, S. 468; Buddh. Stupas of Amar. S. 123, den alten Fehler längst berichtet hat. Das Wort entspricht selbstverständlich Sk. *anātheṣu*, 'unter den Schutzbedürftigen', nicht auf Sk. *anātheṣu* zurück, so müßte es in Dh und K *anātheṣu*, in Sh und M *anāthesu* oder *anātheṣu* lauten.

¹⁾ Bühler klemmt das *me* ein, und auf der Phototypie ist es nur schwach schriftlich. Mir ist es daher sehr wahrscheinlich, daß in K ebenso wie in den übrigen Texten *anurata* zu lesen ist.

²⁾ In Dh. 1. 1. steht auf der falschen, später berichtigten Lesung *om̥* für *ca* (vgl. K.)

Der einzige Satz in dem kurzen siebenten Felsenedikt, der zu Bemerkungen Anlaß gibt, ist der letzte: Dh *vipule pi cā dāne asa nathi sayame bhāvasudhi ca nice bāḍham*¹⁾; K *vipule pi cu dāne asā nathi sayame bhāvasudhi kiṭanātā didhabhatitā cā nice bāḍham*; Sh *vipule pi cu dane yasa nasti sayama bhavaśudhi kiṭrañata driḍhabhatita nice padham*; M *vipule pi cu dane yasa nasti sayame bhavaśuti kiṭanata driḍhabhatita ca nice bñḍham*; G *vipule tu pi dāne yasa nāsti sayame bhāvasudhitā va kātaññatā va daḍhabhatitā ca nicā bāḍham*. Senart übersetzt das: 'mais au moins tel qui ne fait pas d'abondantes aumônes possède la domination sur ses sens, la pureté de l'âme, la reconnaissance, la fidélité dans les affections, ce qui est toujours excellent.' Auch die Erläuterungen Senarts können mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen; es ist aber unnötig, auf die Frage einzugehen, da die Übersetzung schon durch die Fassung der beiden letzten Wörter als unrichtig erwiesen wird. *Nice. nice. nicā* sollen für Sk. *nityam* stehen. Schon das lange ā von G wäre dann unerklärlich. Es gibt in G, wenn ich recht sehe, keinen zweiten Fall, wo -ā für auslautendes -am stände; *pūjā* in *na tu tathā dānam va pūjā va devānam piyo mamñate; devānam piyo no tathā dānam va pūjā va mamñate* (F XII) ist Plural wie in Dhp. 73:

*asatam bhāvanam iccheyya purekkhārañ ca bhikkhusu |
āvāsesu ca issariyam pūjā parakulesu ca ||*

Ferner sollten wir in dem östlichen Dialekt von Dh J K anstatt *nīcē*, *nice* vielmehr *nitye* oder *nitiye* erwarten; das mit demselben Suffix gebildete *apatyam* erscheint in F V in Dh K als *apatiye*²⁾). Ganz unwahrscheinlich ist es auch, daß in diesem Wort jemals Dehnung des Vokals der Stammsilbe eingetreten sein sollte, wie wir nach der Lesart von Dh J annehmen müßten. Endlich liegt in F XIV in K *nityam* tatsächlich in der Form *nikyam* vor³⁾). Was das zweite Wort, *bāḍham*, betrifft, so gilt ja allerdings bei den Sanskrit-Grammatikern *bāḍha* als Positiv zu *sādhīyas, sādhiṣṭha* (Pāṇ. 5. 3. 63); in der Sprache kommt das Wort aber kaum anders denn als Adverb in der Bedeutung 'in hohem Grade' usw. vor, und in dieser Bedeutung findet es sich auch in den Edikten: S 7 *etam Jane sutu anupaṭiprījisati abhyumpramisati dhammaradhiyā ca bāḍham vadhisati* 'wenn die Leute dies hören, werden sie es befolgen, sich emporheben und mächtig im Gesetzeswachstum wachsen'; F XIII (K) *avijitam hi rījinamane e latā radha rā malare vā aparahe rā janashā se bāḍha redaniyamute gulamute cā devānam piyāyiyam pi cu tato galumatatale devānam piyāsa* 'wenn man ein unterrobertes Land

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, stimmt mit der Lesung von Dh und K ü.

²⁾ So auch M; G *apacam*, Sh *apaca*. In der Behandlung der Kenntniss der Verbindungen mit y zeigt sich ein tiefgehender Unterschied zwischen dem ostlichen und den beiden anderen Dialekten.

³⁾ In Dh J ist das Wort nicht erhalten; in Sh und G fehlt es. Zu den Sätzen vgl. Bühler, Beitr. S. 122.

erobert ... das Morden, das [dann] dort [stattfindet] oder das Sterben oder das Wegschleppen der Menschen, das erscheint dem Göttergeliebten in hohem Grade schmerzlich und bedauerlich; das folgende aber erscheint dem Göttergeliebten noch bedauerlicher als jenes'; F XII (K) *hera kalata atapāśāda bādhām radhiyati palapāśāda pi rā upakaleti*, 'wenn man so handelt, fordert man die eigene Sekte in hohem Grade und tut anderseits auch der fremden Sekte Gutes'; F XII (K) *se ca punā tathā kalamtam bādhatais upakamti atapāśāmḍasi* 'der schädigt, wenn er so handelt, in höchstem Grade (oder in noch höherem Grade) die eigene Sekte'; Sah. *ra ca bādhām palakamte*; 'ich habe mich aber nicht sehr angestrengt'. Danach ist es doch ganz unwahrscheinlich, daß *bādhām* hier eine völlig andere Bedeutung haben sollte.

Bühlers Übersetzung von Sh lautet: 'But self-control, purity of mind, gratitude and firm attachment are laudable in a lowly man to whom even great liberality is impossible.' *Nice, nice, nicā* wird hier sicherlich richtig von Sk. *nīca* abgeleitet. Da die Vokallänge in Sh und M überhaupt nicht und in K wenigstens nicht bei *i* und *ū* bezeichnet wird, so macht nur das *nīcā* von G noch Schwierigkeiten; eine Erklärung werde ich im folgenden versuchen. Im übrigen freilich muß auch Bühlers Übersetzung als verfehlt bezeichnet werden. Er hat die unrichtige Auffassung von *bādhām* beibehalten und sieht in *nīce* einen Lokativ; der Lokativ müßte aber, wie ich schon oben, S. 275 f., bemerkt habe, in Dh J K *nīcasī* lauten. Ganz unverklaart bleibt auch das *ā* von *nīcā* in G. Ep. Ind. II, S. 468, Anm. 10, will Buhler allerdings *nīcā* als Kontraktion von *nīcāya* erklären, indem er auf *nījhapayitā* in S. 4 verweist. Ich habe oben S. 308 zu zeigen versucht, daß diese Form kein Dativ ist. Ich verstehe aber auch gar nicht, wie hier ein Dativ konstruiert werden sollte.

Thomas¹⁾ endlich will *bādhām* durch 'altogether' und *nīce* (= *nītyam*) durch 'permanent' oder 'indispensable' wiedergeben. Daß die Ableitung des *nīcā* von *nītyam* lautlich unmöglich ist, habe ich schon bemerkt.

Ich nehme *bādhām* in dem gewöhnlichen Sinne und erkläre *nīce* als Nom. Sing. von *nīca* und die Wörter von *ripule* bis *bhārasudhī ca* bzw. *dīghabhatī cū* als einen aus zwei Relativsätze zusammengezogenen Satz; Sk. *rīpalam api tu dānam yasya (asti) nāsti samyamo bhāraśuddhiś ca (tū) nīca bādhām* 'wenn einer aber auch große Freigebigkeit besitzt, nicht aber Selbstbezähmung und Herzensreinheit, so ist er ein sehr gemeiner (oder sicherlich ein gemeiner) Mensch'. Da *asti* in solchen Sätzen gewöhnlich fortgelassen wird, so würde der Satz auch im Sanskrit nichts Auffälliges haben. Natürlich kann man, da in dem östlichen Dialekt auch das Neutrum im Nom. Sing. auf *-e* ausgeht, *nīce bādhām* auch als '(tan) nīcam bādhām' auffassen, 'so ist das sehr (oder sicherlich) niedrig'. So scheint der Übersetzer von G den Satz verstanden zu haben, denn *nīcā* ist offenbar das

¹⁾ Nach: Studia Asiatica, S. 165, Anm. 1.

vedische Adverb *nīcā*, das in dem westlichen Dialekt wahrscheinlich unter dem Einfluß von *uccā* zu *niccā* umgestaltet wurde. Bei dieser Auffassung schließt sich der Satz auch vortrefflich an das Vorhergehende an, in dem der König betont, daß Selbstzucht und Herzensreinheit das Wesentliche sei, dem alle Sekten nachstreben, wenn auch bei der Verschiedenartigkeit der menschlichen Charaktere nicht alle das Ziel vollständig erreichen. Nach dem ganzen Zusammenhang kann es nicht zweifelhaft sein, daß die 'Dankbarkeit' und 'treue Ergebenheit' in K Sh M erst nachträglich hinzugefügt sind; die Versionen von Dh J stehen, wie sprachlich, so auch inhaltlich dem Original am nächsten.

Aus dem achten Felsenedikt habe ich den Satz, der die Dharma-yātrā beschreibt, schon oben besprochen. Der unmittelbar folgende Satz lautet in Dh *tadopayā esa bhuye abhilāme hoti devānam piyasa Piyadasine lājine bhāge amne*¹⁾; K *tatopayā ese bhuye lāti hoti devānam piyasā Piya-dasisā lājine bhāge amne*; Sh *tatopayam esa bhuye rati bhoti devanam priyasa Priyadraśisa raño bhagi amñi*;* M *tatopaya ese bhuye rati hoti devana priyasa Priyadraśisa rajine bhage aṇe*; G *tadopayā esā bhuya rati bharati devānam piyasa Priyadasino rāño bhāge amñe*. *Tadopaya* oder *tatopaya* hat Senart unzweifelhaft richtig als Äquivalent von Pali *tadūpiya* gefaßt; die richtige Beziehung des Wortes scheint mir aber bisher verkannt zu sein. In Dh müßte nach der bisherigen Auffassung das Femininum *tadopayā* auf *abhi-lāme* bezogen werden, das Maskulinum oder Neutrum sein kann, jedenfalls aber kein Femininum ist. Diese Nichtkongruenz des Geschlechts ist Senart nicht entgangen; er will daher *tadopayā* in *tadopaye* ändern (Inscr. I, S. 191f.). Daß solche Änderungen unstatthaft sind oder doch nur im alleräußersten Notfall, wenn alle anderen Interpretationsversuche versagen, gemacht werden dürfen, wird jetzt niemand mehr bestreiten. Hier ist die Annahme eines Schreibfehlers ganz überflüssig, denn nichts hindert uns, *tadopayā* zu dem vorangehenden Satz zu ziehen. Auf der Dharma-yātrā des Königs findet statt: *jānapadasa janasa dasane ca dhammānusathī ca [dham]ma[pal]lipuchā ca tadopayā* 'der Besuch der Bewohner der Provinzen und ihre Unterweisung im Dharma und ihre passende (oder entsprechende) Befragung nach dem Dharma'. In Sh, wo *tatopayam* steht, haben wir das Adverb anzunehmen: 'in passender Weise'.

Schwieriger sind die folgenden Worte. Ich habe schon oben S. 276 auseinandergesetzt, daß die bisher angenommene Gleichsetzung von *bhāge amne* mit Pali *aparabhāge* wenigstens in Dh J K unmöglich ist, und daß die Worte hier nur Nom. Sing. sein können. Es ist ferner kaum möglich, in K und M *ese*, bzw. *eṣe* mit Senart und Bühler auf *lāti* bzw. *rati* zu beziehen: 'dies ist das Vergnügen', da *lāti* seiner ganzen Bildung nach doch kaum ein Maskulinum sein kann. *Bhūye* endlich soll nach Senart (Inscr. I, S. 190) 'en revanche, en échange des plaisirs abandonnés'

¹⁾ Was in J von dem Satz erhalten ist, zeigt keine Abweichungen.

bedachten, ein Bedeutungsübergang, den ich nicht verstehe. Bühler übersetzt es (Boitt. S. 54)¹⁾ richtiger durch 'mehr und mehr'. In diesem Sinne erscheint das Wort auch in S 7: *tata cu lahu se dhammaniyame nijhatiyā* in *bhāye* 'vom diesen (beiden) sind die Gesetzesverbote das Geringere, mehr (geschieht) durch die Anregung zum Nachdenken': *nijhatiyā* *va cu bhāye amñeñāy dhammaradhi radhitā* 'durch die Anregung zum Nachdenken ist aber die Gesetzesförderung im höheren Maße unter den Leuten gefördert worden'. Mir erscheint es danach notwendig, *ese* auf *bhāge amñe* zu beziehen und in *bhuyelāti*, *bhuyerati* ein Bahuvrīhi zu sehen mit der Bedeutung 'größere Freude bereitend'²⁾: 'diese, (nämlich) die zweite Periode, bereitet dem göttergeliebten König Priyadarśin größere Freude'. Der König teilt sein Leben in zwei Abschnitte; in dem ersten genoß er die Freuden der Jagd und ähnlicher Vergnügungen, in dem zweiten gewähren ihm höhere Befriedigung die Dharmayātrās. Ebenso wie *bhuyelāti* in K und *bhuyerati* in M läßt sich natürlich *bhūyeabhilāme* in Dh und *bhuyerati* in Sh auffassen. Der Übersetzer von G hat aber meiner Ansicht nach die Konstruktion des Satzes nicht verstanden und den Text, wie er es auch an anderen Stellen tut, verändert. In G ist *bhāge amñe* offenbar Lokativ und *bhuyerati* kein Bahuvrīhi, sondern Karmadhāraya³⁾: 'Dies ist ein größeres Vergnügen für den göttergeliebten König Priyadarśin in (seiner) zweiten Periode.'

Der Schluß des neunten Felsenediktes liegt in zwei ganz verschiedenen Fassungen vor, von denen nur die in K Sh M erscheinende zu Bemerkungen Anlaß gibt. Der Text lautet nach Bühler in K: *imam katham iti. J + hi irale magale samsayikye se hoti⁴⁾ J siyā va tam aṭham nirateyā siyā punā no hidalokike ca rasef. J iyam punā dhammamagale akālikye. J kāye pi tam aṭham no niṭe ti hida aṭham⁵⁾ palata anamtam punā para-sati⁶⁾ J kāme punā tam aṭham nirate ti hida tato ubhayesam⁷⁾ ladhe hoti hida cā si aṭhi pralatā cā anamtam punnam pasarati tenā dhammamagalā. Die erste Frage lautet in Sh *niruṭaspi* va *pana imam keṣa*, in M *niruṭasi vi para imā keṣam iti*; im übrigen stimmen Sh und M im wesentlichen mit K überein.*

Im Vorhergehenden wird der Unterschied auseinandergesetzt zwischen den Mañgalas, die die Menschen gewöhnlich betreiben, und dem Dharmamañgala, d. h. der Befolgung des Dharma durch gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Ehrerbietigkeit gegen ehrwürdige Personen

³⁾ In der Übersetzung Ep. Ind. II, S. 469 hat er sich Senart angegeschlossen: 'in
eckigen für fast plaziert.'

³) Alzügel wollte übrigens schon Burnouf die Worte zum Kompositum verbinden.

3) Daß das Wort Kompositum ist, scheint mir aus dem Gebrauch der Stamm-
bildung abzuleiten.

Ob die Sichtbarkeit ist zweifelhaft.

*) Schreibfehler für *etwa*. *) Schreibfehler für *pavimenti*.

¹⁰ Vgl. „Mit dem unbewussten steht unbewusstes (für unbewußtes?) zu beschreiben.“

usw. Auf dieses Dharmamaṅgala sollen sich die Leute gegenseitig hinweisen, indem sie sagen: 'Dies ist (etwas) Gutes; dies muß als Maṅgala gemacht werden, bis der Zweck erreicht ist.' Unmittelbar daran schließt sich unsere Stelle.* [Die einfache Wendung, die in K zur Anknüpfung dient, macht keine Schwierigkeiten.] Den überleitenden Satz in Sh übersetzt Bühler *nirvṛtta eva punar idam keśām*, 'auf welcher (Heilmittel) Gelingen (bezieht sich) aber dieses?' (Beitr. S. 179); 'to the success of which *auspicious rites* does this refer?' (Ep. Ind. II, S. 469). Diese Erklärung ist sicherlich nicht richtig. Es handelt sich im folgenden nicht etwa um neue Maṅgalas, wie man nach der Frage annehmen müßte, sondern um die verschiedenen Wirkungen, die die beiden vorhergenannten Arten von Maṅgalas haben. [Es ist also zu übersetzen: 'Für das Gelingen von welchen (Dingen) aber (ist) dies (nämlich das Maṅgala) da?' oder freier: 'Was bewirkt aber dies Maṅgala?' In der Antwort] wird zunächst die Wirkung des gewöhnlichen Maṅgala beschrieben, dann die viel größere des Dharmamaṅgala: 'Was das Maṅgala betrifft, das sich auf irdisches Glück bezieht, so ist es zweifelhaft. Vielleicht bewirkt es die gewünschte Sache, vielleicht aber auch nicht, und (jedenfalls) bleibt es (in seiner Wirkung) auf das Diesseits beschränkt. Dies Dharmamaṅgala aber ist an keine Zeit gebunden. Wenn es die gewünschte Sache im Diesseits nicht bewirkt, so entsteht daraus (doch) unendliches religiöses Verdienst im Jenseits. Wenn es aber die gewünschte Sache im Diesseits bewirkt, dann (findet) Erlangung von beiden (statt). Im Diesseits entsteht die gewünschte Sache und im Jenseits unendliches religiöses Verdienst infolge dieses Dharmamaṅgala.'

Im einzelnen bemerke ich dazu folgendes. *Nirvata* (für *nirvṛtta*) hat Bühler [sicherlich richtig] im Sinne von *nirvṛtti* genommen, so wie im Sanskrit *gata* für *gati*, *mata* für *mati* gebraucht wird. In der Sprache der Edikte ging diese Bildung von *Nomina actionis*, wie es scheint, weiter als im Sanskrit. Dem vorletzten Satz von K *tato ubhayesam ladhe hoti* entspricht in Sh *tato ubhayasa ladham bhoti*, in M *tato ubhayasa ra ladhe hoti*.* Bühler, Beitr. S. 180, will *ubhayasa* als Genitivus partitivus fassen: 'von beiden etwas'. Ein solcher Genitiv dürfte aber sprachlich hier kaum zu rechtfertigen sein, und er paßt auch dem Sinne nach nicht; es wird ja nachher ausdrücklich gesagt, daß beide Zwecke vollständig erreicht werden. Wenn *ladhe*, *ladham* als Partizip genommen wird, so ergibt sich noch eine andere Schwierigkeit in der Lesart von Sh: *tato ubhayasa ladham bhoti iha ca so aho paratra ca anamtam puñam prasarati tena dhramayyah na*. Auch wenn man mit etwas veränderter Auffassung des Genitivs und mit Annahme eines Anakoluths übersetzen wollte: 'dann ist von den beiden erlangt im Diesseits die gewünschte Sache, und im Jenseits entsteht unendlicher Verdienst durch dieses Dharmamaṅgala', so müßte sich doch das *Nomine* *ladham* auf das Maskulinum *so aho* beziehen¹⁾), was ich für nicht in Ordnung halte.

¹⁾ M hat die Endungen des östlichen Dialektes, *bhūte*, *etite*, *dhīte*, *ca* statt *bhoti*, *ca*.

halte. Mir scheint daher, daß *ladhe*, *ladham* im Sinne von Sk. *labdhīḥ* steht, daß hinter *hoti* (*bhoti*) ein Punkt zu setzen ist, und daß *aṭhe* (*aṭho*, *aṭhe*) wie *pūṇam* (*puñam*, *puṇam*) das Subjekt zu *pasarati* (*prasarati*) ist¹⁾.

[Dem *strake* von Sh. *atraka* von M entspricht in K *ivale*, das danach die Bedeutung 'auf das Diesseits bezüglich' haben muß. Bühler möchte *ivale* mit Apabhr. *crādu* zusammenbringen, allein das ist ausgeschlossen, da *q* in dieser Zeit noch nicht als *l* erscheinen kann. Da in K die Länge des *i* und *u* nicht bezeichnet wird, so steht *ivale* wahrscheinlich für *īvalle* und ist eine Weiterbildung von ved. *īrat*, das, wie Geldner, Rigveda in Auswahl I, S. 32, richtig gesehen hat, 'gegenwärtig', 'dieser hier' bedeutet. Adjektiva, die Zahl, Zeit oder Ort bezeichnen, werden im Prakrit überaus häufig mit *l*-Suffixen gebildet, vor allem auch von Adverbien; s. Pischel, Prakrit-Grammatik § 595. So wird auch *īwalla* Adjektivbildung von dem wie *tārat*, *yārat* adverbial gebrauchten *īrat* sein; formell entspricht AMg. *mahalla* von *mahat*. Die Bedeutung von *īwalla* würde sich dann vollständig mit *atraka* decken.]

In der Erklärung der Wörter *hidalokike ca vase* stimme ich mit Senart überein. Bühler, der übersetzt: 'aber es mag auch geschehen, daß (sie es) nicht tun und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben'²⁾, hat den Punkt, auf den es ankommt, trotz der richtigen Erklärung Senarts überschen.

Unklar ist mir auch, warum Bühler in seiner letzten Ausgabe das *ti* in K *na nifra* Itti*, *nirateti*; Sh. *nirateti*; M *na nirateti*, *nirateti* als *iti* faßt, während er früher die Formen richtig als 3. Sing. Präs. betrachtete. Auch in Sh. *yadi puna tam aṭham na nivāṭe hia³⁾ ist *nivāṭe* wohl nur Schreibfehler für *nirateti*; vgl. in demselben Edikt *ba* für *bahu*, *dhammangalena* für *dhammamangalena*.*

Endlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß *apaphale* in K Z. 25 usw. unzweifelhaft auf Sk. *alpaphalam* zurückgeht, nicht auf *apaphalam*, wie Senart und Bühler wollen. Das ergibt sich, wie Smith, Asoka⁴, S. 167 richtig gesehen hat, mit Sicherheit aus dem Gegensatz zu dem folgenden *māṭaphale*: *apaphale cu kho ese iyam cu kho mahāphale ye dhammamagale* (K). Der König bestreitet ja garnicht, daß die gewöhnlichen Maṅgalas

¹⁾ Bühler schwankt in seinen Auffassungen; Beitr. S. 61 verbindet er *aṭhe* mit *pasarati*, Ep. Ind. II, S. 469 ergänzt er *ladhe* zu *aṭhe*. Daß *pasarati* (*prasarati*) ebenso wie *pasarati* (*prasarati*) in der Parallelstelle in F XI intransitiven Sinn hat, zeigt z. B. in der Zusatz *tenā dhammamagalenā*, *tenā dhammādānenā* und die Ersetzung durch *Prasāya* in G. Ich kann daher der Übersetzung Bühlers, Ep. Ind. II, S. 470: 'produce &c. like it', nicht zustimmen. *Pasarati* geht aber auch kaum auf Sk. *prasāryate* zurück, wie Bühler, Beitr. S. 73 meint, da wir dann in K *pasāryati* erwarten müßten. *Pasarati* ist der Sh. *pasārati*, in intransitivem Sinne verwendet – Sk. *prasāyati*.

²⁾ Eb. zu V. A. Smith, Asoka⁴, S. 167. Die scheinbar abweichende Fassung 'Sie schafft sich sich die h. dadurch, daß hinter *sīya jana* das *vo* aufgefallen ist.'

³⁾ V. B. II. 27.

das Glück im Diesseits wirken können, und gibt ja ausdrücklich zu, daß man diese Maṅgalas machen müsse (*se kaṭavi[ye*] ceva kho maṅgale*); das Dharmamaṅala steht nur höher.

In dem zwölften Felsenedikt machen die letzten Worte in dem Satz (G) *devānam piyo no tathā dānam va pūjā va maññate yathā kiṁti sāravaḍhī asa sarvapāṣadānam bahakā ca* Schwierigkeiten. Kern (Jaart. S. 68) sah in *bahakā* (für *bahukā*) das Gegenteil des vorher erwähnten *lahukā*: *ātपापाषांडपूजा वा परपासम्दगरहा वा नो भवे अपकारानम्हि लाहुका वा असा तंहि तंहि प्रकाराणे*. Wie *lahukā* ein Substantiv = Sk. *lāghara* sein sollte, so sollte auch *bahukā* ein Substantiv = Sk. *bahumāna* sein; er übersetzte demgemäß: 'dat Devānāmpriya niet zozeer hecht aan liefdegaven of eerbetoon, als daaraan, dat alle secten in goeden naam en innerlijk gehalte mogen toenemen en geëerbiedigd worden.' Senart schließt sich dieser Auffassung völlig an: 'que le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance à l'aumône et au culte extérieur qu'au vœu de voir régner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes'. Bühler hat richtig erkannt, daß *lahukā* Adjektiv ist; er übersetzt (Beitr. S. 78): 'Das Hochpreisen der eigenen Sekte oder das Schmähen fremder Sekten soll ohne Grund (gar)nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem anderen Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mäßig sein.' Entsprechend faßt er auch *bahukā* als Adjektiv auf: 'Der Göttergeliebte hält nicht soviel von Freigebigkeit und Ehrenbezeugung als wovon? (Davon) daß bei allen Sekten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges.' Nun scheint es mir allerdings vollkommen sicher, daß *bahukā* nur Adjektiv sein kann; es läßt sich aber nicht leugnen, daß *bahukā ca*, in dem Bühlerschen Sinne genommen, ein stilistisch sehr auffälliger Zusatz ist. Dazu kommt, daß die beiden Worte im Anfang des Ediktes, wo der ganze Satz schon einmal gegeben ist, fehlen: *na tu tathā dānam va pūjā va devānam piyo maññate yathā kiti sāravaḍhī asa sarvapāṣadānam*. Ich bin daher überzeugt, daß auch an der zweiten Stelle der Satz mit *sarvapāṣadānam* schließt und daß *bahukā* zu dem folgenden Satz gehört, der dann lauten würde: *bahakā ca etāya athā¹⁾ vyāpatā dharmamahāmātā ca ithihakhamahāmātā ca vacabhūmīkā ca añe ca nikāyā* 'und viele sind zu diesem Zwecke tätig, die Dharmamahāmātras und die Mahāmātras, die die Frauen beaufsichtigen, und die Vacabhūmikas und andere Kollegien'. Ähnlich heißt es S 7: *ete ca amne ca bahukā mukhā dānavisagasi viyāpaṭāse mama ceva devinam ca*.

In dem zweiten Satz des dreizehnten Felsenediktes liest Bühler in K *diyadhamāte pāṇasataśahaśe yetaphā apavudhe śatasahaśamāte tata hate bahutāvam̄take vā maṭe*. Für *yetaphā* steht in Sh *yetato*. Bühler, Beitr. S. 85, betrachtet *yetaphā* als eine sehr starke Korruption von *etamhā*, *etasmāt*. Sk. *etad* zeigt aber in keinem Dialekt der Inschriften jemals den

¹⁾ Schreibfehler für *athāya*; siehe oben S. 303, Anm. 2.

Vorschlag eines *y.* und es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß *ye tālā* und *ye tātā* zu lesen ist: '150000 Seelen waren es, die von dort fortgeschleppt wurden.'

Einen ähnlichen Fehler begeht Bühler in dem Satze *arijitam hi riji-
vāmane etatā radham vā malanc vā apavahe vā janaśā [.] sc bādha redani-
yimute gulumute cā dcrānam piyaśā*. Für *etatā* bietet Sh *yetatra*. Natürlich
ist, wie Senart schon geschen hatte, *e tātā* und *ye tātā* zu lesen und der
erste Satz als Relativsatz zu fassen¹⁾.

Auch in einem dritten Satz dieses Ediktes ist meines Erachtens die
Konstruktion bisher verkannt. Er lautet nach Bühler in K *yesam vā pi
samvihitānam śinche avipahine etānam mitasamhutaśahāyanātikya viya-
gīne²⁾ pīpūnāti [.] tata se pi tānameva upaghāte hoti*, in Sh *yeṣa ra pi sam-
vihitānam nēho ariprahino etesa mitrasamstutasahayañatika vasana prapunati
[.] tātra tam pi teṣa vo apagratho bhoti*, in M *yeṣam va pi samri . . . nam
śinche ariprahine etā . . . mitrasam . . .³⁾*. Nach Senart und Bühler sind das
zwei Sätze. Bühler übersetzt die Version von Sh: 'Or misfortune befalls
the friends, acquaintances, companions, and relatives of those who them-
selves are well protected, but whose affection is undiminished. Then even
that misfortune becomes an injury just for those *unhurt ones*.' Man sieht
aber keinen Grund, weshalb das Relativum hier durch das ungewöhnliche
Pronomen *etad* anstatt durch *tad* aufgenommen sein sollte; es ist daher
sicherlich auch hier *e* (= *yat*) *tānam*, *e teṣa*, *e ta . . .* zu lesen, so daß der ganze
Satz im Sk. lauten würde: *yeṣam vāpi samvihitānam* sneho 'viprahino yat
teṣām mitrasamstutasahāyajñātayo vyasanam prāpnuvanti tātra tad api
teṣām evopaghāto bharati* 'oder wenn die Freunde, Bekannten, Genossen
und Verwandten von denen, die (selbst) wohl aufgehoben große Zuneigung
fuhlen, bei einer solchen (Gelegenheit) Unglück erleiden, so ist auch das
für eben diese eine Schädigung'.

Der Satz, der die Begründung der milden Maßregeln gegen die Wald-
bewohner enthält, lautet in Sh: *icchatī hi devanam priyo saṇrabhutana
akṣati sanyamam samacariyam rabhasiye*. Bühler übersetzt (Beitr. S. 196f.):
'Denn der Göttergeliebte wünscht für alle Wesen Schonung, Selbstbeherr-
schung, Gerechtigkeit (und) Freudigkeit', indem er *rabhasiye* = Sk. *rābhā-
siyam* setzt, das nach Ujjvaladatta zu *Uṇādisūtra III, 117 harsasya bhāraḥ*
bedeuten kann⁴⁾. Anstatt *rabhasiye* hat K *madara ti*, G *mādarām ca*,
'Milde'; in M fehlt das Wort. Nun kann natürlich *rabhasiye* nicht ein Sy-
nonym von *mādarām* sein; aber die 'Freudigkeit' paßt auch nicht in den
Zusammenhang. *Akṣati, sanyamam, samacariyam* bezeichnen sämtlich

¹⁾ Siehe die Übersetzung oben S. 298.

²⁾ Nach der Phototypie wäre auch die Lesung *vīyaśanam* möglich.

³⁾ In G sind die in Betracht kommenden Worte nicht erhalten.

⁴⁾ *rābhāsiye* = *ubhāsiye*, *traya bhāra rābhāsiyam*. In der von Bühler ange-
führten Sk. B. Kirtti, 6, 3 kommt *traya* mit der Bedeutung *regia* völlig aus.

ebenso wie *mūdarayam*, die Gefühle, die die königlichen Beamten gegen die Untertanen hegen sollen; unmöglich kann mit diesen die 'Freudigkeit' zusammengestellt werden, die doch nur die Stimmung der Untertanen bezeichnen könnte¹⁾). Dazu kommt eine grammatische Schwierigkeit. *Rabhasiye* müßte Akk. Sing. eines Neutrums sein. Eine solche Form auf -e war aber dem nordwestlichen Dialekt sicherlich fremd, und ihr Gebrauch wäre um so unbegreiflicher, als das Wort offenbar nicht aus der Vorlage in Ardhamāgadhi übernommen ist, sondern von dem Übersetzer selbst herührt. Mir scheint daraus hervorzugehen, daß *rabhasiye* nicht Akkusativ, sondern Lokativ ist, der zu *samacariyam* gehört, und daß *rabhasiya* der Grundbedeutung von *rabhas* gemäß Gewalttätigkeit bedeutet: 'denn der Göttergeliebte wünscht Nichtverletzung aller Wesen, Selbstbeherrschung und Unparteilichkeit bei (Fällen von) Gewalttätigkeit'.

In dem siebenten Säuleneditkt beschreibt der König seine Wohlfahrtseinrichtungen wie folgt: *magesu pi me nigohāni lopāpitāni chāyopagāni hōsānti pr̄isumunisānam ambhāradikyā lopāpitā adhakosikyāni pi me udapānāni khānāpr̄ipitāni nīmsidhiyā* ca kālāpitā āpānāni me bahukāni tata tata kālāpitāni pr̄isibhogāye pasumunisānam*. Nachdem Fleet (JRAS. 1906, S. 401 ff.) in überzeugender Weise gezeigt hat, daß *adhakosikyāni* nicht 'einen halben Krośa voneinander entfernt', sondern 'in Abständen von acht Krośas' bedeutet, enthält die Stelle nur noch ein unklares Wort: *nīmsidhiyā*. Bühler, Beitr. S. 280, meinte, es stünde für *nīsidhiyā* wie Pali *mahimṣa* für *mahisa* und entspräche dem Wort *nīsidiyā*, 'Wohnung', das sich in dem Kompositum *rāṣaniṣidiyā* in Daśalathas Inschriften findet. Beide Wörter sind seiner Ansicht nach Vertreter des Sk. *nīṣadyā*, 'Sitz', 'Markthalle', aber aus dem Präsensstamm statt aus der Wurzel gebildet. Diese Etymologie befriedigt aber keineswegs, denn abgesehen von der auffallenden Nasalierung in der ersten Silbe, bleibt die Zerebralisation und vor allem die Aspiration des d der Wurzel völlig unerklärt; hier Einfluß des vorausgehenden ursprünglichen ś anzunehmen, wie Bühler es tut, erscheint mir unmöglich. Aber auch die Bedeutung, die Bühler dem Wort zuschreibt, ist keineswegs gesichert. In den Inschriften des Daśalatha bedeutet *vāṣaniṣidiyā* natürlich 'Wohnung während der Regenzeit'; hier soll nach Bühler *nīmsidhiyā* ein Terminus für die öffentlichen Herbergen oder Serais sein, die sich an allen Straßen finden und häufig von wohltätigen Leuten *dharmaṛtham* errichtet werden.

Die richtige Erklärung des Wortes verdanke ich Herrn Helmer Smith, mit dem ich vor Jahren die Aśoka-Inschriften las. Er führte das Wort auf **nīśliṣṭi* zurück und verwies auf die analogen Bildungen, die Pischel,

¹⁾ In der englischen Übersetzung (Ep. Ind. II, S. 471) ist das klare Verhältnis durch die unrichtige Übersetzung von *akṣati* noch mehr verwischt: 'for the Beloved of the gods desires for all beings freedom from injury, self-restraint, impartiality and joyfulness.'

Grammatik der Prakrit-Sprachen § 66, aus der Ardhamāgadhi anführt: *s̥dhi*, *s̥dhiya*, *ayusdhi*, *pasedhi*, *risedhi*. So erklärt sich die Nasalierung ohne jede Schwierigkeit. Sie tritt nach Pischel § 74 sehr häufig vor Verbindungen von Konsonanten ein, von denen der eine ein Zischlaut ist; genau entsprechende Beispiele sind M. *amsu* = Sk. *aśru*; AMg. *mamsu* = Sk. *śvāśru*; AMg. M. *tamsa* = Sk. *tryasra*. Die Erweichung des *th* zu *dh* ist genau die gleiche wie in *adhakosikyāni* aus Sk. **aṣṭakrośikāni* und entspricht der des *ff* zu *dd* in *ambāradikyā*¹⁾ aus Sk. **āmravārtikāh*. Was die Bedeutung betrifft, so ist zu beachten, daß, wie Pischel a. a. O. bemerkt, AMg. *s̥dhi* von den Kommentatoren durchweg mit *śreni* erklärt wird. *Nimsidhiyā* entspricht so einem Sk. *niśrayāñi*, *niścnyā*²⁾, das seit dem Śatapathabrahmaṇa in der Bedeutung 'Leiter', 'Treppe' belegt ist. Das Wort paßt vortrefflich in den Zusammenhang. Aśoka hat alle acht *krośas* entweder Brunnen (*udupānas*) graben lassen, oder da, wo die Straße an einem Flusse entlang oder über ein Gewässer führte, Treppen, die zum Wasser hinabführten, bauen lassen. Daß das der Sinn der Worte ist, beweist das *ca*, durch das die beiden Sätze *adhakosikyāni pi me udupānāni khaṇāpīpitāni* und *nimsidhiyā kālāpitā* zur Einheit verbunden werden. Das Richtige hat übrigens Kern schon vor mehr als 30 Jahren gesehen; in seinem Buddhismus, Bd. II, S. 385, sagt er in der Analyse des Ediktes, der König hätte 'alle halbe Kos voneinander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen'.

In demselben Edikt wird von den Almoseniers des Königs gesagt: *strati ca me olodhanasi te bahuridhena āskājlena tāni tāni tuḥyayanāni patipādayantī hida cera disāsu ca*³⁾. Kern bemerkt in seiner Analyse des Ediktes a. a. O. S. 386, der König sage, sowohl die Aufseher als andere Personen waren mit der Asteilung von Liebesgaben beauftragt, in der Weise, daß sie sowohl dem König als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hätten. Wohltätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Im Anschluß daran übersetzt Bühler: 'Und in meinem ganzen Harem [lehren] sie in dieser und jener Weise verschiedene Wege zur Befriedigung⁴⁾ sowohl hier (in Pāṭaliputra) als in der Ferne.' *Tuḥyayanāni* soll Sk. *tusṭyāyanāni* sein, 'Wege oder Mittel zur Befriedigung', 'günstige Gelegenheiten zur Wohltätigkeit', welche dem Geber und dem Empfänger Befriedigung verursachen (Beitr. S. 281). Allein *āyatana* kann doch unmöglich 'Weg oder Mittel', 'Gelegenheit'.

¹⁾ Auch in dem Edikt der Königin, I, A. XIX, S. 126.

²⁾ Falsche Schreibungen sind *niśrayāñi*, *niśrāyāñi*, *niśreyāñi*, *niśrāyāñi*, *niśrāyāñi*.

³⁾ Die Erzähungen röhren von Senart her. Statt *patipādayantī* wäre *piṭipādayantī* besser, n. Ztsch. des F VI belegt ist.

⁴⁾ In der engl. Übersetzung: 'they [point out] in various ways the means of satisfying human needs.'

¹⁾ Vgl. *hāz-pīyatana*, 'Gegenstand des Gefächters', im kleineren PW.

²⁾ Siehe oben S. 327.

³⁾ An anderen Stellen kommt *tusfa* auch als Adjektiv in der Bedeutung 'zufrieden' (Mahābh., zu Pāṇ. 3, 2, 188) im Kauṭiliya vor; z. B. S. 23: *teṣāṁ munḍajatilaryan̄janāś tuṣṭitūṣṭatratrṇ pīḍyati | tuṣṭān bhūyaḥ pūjayet | atuṣṭāms* (Ausg. *atuṣṭāt*) *tuṣṭihetus tyāgena sāmnā ca prasādayet*.

König gewünschten Weise'. Die Wörter *yā iyam* bis *sādhare ca* sind aber natürlich nur die genauere Ausführung des vorausgehenden *dhammājodāne dhammapati pati ca*, und *heram* bezieht sich auf die vorhergenannten Anordnungen des Königs, wie Senart schon richtig gesehen hatte. Es ist also zu übersetzen: 'Denn so wird dies Gesetzesheldentum und diese Gesetzesfüllung, nämlich Barmherzigkeit usw., in der Welt wachsen.'

Zu den schwierigsten Edikten gehört das erste Separatedikt von Dhauhi und Jaugada. Mir scheint, daß es in wesentlichen Punkten bisher nicht richtig verstanden ist, und wenn ich auch einige Stellen nicht zu erklären vermöge¹⁾, so glaube ich doch an anderen eine befriedigendere Übersetzung bieten zu können als meine Vorgänger. Das Edikt ist an die *mahāmātā nagalaviyohālakā* von Tosali und Samāpā gerichtet. Diese *nagalaviyohālakas* sind sicherlich dieselben Beamten wie die *pauravyārahārikas*, die Kauṭiliyaśāstra, S. 20, erwähnt werden. Nach Senart und Bühler sind es Magistratsbeamte; Senart übersetzt (I. A. XIX, S. 95) 'the officers in charge of the administration of the city', Bühler (Buddh. Stupas, S. 129) 'the officials, the administrators of the town'. Aber Kern (Jaartell, S. 104; JRAS, NS, XII, S. 390) versteht darunter Richter 'the magistrates who are entrusted with the administration of justice in the city'. Ich habe schon oben S. 302 bemerkt, daß *riyohāla* in S 4 'Gerichtsverfahren' bedeute, und daß daher auch *nagalaviyohālaka* nur die 'Stadtrichter' sein könnten. Dazu stimmt auch der Inhalt des Ediktes, dessen einziger Zweck ist, väterliche Milde gegen alle zu empfehlen, die sich irgendwie gegen das Gesetz vergangen haben. Sollten also die Nagalaviyohālakas neben ihren richterlichen Funktionen noch eine administrative Tätigkeit ausgeübt haben, so ist in dem Edikt jedenfalls nicht davon die Rede.

Den Satz *tuphe (J phe) hi bahūsu pānasahasesu āyatā pana . . (J āyata jāvayam) gachma sumunisānam* übersetzt Senart: 'for ye have been set

¹⁾ Dafür gehört zum Beispiel der Satz *duāhale hi imasa (J etasa) kāymasa me (J mā me) Inte manatilke*. Daß Senarts und Bühlers Erklärungen nicht befriedigen, hat schon Franke, GN, 1895, S. 537f., bemerkt, aber was er selbst vorschlägt, ist unhaltbar. *Duāhale* soll nach ihm 'schlecht vollbringend' bedeuten, da *āhara* nach dem PW, im Mbh. 'Zustandbringung', 'Vollbringung' heiße. Im PW steht aber unter *āhara*: Zustandbringung, Vollbringung (eines Opfers); *rājasūyo durāharaḥ* Mbh. 2, 164. Es liegt also auch hier nur eine Ableitung von *āhṛ* in der ganz gewöhnlichen Bedeutung '(ein Opfer) darbringen' vor, die mit der von Franke postulierten gar nichts zu tun hat. Weiter aber soll *duāhale* Lok. Sing. sein: 'Denn woher sollte mir eine Vorliebe (*māmatilke*) kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt?' Es gibt aber keinen Lokativ auf -e in dem östlichen Dialekt, wie schon Senart in seinen Notizen gerade an dieser Stelle gegenüber einer Erklärung Kerns bemerkt hatte. Recht ist Franke sicherlich, wenn er bestreitet, daß *kute* aus Sk. *kṛtaḥ* entstanden sein kann. In einigen Fällen hat Bühler seltsamerweise die zweifellos richtigen Erklärungen des Vorgängers ignoriert. Die Formen *pañcodayham*, *ślabhṛham* usw. waren vom Beispiel schon von Kern als 1. Sing. Opt. erkannt, und die Konstruktion der ersten beiden durch *ākāra* und *atid pījye iclāmi hākām* beginnenden Sätze war daher von S 302 richtig erklärt worden.

kecha va ekapulise . . . nāti¹⁾ etam se pi desam no saram [.] dekhata²⁾ hi tuppe etam surihitā pi niti [.] iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam vā palikilesam vā pāpunāti [.] tata hoti³⁾ akasmā tena bamdhanamitika amne en . . . bahujane⁴⁾ dariye dukhiyati⁵⁾ [.] tata ichitariye tuphehi kinti majham pātipādayemā ti: J no ca tuppe etam⁶⁾ pāpunātha āvāgamaka⁷⁾ iyam aīha⁸⁾ [.] kecā ekapulise pi manāti⁹⁾ se pi desam no¹⁰⁾ saram [.] dakhatha hi tuppe hisuritā¹¹⁾ pi bahuka¹²⁾ [.] athi¹³⁾ ye eti¹⁴⁾ ekamunise bamdhanam palikilesam hi¹⁵⁾ pāpunāti [.] tata hoti¹⁶⁾ akasmā tena bamdhanamitika¹⁷⁾ . . . ca rāge bahukre redayati¹⁸⁾ [.] tata tuphehi ichitaye¹⁹⁾ kinti majham pātipālayema.

Senart läßt den ersten Satz mit *āvāgamaka* schließen und verbessert *aīha*, oder *aīha*, wie er liest, zu *athi*, weil er einen Parallelismus zwischen dem Satz *iyam athi kecha va ekapulise manāti etam* und dem folgenden Satz *iyam ekapulise pi athi ye bamdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* zu erkennen glaubt. So kommt er zu der Übersetzung: 'Now, in this matter, ye have not attained to all the results which are obtainable.' Ich nehme zunächst an der Änderung zu *athi* Anstoß, weil sie die Annahme eines Fehlers in beiden Versionen voraussetzt. Aber auch der so zustande kommende Satz *iyam athi kecha va ekapulise manāti etam* ist nicht richtig; der angebliche Parallelsatz zeigt, daß vor dem *manāti* dann noch ein *ye* stehen müßte.

Bühler übersetzt: 'But you do not understand *all* that the sense of *these words* implies.' Er bringt *pāpunātha* mit dem *pāpuneru*, *pāpuncyu* zusammen, das dreimal in Sep. II vorkommt, und er hat damit sicherlich das Richtige getroffen. Nur glaube ich, daß die Bedeutung von *pāpunāti* nicht 'verstehen, einsehen', sondern 'vernehmen, erfahren' ist. Nicht nur läßt sich die letztere Bedeutung aus der Grundbedeutung des Wortes leichter herleiten, sie paßt auch in Sep. II besser in den Zusammenhang. Dort sagt der König, sein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker sei: (J) *pāpunu lājā heram ichati anurigina hreyu* usw. Da das Edikt nicht an die Grenzvölker selbst gerichtet ist, sondern Anweisungen an die Beamten über die Grenzvölker enthält, so liegt es nahe, zu übersetzen: 'sie sollen erfahren, daß der Wunsch des Königs ist, daß sie unbesorgt seien' usw.²⁰⁾. Auch die Bedeutung von *āvāgamaka* ist danach etwas zu modifizieren. Bühler stellt *gama* zum Kausativ *gamayati*, wogegen sich selbstverständlich an und für sich nichts einwenden läßt. Ebensogut kann aber doch *ka* hier das Svārthikasuffix sein, das an *āvāgama* angefügt ist; dann würde

- | | | | |
|---|--------------------------------------|----------------------|----------------|
| 1) S. manāti. | 2) S. dekhate. | 3) S. hota. | |
| 4) S. . . bahujane. | 5) S. dukhiyati. | 6) S. no-etam fehlt. | |
| 7) S. ērātām ab. | 8) S. atha. | 9) S. manati. | 10) S. ne. |
| 11) S. j. hisuritā. | 12) S. bahukre. | 13) S. athi. | 14) Liegt eti. |
| 15) Mit S. pā zu lesen. | 16) S. . . ta. | 17) S. nur bamdha .. | |
| 18) S. . . rāge. | 19) S. . . chitaye; lies ichitariye. | | |
| 20) Akad. 3. an den beiden anderen Stellen. | | | |

āvāgamaka 'wie weit gehend', d. h. 'wie weit Anwendung findend', 'wie weit befolgt' sein. Daß *iyan aṭhe* sich wie *elasi aṭhasi* im Vorhergehenden auf den Wunsch des Königs bezieht, alle Untertanen wie seine Kinder behandelt zu sehen, hat schon Bühler bemerkt. Der Satz würde also zu übersetzen sein: 'Und ihr erfahrt (J fügt hinzu: dies) nicht, wie weit diese Sache befolgt wird.' Um den Sinn des Satzes zu verstehen, müssen wir uns klarmachen, welche Stellung die Nagalaviyohālakas einnehmen. Es heißt nachher, daß sie Sorge tragen sollen, daß die Städter nicht grundloser *palibodha* oder grundloser *palikilesa* treffe. Daß *palibodha* Fesselung bedeutet, glaube ich oben gezeigt zu haben; die Bedeutung von *palikilesa* steht nicht fest. Senart gibt es durch 'torture' wieder, Bühler faßt es (Beitr. S. 137f.) als 'Unbill, Scherereien, Bedrückung' auf. Daß das nicht richtig sein kann, zeigt die Spezialisierung durch *akasmā*; Bedrückung würde stets *akasmā* sein. Die Zusammenstellung von *palikilesa* mit *bamdhana* (*bamdhanaṁ vā palikilesam vā* Dh) in Sep. I beweist vielmehr, daß *palikilesa* eine Strafe war, die von einer staatlich anerkannten Autorität verhängt wurde. Ich halte daher die Auffassung Senarts für richtig. Wenn die Nagalaviyohālakas ungerechte Fesselung und Tortur verhindern sollen, so können sie nur höhere Beamte gewesen sein, die die Verfügungen und Entscheidungen der niederen Gerichtshöfe zu revidieren hatten. Sie sind also ganz ähnliche Beamte wie die Lajjūkas, was schon daraus hervorgeht, daß sie das Beiwort *bahūsu pāna(sata)sahasesu āyatā* mit jenen teilen. Nur die Bezirke der beiden sind verschieden. Die Nagalaviyohālakas üben die oberste Gerichtsbarkeit in der Stadt aus, die Lajjūkas in der Provinz. Natürlich ist daher auch der Wirkungskreis der Nagalaviyohālakas beschränkter; sie haben für viele tausend, die Lajjūkas für viele hunderttausend Seelen zu sorgen. Ich verstehe daher den Satz dahin, daß der König den Nagalaviyohālakas den Vorwurf macht, sie ermittelten nicht, wie weit seine humanen Absichten von den niederen Gerichtshöfen bei ihren Entscheidungen befolgt würden.

Senart fährt fort: 'There is such and such an individual who attendeth to such and such of my orders, but not to all. Watch ye him, and may the moral duties be well defined.' Für unmöglich halte ich hier die Übersetzung von *desam*. Ganz abgesehen davon, daß man nicht einsieht, was mit 'diesem Befehl'¹⁾ gemeint sein kann, da von einem Befehl bisher gar keine Rede gewesen ist, könnte der Senartsche Sinn im Text doch nur durch die Worte *etam desam se pi no savam* ausgedrückt sein. Unverständlich ist mir auch, wie *dekhata*, *dakhatha* zu der Bedeutung 'überwachen' kommen sollte. Das *hi* hinter *dekhata* wird außerdem ganz außer acht gelassen. Zu *surīhitā pi niti* wird ein *siyā* im Sinne von 'es möge sein' ergänzt, was mir wiederum nahezu unmöglich erscheint. Die Lesung von J wird als unverständlich bezeichnet. Für den, der die oben vorgetragene

¹⁾ Denn das ist doch die wörtliche Übersetzung.

Auffassung des vorausgehenden Satzes für richtig hält, ist schließlich die ganze Übersetzung der Stelle schon deshalb unannehmbar, weil jeder Gedankenzusammenhang fehlen würde. Bühler übersetzt: 'Some single *private* individual understands it, at least a portion, if not the whole. Look then to this *meaning of my words*; the maxims of *good* government, too, are well determined *and teach the same lesson*.' Richtig ist hier sicherlich die Wiedergabe von *desam* durch Teil; in demselben Sinne steht das Wort in F V *c heta desam pi hāpayisati se dukaṭam kachati* (Dh). Im übrigen kann ich aber auch der Auffassung Bühlers nicht beistimmen. Nach Bühler soll der mit *kaccha va* beginnende Satz ein parenthetischer Zusatz sein; der König wolle sagen, daß ein Privatmann mit seinem beschränkten Untertanenverstand dies mitunter, wenn nicht ganz, doch teilweise einsche, also klüger sei als die regierenden Herren. Ich muß gestehen, daß mir eine solche Äußerung von vornherein recht unwahrscheinlich dünkt; was gehen denn den Privatmann die Instruktionen des Königs an seine Beamten an? Auch der Sinn des folgenden kann nicht richtig wiedergegeben sein. Für den Gebrauch von *hi* im Sinne von 'doch', 'then', fehlt jeder Anhaltpunkt in der Sprache der Edikte, und daß sich der König zu seiner Rechtfertigung auf die Nīti berufen sollte, die eher im Gegensatz zu seinem Dharma steht, ist mir wiederum äußerst unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß der Hauptgedanke, daß die Nīti mit des Königs Ansichten übereinstimme, erst von Bühler in den Satz hineininterpretiert wird und im Text selbst mit keinem Wort angedeutet ist. Der Grundfehler Bühlers wie Senarts liegt aber meines Erachtens in der Deutung von *ekapulise* als 'Privatmann'. *Pulisa* bedeutet in den Edikten niemals 'Mensch' — das ist *munisa* —, sondern stets 'Beamter' im allgemeinsten Sinne: S 1 *pulisā pi ca me ukasū rā gṛayā cā majhimā cā*; S 4 *pulisāni pi me chāḍamnāni paṭicalisamti*; S 7 *[pul]isā pi bahune janasi āyatā*. Es kann daher auch *ekapulise* hier nur bedeuten 'ein einzelner Beamter'. Von dem auf *ekapulise* folgenden Wort ist in Dh nur *nāti* zu erkennen; in J ist *p...nāti* sicher. Man sollte nach dem ganzen Zusammenhang *pāpunāti* erwarten; sollte diese Lesung nach dem Abklatsch wirklich unmöglich sein, so würde ich immer noch eher in Dh *jānāti*, in J *pi jānāti* lesen als das formell wie der Bedeutung nach ganz unwahrscheinliche *manāti*. Der Sinn würde in beiden Fällen der gleiche sein, da natürlich auch *pāpunāti* dieselbe Bedeutung haben mußte wie das unmittelbar vorhergehende *pāpunātha*: 'Ein einzelner Beamter erfährt davon, aber auch der nur einen Teil, nicht alles.' Der *ekapulisa* ist natürlich in diesem Falle ein einzelner von den Nagalaviyohālakas.

Daß der folgende Satz die Begründung dieses Satzes bringt, scheint mir mit Sicherheit aus dem *hi* hervorzugehen. Die Wörter *surihitā pi ritī* in Dh können nur ein abhängiger Fragesatz sein, hinter dem das *ti* wie so häufig fehlt. Aus dem ganzen Zusammenhang geht ferner hervor, daß die *ritī* hier nicht, wie Bühler meint, die *rājanīti*, sondern die *dāyānīti* ist.

Auch in der Erklärung der folgenden Sätze kann ich weder Senart noch Bühler beipflichten. Senart übersetzt: 'There is such and such an individual who is sentenced to prison or to torture. Be ye there to put an end to an imprisonment, if it hath been ordered for no sufficient cause. Again, there are many people who suffer (Dh acts of violence). In their case also, must ye desire to set every one on the Good Way.' Senart liest *hota* anstatt *hoti*; das *ti* ist aber in Dh ganz deutlich. Außerdem müßte die 2. Plur. in J jedenfalls *hatha* lauten. Ganz unstatthaft erscheint mir weiter die Änderung des in beiden Versionen dastehenden *akasmā tena* zu *akasmātana*. *Dariye* in Dh soll falsche Lesung oder Synonym von *darāye* sein; mir erscheint beides ebenso unwahrscheinlich wie die Bedeutung 'Gewalttat', die Senart für das Wort annimmt. Am allerwenigsten befriedigt die Erklärung des letzten Satzes. *Majham* soll Nom. Plur. des Pronomens der ersten Person sein. Eine solche Form kommt aber in keinem Prakrit-Dialekt vor; dagegen ist der Nom. *maye* in Sep. II belegt. Das Pronomen wäre überdies hier ganz überflüssig, während anderseits das Objekt zu *paṭipādayemā*, *paṭipātayema* fehlen würde; die Ergänzung 'every one' ist ganz willkürlich. Und schließlich wird dem *paṭipādayemū* ein ganz anderer Sinn untergelegt als im Anfang des Ediktes, wo dasselbe Wort mit 'to cause to be practised' übersetzt wird. Bühlers Übersetzung lautet: 'It happens that such a single *private* individual undergoes either imprisonment or *other* serious trouble. Then that *trouble*, which ends with imprisonment, falls upon him without any cause, and the other multitude is deeply sorry for him. In such a *case* you ought to desire — what? May we act justly.' Die beiden ersten Sätze sollen nach Bühler denselben Gedanken ausdrücken und ein Beispiel für die Aśoka eigene Breitspurigkeit sein. Ich glaube nicht, daß wir das Recht haben, dem König hier diesen Vorwurf zu machen. Bühlers Übersetzung des zweiten Satzes scheitert schon an dem *tātu*, das er selbst als befreindlich bezeichnet. Er erklärt es durch Ellipse von *pattam* (*prāptam*). Ich muß aber bestreiten, daß sich Aśoka solche Ellipsen erlaubt; wo man sie angenommen hat, liegt überall ein Mißverständnis des Textes vor. Aber auch im einzelnen halte ich Bühlers Erklärung fast in allen Punkten für unrichtig. Über *palikilesa* habe ich schon oben, S. 337, gesprochen. Was *pāpunāti* betrifft, so halte ich jede Deutung für unrichtig, die in dem Wort einen anderen Sinn sucht als in dem voraufgehenden *pāpunātha*. *Bamdhānaṇṭika* könnte gewiß an und für sich 'das, was mit Gefängnis endet' sein, wie man auch im Sk. von einem *marayāntiku roga*, einer 'mit dem Tode endigenden Krankheit', spricht. Aber Mbh. I, 20, 13 findet sich der Ausdruck *prāṇāntiko dasyat*, der natürlich nur bedeuten kann 'die auf *prāṇānta* bezügliche Strafe', die 'Todesstrafe'. Ebenso ist offenbar *bamdhānaṇṭika* aufzufassen, und die Wort hier substantivisch gebraucht sein muß, so kann es meiner Ansicht nach nur 'die auf die Beendigung der Gefangenschaft bezügliche'

Verordnung' oder, kürzer ausgedrückt, 'die Aufhebung der Haft' bedeuten¹⁾). *Daviye* und *majham* sind sicherlich richtig von Bühler im Anschluß an Kern (JRAS. N. S. XII, 388) als Vertreter von Sk. *davīyas* und *madhyam* erklärt worden; warum sollten dann aber die Wörter nicht auch die gewöhnliche Bedeutung 'noch weiter', 'noch länger'²⁾ und 'das Mittlere' haben? Ich übersetze demgemäß wörtlich: 'Da ist auch ein einzelner Beamter, der von Gefängnis oder Tortur erfährt. In diesem Falle findet ohne Grund durch ihn die Aufhebung der Haft statt, die andere große Menge aber leidet noch weiter. In dieser Sache müßt ihr den Wunsch haben: „Mögen wir das Mittlere ausführen.“ Der König hat zuerst den Fall hervorgehoben, daß ein Beamter sich nicht genügend darum kümmere, ob die königlichen Absichten befolgt werden; jetzt bespricht er den Fall, daß ein Beamter zu weit geht und ohne genügenden Grund einen Verbrecher begnadigt, während andere, die vielleicht einen größeren Anspruch auf Gnade haben, noch weiter im Gefängnis schmachten. Daher empfiehlt er den Stadtrichtern zum Schluß, den mittleren Weg zu gehen.

Das *ekamunise*, das in J das *ekapulise* von Dh vertritt, läßt sich natürlich als der weitere Begriff verstehen; der 'einzelne' schließt den 'einzelnen Beamten' ein. Wahrscheinlicher ist es aber doch, daß es einfach ein Fehler für *ekapulise* ist, wenn man nicht etwa gar annehmen will, daß der Schreiber den Satz *ekapulise bāñdhanam vā palikilesam vā pāpunāti* falsch verstand und deswegen abänderte.

Der folgende Abschnitt über die Fehler, vor denen sich der Beamte hüten muß, schließt in Dh *etasa ca savasa mūle anāsulope atulanā ca nitiyam*, in J *savasa ca iyam mūle anāsulope atulanā ca niti* . . . Daß Senarts Übersetzung von *niti* (*nīti*) durch 'moral training' nicht richtig sein kann, ergibt sich schon daraus, daß diese Bedeutung weder zu *atulanā* noch zu *anāsulope* paßt, für das Morris, Grierson und Bühler³⁾ die Bedeutung 'Freiheit von Jähzorn' festgestellt haben⁴⁾. Aber auch Bühlers Wiedergabe des Wortes durch 'maxims of government' kann ich nicht gutheißen, da *nīti* hier natürlich dieselbe Bedeutung haben muß wie vorher. Ich übersetze: 'Die Wurzel aber von alledem ist (J Dies aber ist die Wurzel von allem): Freiheit von Jähzorn und Nichtübereilung in der Verhängung von Strafen.' Man wird ohne weiteres erkennen, wie viel besser die Warnung

¹⁾ Ganz ebenso ist der Ausdruck *lajavacanika* in Sep. II J gebildet. Er ist 'die mit dem Wort des Königs zusammenhängende Verordnung', der 'persönliche Erlaß des Königs'.

²⁾ Bühler kommt zu seiner Übersetzung, weil er *bahuke* in J als Variante von *daviye* betrachtet; aber *vage bahuke* entspricht doch offenbar dem *bahujane* von Dh.

³⁾ Siehe Beitr. S. 297.

⁴⁾ Senart verbindet allerdings *nitiyam* nur mit *atulanā*, was wenig wahrscheinlich ist, und gibt *atulanā* mit 'perseverance' wieder. Da er aber vorher selbst sagt, daß *tulanā*; Sk. *tvaranā*, 'hurry' sei, so kann doch auch *atulanā* nur 'Nichtübereilung' sein.

vor Jähzorn und Übereilung für den Richter paßt als für den Verwaltungsbamten.

An die Ermahnung zu angestrengter Tätigkeit schließen sich die schwierigen Sätze: Dh *herammra e dakhīye tūphāka tena vatariye amnam ne dekhata heram ca heram ca derānam piyasa anusathi. J nīliyam e re dekhayi¹) amna ne nijhāpetariye heram heram ca derānam piyasa anusathi.** Senart übersetzt: 'So also it is with the supervision which ye should exercise. For this reason I command ye: — Consider ye my orders (J ye must call attention to my orders) [saying], such and such are the instructions of the king dear unto the Devas.' Im wesentlichen stimmt Bühlers Übersetzung damit überein: 'Even thus it is with respect to the affairs which you have to decide. Hence it is necessary for me to tell you: 'Pay attention to my orders.' Such, even such, are the instructions of the beloved of the gods.' Senart wie Bühler beziehen also *ne* auf den König, was ich für ausgeschlossen halte, da Aśoka weder in diesem Edikt noch sonst irgendwo von sich selbst anders als in der ersten Person des Singulars redet. Beide setzen ferner Dh *amnam*. J *amna* gleich Sk. *ājñām* bzw. *ājñā*. Aber in dem ganzen Edikt ist doch nirgends von einem 'Befehl' des Königs die Rede. Der König bezeichnet den Erlaß im Anfang selbst als eine *anusathi*, und von dieser *anusathi* wird ja offenbar auch hier in dem mit *heram (ca) heram ca* beginnenden Satze gesprochen. Es ist aber auch kaum anzunehmen, daß der König seine Beamten auffordern sollte, einen Befehl von ihm zu 'prüfen': denn das müßte doch die Bedeutung von *dekhata* in Dh sein. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Lesart von J *amna ne nijhāpetariye*. Hier muß man zunächst annehmen, daß sich das Maskulinum oder Neutrum *nijhāpetariye* auf das Femininum *amna* beziehe. Dann aber fragt man sich doch: wie sollen denn die Nagalaviyohālakas dazu kommen, die Untertanen zum Nachdenken über einen königlichen Befehl zu veranlassen, der doch nur der an sie selbst gerichtete sein könnte? Bühler hat diese Schwierigkeit erkannt und meint, das Kausativ scheine hier im Sinne des Simplex zu stehen. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen ihre Zuflucht nehmen muß, ist sicherlich falsch. Ich sehe in *amnam*, *amna* den Vertreter von Sk. *anyat*²). Über *dekhata* als Vertreter von Sk. *dṛṣṭam* habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze daher den Text von Dh: 'Ebenso (müßt ihr euch bewegen, euch regen, tätig sein in dem), worüber ihr zu befinden habt. Daher müßt (ihr) sagen: Anders haben wir befunden, und so und so lautet die Unterweisung des Göttergeliebten.' In J ist *samcalitarye tu rajatariya pi etariye pi* offenbar direkt mit dem folgenden zu verbinden: '(Ihr) müßt (euch) bewegen, (euch) regen tätig sein bei der Verhängung von Strafen (in dem), worüber ihr

¹) L. 11. d. II. L. 1.

²) Die Möglichkeit dieser Auffassung hat schon Senart erwogen; den im Zusammenhang damit geäußerten Vermutungen kann ich aber nicht zustimmen.

- 3) Daß ein Satz wie *tunc maturige* entweder durch ein Verschönen des Kopisten verpfiffen oder zu ergänzen ist, zeigt der Text von Dh zur Genüge.
- 3) Wörtlich: 'etwas anderes müssen wir bedenken machen.'
- 3) In J ist der Text hier ganz lückenhaft.

Ehe wir uns zu dem nächsten Satz wenden, wird es gut sein, den letzten Satz zu prüfen. Senart übersetzt ihn: 'By attending the *anusamyāna*, without at the same time neglecting their other particular duties, my officers will learn these things. Let them act in accordance therewith, following the instructions of the king'. Bühler, der *anusamyāna* und *mahāmāṭa* richtiger faßt: 'When . . . these officials go forth on tour, they will, without neglecting their own business, pay attention to this *order of mine*, and will act in accordance with the instructions of the king.' Senart ist gezwungen, um einen Sinn herauszubringen, *kalamti* als Konjunktiv zu nehmen. Abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob die Sprache überhaupt noch einen Konjunktiv besaß, sehe ich nicht ein, inwiefern *kalamti* formell zu dieser Auffassung berechtigen könnte. Bühler übersetzt *kalamti* einfach als Futurum, was natürlich nicht angeht. Bei beiden Übersetzungen bleibt es auch völlig unklar, was denn unter dem *etam* eigentlich zu verstehen ist, und in beiden ist das am Schluß stehende *ti* außer acht gelassen. Kern hat die Bedeutung dieses *ti* richtig erkannt; er übersetzt: 'they will . . . also ascertain whether one be acting in conformity to the orders of the king.' Kern faßt also — unzweifelhaft richtig — die Wörter *tupi* bis *ti* als Fragesatz, der vorher durch *etam* zusammengefaßt ist. Was Senart gegen die Annahme solcher Sätze einwendet (a. a. O. S. 93), scheint mir nicht stichhaltig. Eine genaue Parallele ist z. B. der oben besprochene Satz: *dakkata hi tuphe etam surihitā pi niti*; nur das *ti* fehlt hier wie öfter. Sachlich verstehe ich den Satz allerdings etwas anders als Kern. Er lautet ganz wörtlich übersetzt: 'Wenn diese . . . Mahāmāṭras auf die Rundreise ausziehen werden, dann werden sie, ohne ihre eigenen Geschäfte hintanzusetzen, auch dieses in Erfahrung bringen: „Führen sie dies auch so aus, wie die Unterweisung des Königs lautet?“' Es fragt sich, wer das Subjekt zu *kalamti* ist. Kern denkt offenbar an die Untertanen, aber die *ācārya* richtet sich doch, wie im Anfang des Ediktes ausdrücklich gesagt wird, an die Nagalaviyohālakas¹⁾. Also müssen diese auch das Subjekt zu *kalamti* sein, und das stimmt durchaus zu dem Sprachgebrauch des Schlußabschnittes. Während die Nagalaviyohālakas bis dahin stets in der zweiten Person angeredet werden, wird in dem Schlußabschnitt von ihnen in der dritten Person gesprochen. Die von den Prinzen in Ujjayinī und Takṣashilā ausgeschickten Beamten haben also neben anderen Geschäften die Aufgabe, die Nagalaviyohālakas zu kontrollieren²⁾.

¹⁾ Natürlich ist das auch ein Umstand, der gegen Senart und Bühler spricht. Die Mahāmāṭras, von denen hier die Rede ist, haben gar keine *ācāryatva* zu beanspruchen.

²⁾ Dazu erwähnt die kontrollierenden Beamten als auch die Nagalaviyohālakas *etam* nicht, was beweist, daß dies ein allgemeiner Ausdruck für etwas ist, was oben ist. Über die Kontrolleierung der Beamten durch höhere Beamte s. oben von B. M. r. ang. letzte Stelle. Mann 7, 120f.

Ein ganz ähnlicher Sinn muß natürlich auch in den Worten *etam athām jānitu tathā kalamti atha mama anusathī ti* stecken. Gegen die Übersetzungen Senarts und Bühlers lassen sich dieselben Einwendungen machen wie bei dem letzten Satz. Dazu kommt noch, daß der Plural *kalamti*, wenn man das Wort mit Senart und Bühler auf den ausgeschickten Beamten bezicht, nicht zu dem vorher gebrauchten Singular (*e akhakhase . . . hosati*) stimmt¹⁾. Es ist mir aber auch sehr zweifelhaft, ob die Lesung Senarts und Bühlers richtig ist. Zwischen *jānitu* und *tathā* ist Raum für ungefähr drei *aksaras*, und tatsächlich sind Spuren wenigstens des ersten in der Phototypie erkennbar. Ich bin daher überzeugt, daß *jānitave tam pi tathā* dagestanden hat, so daß sich die Übersetzung ergibt: 'Und zu diesem Zweck werde ich in Übereinstimmung mit dem Gesetz alle fünf Jahre einen (J fügt hinzu: Mahāmātra) aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird, um diese Sache in Erfahrung zu bringen: „Führen sie dies auch so aus, wie meine Unterweisung lautet?“' So übersetzte im wesentlichen richtig schon Kern²). Wer an der Lesung *jānitu* festhält, wird dies als ein Absolutiv erklären müssen, das wie in den späteren Prakrits im Sinne des Infinitivs gebraucht ist.

Das zweite Separatedikt ist im ganzen leichter als das erste. Mißverstanden ist aber meines Erachtens der Satz, der in J lautet: *amtānam avijitānam kimchamde su lājā aphetū ti etākā vā³*) *me icha amtesu pāpuneyu lājā heram ichati anuvigina⁴*) *hveyu mamiyāye asvaseyu ca me sukhammeva ca laheyū mamate no kham⁵*). Das soll nach Senart bedeuten: 'What is, [you ask yourselves], the will of the king with regard to us relative to the independent frontier tribes? Now, this is my wish relative to the frontier tribes: that they may be assured that the king, dear unto the Devas, desires that they should be, as far as he is concerned, free from all disquietude; that they may trust in him and be assured that they will only receive at his hands happiness and not sorrow.' Bühler übersetzt: 'If you ask what is the order of the king for us with respect to his unconquered neighbours, or what my desire here is with respect to the neighbours, viz. what I wish them to understand, the answer is, the king desires that they should not be afraid of me, that they should trust me, and that they should receive from me happiness, not misery.' Die beiden Übersetzungen unterscheiden sich in der Auffassung der Silben *etākāva* (oder *-vā*). Gemeinsam ist beiden die Annahme, daß der erste Fragesatz den Beamten, an die das Edikt gerichtet ist, in den Mund gelegt sei. Allein das hätte doch irgendwie im Text angedeutet werden müssen. *Kimchamde* soll ferner mit dem Genitiv *amtānam* verbunden sein: 'welchen Wunsch hegend in bezug auf die Grenz-

¹⁾ Senart las allerdings *kalati*, aber der Anusvāra ist deutlich.

²⁾ Er las aber *jānita*, das er Sk. *jñātā* gleichsetzte, und bezog das *kalamti* wiederum auf das Volk.

³⁾ Bühler *etā kā va.*

⁴⁾ S. *anuviginā*.

⁵⁾ S. *kha*; lies: *dukham*.

völker', während unmittelbar danach *icha* regelrecht mit dem Lokativ *amtesu* konstruiert ist. Bei Bühlers Auffassung von *etākāra* ergibt sich außerdem noch eine vollkommene Tautologie der beiden ersten Sätze. Bühler macht dafür wieder die angebliche Vorliebe Aśokas für die Breite verantwortlich, bei der oft ein Gedanke durch zwei Sätze ausgedrückt werde, wo einer genügt hätte. Ich glaube, daß die Lösung der Schwierigkeiten ganz wo anders liegt. Der vorhergehende Satz schließt nach Senart und Bühler: *heramvara me icha saramunisesu siyā*. Das ist durchaus nicht im Stil des Königs: er sagt sonst: 'so ist mein Wunsch', nicht: 'so dürfte mein Wunsch sein.' In Sep. I schließt außerdem der entsprechende Satz *heramvara me icha saramunisesu*. Also gehört das *siyā* zum folgenden Satz: *siyā amitānam arījītānam kimchamde su lājā apheśū ti*: 'es könnte den nicht zum Reiche gehörenden Grenzvölkern der Gedanke kommen: „welche Absichten hat der König gegen uns?“' Die Verbindung von *as* oder *bhū* mit dem Genitiv in der angegebenen Bedeutung ist so gewöhnlich, daß sie keiner Belege bedarf; in den Edikten selbst begegnet sie zweimal in S 7: *asa mo huthā*. Ist der Satz *kimchamde* usw. die Rede der Grenzvölker, so kann natürlich der folgende Satz nicht mit Bühler *etā kā vā me icha amtesu* gelesen werden, sondern *etākā* muß ein Wort und Schreibfehler für *etakā* sein, wie *sampaṭipātayitāve* am Schluß für *sampaṭipātayitave*¹⁾, und der Satz muß die Antwort enthalten: 'dies ist mein Wunsch in bezug auf die Grenzvölker: sie sollen erfahren²⁾, (daß) der König folgendes wünscht: sie sollen ohne Furcht vor mir sein und sollen mir vertrauen und sollen Angenehmes von mir erlangen, nicht Unangenehmes.' Zu dieser Auffassung stimmen auch die Reste von Dh, die etwa herzustellen sind: */heram/mera* (oder */iyam/mera*) *icha mama amtesu /hoti*. Seltsam ist, daß sowohl Senart wie Bühler *mama te* als zwei Wörter lesen, obwohl der Genitiv nicht zu konstruieren und das *te* ganz überflüssig ist. Kern hatte längst *mamate* als Ablativ \approx Sk. *mattah* erkannt.

Setaketu.

Der Held des Setaketu-Jātaka (377) ist der junge Brahmane (*māṇava*) Setaketu. Er war zur Zeit, als Brahmadatta zu Benares regierte, der Schüler des Bodhisattva, der als berühmter Lehrer zu Benares lebte. Setaketu stammte aus einer nördlichen Brahmanen-Familie und war sehr eingebildet auf seine Kaste. Eines Tages trifft er auf einem Spaziergang mit anderen jungen Brahmanen einen Cāṇḍāla, und da er fürchtet, der über den Körper des Cāṇḍāla wehende Wind möchte ihn berühren, befiehlt er ihm mit barschen Worten, sich nach der dem Wind abgekehrten Seite

¹⁾ Bühlers *sampaṭipātayitave* in Buddh. Stup. S. 129 ist wohl nur Druckschluß.

²⁾ Dh fügt *ti* hinzu. Mit dem *pīpāneṣu* steht das *kevam ca pīpāneṣu* in d. w. *t*-losen Satz auf gleicher Stufe; daher steht in Dh wieder *kevam /pīpāneṣu ti/*.

zu packen, und sucht selbst laufend diese Seite zu gewinnen. Der Cāndāla aber läuft noch schneller und überholt ihn; die Folge ist, daß Setaketu noch mehr schimpft¹⁾). 'Der Cāndāla fragte: „Wer bist du?“ „Ich bin ein junger Brahmane.“ „Das mag sein. Wirst du mir aber auch wohl eine Frage beantworten können, die ich dir vorlegen werde?“ „Gewiß werde ich das können.“ „Wenn du es nicht kannst, zwinge ich dich mir ganz nahe zu treten!“ „Das kannst du tun“, sagte der andere, da er sich etwas zutraute. Der Cāndāla²⁾ bat die Umstehenden, sich wohl zu merken, was er gesagt hätte, und legte ihm dann die Frage vor: „Junger Brahmane, welches sind die *disās*?“ „Die *disās* sind die vier Himmelsgegenden, der Osten und die übrigen.“ „Nach dieser Art von *disās* frage ich dich nicht; du weißt nicht einmal so viel und ekelst dich vor dem Winde, der über meinen Körper hingeweht ist!“ sagte der Cāndāla und packte ihn an den Schulterblättern und beugte ihn vornüber und zwang ihn, ihm ganz nahe zu treten.³⁾ Die Begleiter des Setaketu berichten den Vorfall dem Lehrer, und Setaketu bestätigt diesem auf Befragen ihre Erzählung und stößt dabei Drohungen gegen den Cāndāla aus. Da sagt der Lehrer (G. 1, 2):

„Mein Lieber, zürne nicht, denn der Zorn ist nichts Gutes. Es gibt vieles, was du nicht gesehen und nicht gehört hast. Vater und Mutter, das ist eine *disā*⁴⁾, Setaketu; der Lehrer heißt die günstige unter den *disās*⁵⁾.“

„Die Hausväter, die Speise, Trank und Kleidung spenden, die einladen⁶⁾, auch die nennt man *disā*; das ist die höchste *disā*, Setaketu, durch deren Erlangung die Leidenden glücklich werden⁷⁾.“

Setaketu kann den ihm angetanenen Schimpf nicht verwinden und begibt sich nach Takkasilā, wo er bei einem berühmten Lehrer alle Künste

¹⁾ *sutthutaram akkosi paribhūsi*. Dutoit: 'Darauf schalt ihn dieser noch mehr ... und schlug ihn.' Setaketu sollte den Cāndāla geschlagen haben, mit dem er nicht einmal dieselbe Lauf atmen will!

²⁾ *pādāntare tam gamemīti*; Neil: 'I will put you between my feet'; Dutoit: 'setze ich meinen Fuß auf dich'. Die gewöhnliche Bedeutung von *pādāntara* und *pādāntara* im Sk. läßt aber doch über den richtigen Sinn keinen Zweifel.

³⁾ *Cāndālaputto*; Dutoit: 'der junge Cāndāla'. Da aber vorher nicht von der Jugend des Cāndāla die Rede gewesen ist, so steht *putta* hier im Sinne von Angehöriger einer Kaste, eines Stammes usw.; vgl. ZDMG. 58, 693.

⁴⁾ Das Wortspiel, das hier vorliegt, läßt sich im Deutschen kaum wiedergeben. Die *disās* sind, wenn sie auf die Eltern, Lehrer und Hausväter bezogen werden, natürlich 'die Wegweiser'.

⁵⁾ *ācariyam āhu disatam pasatthā*. Anstatt *disatam* sollte man *disānam* erwarten, und so habe ich übersetzt. Der Annahme, daß *disataṃ* hier Gen. Plur. des Partizips, 'der Weisenden', sei, widerspricht das *pasatthā*, das sicherlich mit dem Kommentar auf die *disā* zu beziehen ist und nicht 'die Weisen' bedeutet, wie Dutoit übersetzt.

⁶⁾ *avhāyikā* wird vom Kommentar richtig erklärt: *ettha deyyadhammam patigāñhathā ti pakkosanakā*. Dutoit: 'auch diese nennen Weltrichtung die Rufer!'

⁷⁾ Vgl. Jät. 96, 1 *patthayāno disam agatapubbaṃ*, worauf auch der Kommentar verweist.

erlernt. Nach Beendigung seiner Lehrzeit schließt er sich einer Schar von Asketen an und zieht mit ihnen nach Benares, wo der König sie freundlich aufnimmt. Eines Tages kündet der König ihnen an, er würde sie am Abend besuchen. Um dem König zu imponieren — denn 'wenn man einmal die Gunst des Königs gewonnen hat, kann man zeitlebens behaglich leben' — sorgt Setaketu dafür, daß beim Eintreffen des Königs alle seine Genossen in voller Bußtätigkeit begriffen sind; er selbst sitzt, eine Handschrift in einem in fünf Farben prangenden Einschlagetuch auf einem bunten Pult vor sich, vor seiner Hütte und unterrichtet ein paar junge Brahmanen. Der König ist von dem, was er sieht, befriedigt (*le micchātapam karonte disrā tuñho*) und wendet sich zu seinem Purohita mit den Worten (G. 3):

'Die hier in rauen Fellen, mit Flechten, mit schmutzigen Zähnen, ungesalbt¹⁾, Gebete murmeln, sind diese, die dies als Aufgabe des Menschen anschen²⁾, von Not erlöst?'

Der Purohita erwidert ihm (G. 4):

'Wenn ein sehr gelehrter Mann, böse Taten begehend, o König, nicht den Dharma betreibt, wird er, auch wenn er tausend Veden kennt³⁾, deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt.'

'Als der König das hörte, fand er kein Gefallen mehr an den Asketen. Da dachte Setaketu: 'Dieser König hatte an den Asketen Gefallen gefunden; das hat aber dieser Purohita gleichsam mit der Axt abgehauen. Ich muß einmal mit ihm sprechen.' So sagte er, mit jenem sprechend, die fünfte Gāthā:

'Auch wenn er tausend Veden kennt, wird er deswegen nicht vom Leide erlöst, wofern er nicht den rechten Wandel führt, — dann bringen also, scheint mir, die Veden keinen Lohn und der Wandel unter Selbstbezwigung ist allein das Wahre?'

Als der Purohita das gehört hatte, sprach er die sechste Gāthā:

'Nicht ist es so, daß die Veden keinen Lohn bringen und daß der Wandel unter Selbstbezwigung allein das Wahre ist, denn Ruhm erlangt man, wenn man die Veden studiert, zur Ruhe aber gelangt, wer sich bezwingt, durch den Wandel.'

¹⁾ *dummuñkharūpā*. *dummuñkha* kann auf **durmṛkṣa* zurückgehen. *mṛkṣa* ref. at zu *mṛaks*; vgl. RV, 8, 66, 3 *yah śakro mṛkṣo aśvayah*, wo Śāyaṇa erklärt: *yah* 'der' in *īrañ* *stolñāñ* *mṛkṣah* *sodhakah* *paricarañyo* *vā* | *yaś cāśvryah* | *aśvatu-* | *de* *śvayib*, *attha* *viśvaya* *iti* *śvārthiko* *yat* | *mṛkṣo* 'śvah' *prakṣālito* 'śva' *iti* *vartat*; *mṛkṣa* ist hier aber 'Striegel' (PW.). Die singhalesischen Hand-schriften lesen statt *dummuñkharūpā* *rūmakkha*, was vielleicht doch das richtige ist; vgl. *rūmū* (B² *dummuñ*) Jāt. 489, 18; *rūmavāsi* (B² *dummuñvāsi*) Jāt. 497, 12. Jāt. 487, 1 ist *dummuñkharūpā* zu einer Stelle zu verbessern.

²⁾ Wie Neil (surely no human means to good they spare, they know the truth) ist i. D. mit *iti* (die streben, wie noch keiner, die Wissenden) zu ihren Über-setzun.²⁾ Es kann *ni* ist nur unverständlich.

³⁾ *micchātapa* ist natürlich nicht der 'Tau-endwissen' (Dutoit), sondern *micchā-* *tapa* nach A. J. 225 von *micchā*, *trīpa*, *caturēda*.

Nachdem der Purohita so die Behauptungen des Svetaketu widerlegt hatte, machte er sie alle zu Hausvätern, ließ sie Schild und Waffen nehmen, machte sie zu Mahantatarakas und nahm sie in den Dienst des Königs auf. Daher führt, wie es heißt, das Geschlecht der Mahantatarakas.'

Der Name, den der junge Brahmane in dieser Erzählung trägt, ist in der Form Švetaketu in der brahmanischen Literatur hochberühmt. In der Jābhāla-Upaniṣad (6) wird er unter den Paramahāṁsas genannt. Mbh. I, 53, 7 erscheint sein Name unter den Sadasyas beim Schlangenopfer des Janamejaya; Hariv. 9574 in der Liste der R̄sis.¹⁾ Āpastamba, Dharmasūtra I, 2, 5, 6, nennt ihn als Beispiel eines Śrutarsi, d. h. eines durch seine Gelehrsamkeit den R̄sis ähnlichen Weisen der späteren Zeit²⁾. Nach der Einleitung zum Kāmaśāstra war es Švetaketu, der das tausend Kapitel umfassende Lehrbuch der Liebe, das Nandin vorgetragen hatte, auf die Hälfte verkürzte. Er war zu dieser Arbeit besonders berufen, weil er es gewesen war, der der freien Liebe, die einst unter den Menschen herrschte, ein Ende bereitet hatte. Die Umstände, die dazu geführt hatten, werden Mbh. I, 122, 4ff. erzählt, und Yaśodhara spielt in der Jayamaṅgalā auf diese Geschichte an. Sehr häufig wird Švetaketu im Śatapathabrahmaṇa und in den älteren Upaniṣads genannt; und in diesen zeigt sein Bild einen ganz charakteristischen Zug. Immer tritt er als der junge Brahmane auf, der auf sein Wissen stolz ist und der zu seinem Schmerz erfahren muß, daß er doch nicht das rechte Wissen besitzt.

Deutlich zeigt sich das Chāndogya-Up. 6, 1, 1ff.: 'Švetaketu war ein Āruṇeya. Zu ihm sprach der Vater: „Švetaketu, begib dich in die Brahmanenlehre. Ein Mitglied unserer Familie, mein Lieber, pflegt nicht, weil er nicht studiert hat, gleichsam ein Brahmane nur dem Namen nach zu sein.“ Er ging mit zwölf Jahren in die Lehre und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden studiert und kehrte hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen zurück. Der Vater sagte zu ihm: „Švetaketu, da du, mein Lieber, so hochmütig, von Wissensdünkel erfüllt und aufgeblasen bist, so hast du wohl auch die Lehre erfragt, durch welche auch das Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird³⁾.“ Švetaketu muß zugeben, daß er eine solche Lehre nicht kennt und daß offenbar auch seine Lehrer sie nicht gekannt haben, da sie sonst sie ihm mitgeteilt haben würden, und er bittet dann den Vater, ihn zu unterweisen.'

¹⁾ Auch Divyāvad. 632 wird er als vedischer Lehrer genannt. Dagegen hat der 'in der Himmelwelt wohnende' große Muni Švetaketu, der in der Kādambarī (Bombay 1890, S. 288 und öfter) als Vater des Puṇḍarīka erscheint, mit dem alten Švetaketu nur den Namen gemein.

²⁾ Bühler, SBE. II, S. XLff., hat diese Notiz für die Zeitbestimmung Āpastambas benutzt. Ein irgendwie sicheres absolutes Datum für Švetaketu läßt sich aber vorläufig kaum gewinnen.

³⁾ Vgl. Deussen, Sechzig Upanishads, S. 154.

In ähnlicher Lage erscheint Śvetaketu in Chāndogya-Up. 5, 3, 1ff.: 'Śvetaketu Āruṇeya kam zu einer Versammlung der Pañcālas. Zu ihm sprach Pravāhaṇa Jaivali: „Knabe, hat dich dein Vater unterrichtet?“ „Jawohl, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wohin die Geschöpfe von hier gehen?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie sie wieder zurückkehren?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wo sich die beiden Wege trennen, der Götterweg und der Väterweg?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt nicht voll wird?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Weißt du, wie es kommt, daß bei der fünften Spende das Wasser menschliche Rede annimmt?“ „Nein, Ehrwürdiger.“ „Aber, wie konntest du dann von dir behaupten, daß du unterrichtet seiest? Denn wer diese Dinge nicht weiß, wie kann der von sich behaupten, unterrichtet zu sein?“ Aufgebracht¹⁾) kam er zum Vater und sagte zu ihm: „So hast du also, Ehrwürdiger, ohne mich unterrichtet zu haben, behauptet, du hättest mich unterrichtet. Ein einfacher Rājanya hat mir fünf Fragen vorgelegt, und von denen habe ich auch nicht eine einzige beantworten können.“ Der Vater gesteht dann, daß er sie selber nicht zu beantworten wisse, und begibt sich zu dem König, um sich belehren zu lassen. Diese Erzählung findet sich, größtenteils wörtlich übereinstimmend, auch Bṛhadāraṇyaka-Up. 6, 2, 1ff.

Ein Seitenstück bildet die Geschichte Kausītaki-Up. 1, 1: 'Citra Gāngyāyani wollte opfern und wählte den Āruni zum Priester. Der aber schickte seinen Sohn Śvetaketu mit dem Auftrag, das Opfer zu vollziehen. Als er angekommen war, fragte ihn Citra: „Du Sohn Gautamas, gibt es einen verborgenen Platz in der Welt, an den du mich versetzen kannst, oder gibt es sonst noch einen Weg und kannst du mich in die Welt, zu der er führt, versetzen?“ Er antwortete: „Ich weiß das nicht; ich will aber meinen Lehrer fragen.“ Er ging zum Vater und fragte ihn: „So und so hat er mich gefragt: was soll ich antworten?“ Auch hier erklärt der Vater die Frage nicht beantworten zu können, und beide gehen dann zum König, um die Lehre zu empfangen.

Leise schimmert dieser typische Zug in dem Bild Śvetaketus auch Śāṅkhāyana-Śrautasūtra 16, 29, 7 und sogar noch in der oben erwähnten Erzählung des Mbh. durch. Als seine Mutter von einem fremden Brahmanen weggeführt wird, gerät er in Zorn und muß erst von dem Vater belehrt werden, daß das so Brauch sei. In diesem Falle dringt er freilich nachher mit seiner Ansicht durch.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der Setaketu des Jātaka mit dem Śvetaketu der Upanisads identisch ist. Genau wie in den Upanisads wird er in dem ersten Teil des Jātaka als ein junger, hochmütiger

¹⁾ *Ayastu*, eigentlich 'erhitzt'. Böhlungk gibt es im PW. und in seiner Übersetzung durch 'niedergeschlagen' wieder, aber die einheimischen Lexikographen (siehe PW.) geben nur *āyasta* auch die Bedeutung *krottha*, *kupita* an, und diese scheint mir besser zu passen.

Brahmane geschildert. Allerdings wird in der Prosaerzählung ausdrücklich gesagt, daß er auf seine Kaste eingebildet gewesen sei: *tassa jālim nissāya mahānta mūro ahosi*. Allein daß die Jātaka-Prosa eine spätere, oft falsche und unverstandene Wiedergabe der ursprünglich zu den Gāthās gehörenden Erzählungen ist, ist von anderen und mir selbst bereits durch so viele Beispiele erhärtet worden, — und es ließen sich ebensoviele neue hinzufügen — daß auf diesen Widerspruch gar kein Gewicht zu legen ist. Beweisend sind allein die Gāthās, und in diesen ist von irgendwelchem Stolze auf die Kaste keine Rede. Es wird da nur gesagt, daß er vieles noch nicht gesehen und gehört habe (*tathā pē te adītham assutañ ca*), und daran knüpft sich die Belehrung über die *dīśas*. Die Situation ist also genau die gleiche wie in den Upaniṣads. Setaketu hat sich, auf sein Wissen stolz, anheischig gemacht, die Frage zu beantworten; er hat es nicht gekonnt und wird nun nachtraglich über die richtige Antwort belehrt. Aus dem ersten Pāda von G. I: *mā tāta kujjhi na Li sādhu kodho*, geht weiter hervor, daß er über seine Niederlage in Zorn geraten ist. Auch das stimmt zu der Schilderung der brahmanischen Quellen. Dort kommt er, als ihm seine Unwissenheit gezeigt ist, *āgusta* zu dem Vater und macht ihm Vorwürfe, und im Mbh. sucht ihn der Vater fast mit denselben Worten zu beruhigen wie im Jātaka: *mā tāta lojam lārejis tam* (I, 122, 14). Da in der brahmanischen Literatur stets der Vater der Lehrer des Svetaketu ist, so ist es mir höchst wahrscheinlich, daß auch der Speicher der beiden ersten Gāthās nicht ein beliebiger *disāpāmokkhācariya* in Benares ist, sondern der Vater, und daß hier wie so oft der Prosaverfasser nach der Schablone gearbeitet hat. Beweisen läßt sich das freilich nicht, da die Anrede *tāta* natürlich auch von dem nicht verwandten Lehrer gebraucht werden kann. Andererseits haben wir keinen Grund zu bezweifeln, daß der Fragensteller ein Cāndāla war. Das ist ein viel zu individueller Zug, als daß man dem Prosaverfasser zutrauen könnte, ihn selbständig erfunden zu haben. Die Niederlage des Setaketu wird auch noch viel drastischer und empfindlicher, wenn er einem Angehörigen der niedrigsten Kaste unterliegt, und es ist zu beachten, daß es sich bei der Frage nicht um vedische Weisheit handelt, sondern um eine Sache, die auch ein Cāndāla wissen konnte.

In dem zweiten Teil des Jātaka sieht der Prosaerzähler den Kernpunkt der Geschichte in der Heuchelei des Setaketu. Nach dem Paccuppannavatthu¹⁾ und dem Samodhāna erzählt der Buddha das Jātaka in bezug auf einen Mönch (*kuhakabbhikkhu*), der in heuchlerischer Absicht, um sich des Leibes Nahrung und Notdurft zu verschaffen, in den Orden eingetreten ist. Dieser Mönch war einst Setaketu, der sich damals schon ebenso betrug wie heute. Diese Tendenz der Erzählung tritt auch in der Prosa des Atitavatthu hervor. Setaketu inszeniert darnach die Bußübungen nur, um den

¹⁾ Die Geschichte wird im Paccuppannavatthu von Jāt. 487 erzählt. Jāt. 377 wird auf jenes Jātaka verwiesen.

König für sich und seine Genossen günstig zu stimmen. Allein in den Gāthās ist davon wiederum nicht das Geringste zu bemerken. G. 3 muß, wie aus der Anrede *rāja* in der Antwortstrophe hervorgeht, von einem König gesprochen sein, der sich erkundigt, ob die Bräuche, die er eine Anzahl von Brahmanen ausführen sieht, wirklich zur Erlösung führen. Eine zweite Person antwortet ihm in G. 4, daß irdisches Wissen nicht die Erlösung bringe, wenn es nicht mit gutem Wandel verbunden sei. Eine dritte Person — und die ist jedenfalls Setaketu — zieht daraus den Schluß (G. 5), daß das Vedastudium vollständig nutzlos sei und daß es einzig auf den rechten Wandel ankomme. Allein die zweite Person belehrt ihn, daß diese Ansicht falsch sei: Vedastudium wie rechter Wandel führen zu einem Ziel, aber es ist nicht das gleiche, und höher ist der Lohn, den rechter Wandel bewirkt. Es findet sich also auch nicht die leiseste Andeutung eines heuchlerischen Benehmens des Setaketu. Die Rolle, die er hier spielt, ist vielmehr genau die gleiche wie in der Caṇḍāla-Geschichte und in den brahmanischen Erzählungen. Setaketu zeigt auch hier, daß er nicht die richtige Erkenntnis besitzt und muß es sich gefallen lassen, daß seine Ansichten widerlegt werden. Ich halte daher die ganze Geschichte von der Heuchelei des Setaketu für spätere Erfindung. Auch der Aufenthalt des Setaketu in Takkasilā ist sicherlich unursprünglich; dieses Studium in Takkasilā gehört zu den ständigen Requisiten des Prosaverfassers. Zweifelhaft ist es ferner, ob der König, dem die Gāthā 3 in den Mund gelegt ist, der König von Benares ist: da im Anfang gesagt ist, daß sich die Begebenheit zutrug, als Brahmadatta zu Benares regierte, müßte es dieser Märchenkönig sein, der überall einspringt, wo der Prosaverfasser einen König braucht. In den brahmanischen Quellen tragen Setaketus fürstliche Bekanntschaften individuellere Namen. Pravāhaṇa Jaivali und Citra Gāngyāyani sind schon erwähnt: Sat. Br. 11, 6, 2. 1 kommt er mit Janaka von Videha zusammen, und zu diesem geht er zusammen mit seinem Neffen auch in der Erzählung Mbh. 3, 132. Der strikte Nachweis, daß hier eine bestimmte Persönlichkeit durch den farblosen Brahmadatta ersetzt ist, läßt sich allerdings nicht führen, dagegen läßt sich tatsächlich zeigen, daß der Sprecher von G. 4 und 6 nicht ein beliebiger Purohita des Königs, sondern der Vater des Setaketu ist, der hier also genau wie in der Chāndogya- und Brhadāraṇyaka-Upaniṣad als Lehrer des Sohnes auftritt. Den Beweis liefert das Uddalaka-Jātaka (487)¹⁾.

Der Inhalt dieses Jātaka ist wie folgt²⁾. Als Brahmadatta zu Benares regiert, ist der Bodhisattva sein Purohita. Eines Tages erblickt er auf einem Spaziergang im Park eine schöne Hetäre. Er verliebt sich in sie und wohnt ihr bei. Die Hetäre ist sich sofort darüber klar, daß sie empr-

¹⁾ Die interessante Notiz über die Muhanṭatarakas weiß ich leider nicht zuverläßig zu sein.

²⁾ Eine Übersetzung des Jātaka auch bei Fick, Social-Gründung, S. 13ff.

sangen hat, und teilt dem Purohita mit, sie würde dem Kinde den Namen des Großvaters geben¹⁾). Dem Purohita behagt der Gedanke nicht, daß das Kind der Hetare seinen Familiennamen tragen sollte, und er befiehlt ihr, das Kind Uddälaka zu nennen, da sie es unter einem Uddälabaum empfangen habe. Außerdem gibt er ihr seinen Siegelring mit der Weisung, ihn, wenn sie eine Tochter gebären würde, zu verkaufen und aus dem Erlös das Kind aufzuziehen; wenn sie aber einen Knaben gebären sollte, so solle sie ihn, wenn er herangewachsen sei, mit dem Ring zu ihm schicken. Die Hetare bringt einen Knaben zur Welt und nennt ihn Uddälaka. Als er herangewachsen ist, fragt er die Mutter nach seinem Vater, und als er hört, daß es der Purohita sei, faßt er den Entschluß, die Veden zu studieren. Die Mutter übergibt ihm den Ring und das Lehrgeld, und er begibt sich zu einem weltberühmten Lehrer nach Takkasilā. Von hier ab ist der Gang der Ereignisse derselbe wie im Setaketu-Jätaka. Uddälaka schließt sich einer Schar von Asketen an, und da er alle an Wissen überragt, wird er bald ihr Oberhaupt. Er überredet sie, aus dem Walde in die Nähe menschlicher Ansiedlungen zu ziehen, und endlich kommen sie nach Benares, wo Uddälaka die Gunst des Königs durch die Vorführung der Bußübungen zu gewinnen sucht. Es entwickelt sich dann dasselbe Gespräch zwischen dem König, dem Purohita und dem Asketenlehrer; die ersten vier Gāthās sind mit G. 3—6 des Setaketu-Jätaka identisch. Aber das Gespräch geht hier weiter. Es heißt: 'Als Uddälaka das hörte, dachte er bei sich: „Ich kann diesem nicht feindlich gegenüberstehen. Es ist unmöglich, daß er nicht Liebe empfinden sollte, wenn ihm gesagt ist: „Das ist dein Sohn.“ Ich werde ihm mitteilen, daß ich sein Sohn bin.“ Und so sprach er die fünfte Gāthā:

*hhaccā mātūjītā bandhū yena jāto sa yeva so |
uddälako aham bhoto sotthiyākulavamsako ||*

'Zu erhalten sind Vater und Mutter, Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddälaka, gehöre dir²⁾), ich, der ich aus der Familie von Veda-Gelehrten stamme.'

Der Purohita sagte: 'Bist du wirklich Uddälaka?' 'Ja', sagte er. 'Ich habe deiner Mutter ein Erkennungszeichen gegeben, wo ist das?' 'Hier, Brahmane', und damit gab er ihm den Siegelring in die Hand. Der Brahmane erkannte den Siegelring und sagte: 'Du bist sicherlich ein Brahmane; kennst du aber auch die Eigenschaften eines Brahmanen?', und nach den Eigenschaften eines Brahmanen fragend, sprach er die sechste Gāthā:

'Wie ist denn einer ein Brahmane? Wie ist er ein Vollendet? Und wie findet die vollkommene Erlösung statt? Warum wird er tugendhaft genannt?'

¹⁾ *ayyakassa nāmam karomīti*, aber das birmanische MS. liest *assā kim*, sodaß die richtige Lesart vielleicht doch *assa kim nāmam karomīti* ist.

²⁾ Der Kommentar scheint *bhoti* statt *bhoto* gelesen zu haben.

Uddälaka antwortet (G. 7):

‘Das Feuer beiseite werfend und wieder nehmend¹⁾, Wasser sprengend, opfernd, errichtet der Brahmane den Opferpfosten. Ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Der Purohita wendet sich gegen diese Ansicht (G. 8):

‘Durch Besprengen entsteht nicht Reinheit²⁾; nicht dadurch wird der Brahmane ein Vollendetcr; nicht dadurch entsteht Langmut und Sanftmut³⁾; ein solcher ist nicht vollkommen erlöst.’

Nun gibt Uddälaka die an ihn gestellte Frage dem Purohita zurück (G. 9) und erhält die Antwort (G. 10):

‘Ohne Feld und Verwandtschaft, ohne Habe, ohne Verlangen, frei von der Sünde der Begierde, frei von Begierde nach dem Sein — ein Brahmane, der so handelt, hat Frieden. Darum nannte man ihn den tugendhaften.’

Uddälaka erwidert (G. 11):

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst — gibt es unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, einen, der besser oder einen, der schlechter wäre?’

Der Purohita verneint, daß solche Unterschiede beständen (G. 12); da wendet sich Uddälaka gegen ihn (G. 13):

‘Kṣatriyas, Brahmanen, Vaiśyas, Śūdras, Caṇḍālas und Pulkasas, sie alle sind sanftmütig, sich selbst bezwingend, sie alle sind vollkommen erlöst: unter all diesen, wenn sie zur Ruhe gelangt sind, gibt es keinen, der besser oder der schlechter wäre — dann ist es also nichts mit dem Brahmanentum, zu dem du dich bekennst, nichts mit der Herkunft aus einer Familie von Veda-Gelehrten?’

Der Purohita belehrt ihn (G. 14, 15):

‘Ein Vimāna ist mit verschiedenen gefärbten Tüchern bedeckt, aber die Farbe haftete nicht an dem Schatten dieser Tücher.’ —

‘Ebenso ist es bei den Menschen. Wenn die Menschen rein sind⁴⁾, fragen die Frommen, ihre Tugend erkennend, nicht nach ihrer Kaste.’

Uddälaka aber konnte darauf nichts erwidern und setzte sich ohne Gegenrede nieder. Da sagte der Brahmane zu dem König: „Großer König, alle diese sind Heuchler; sie werden noch ganz Jambudvīpa durch ihre Heuchelei zugrunde richten. Befiehl dem Uddälaka, das Asketentum

¹⁾ *niramkātañc aggim ādāya*. Die Worte scheinen sich auf die Manipulation beim Opfer zu beziehen, sind aber wahrscheinlich verderbt. Der Kommentar erklärt *niramkātañc aggim gaheteñ paricarati*; diese Erklärung von *niramkātañc* ist aber natürlich unmöglich. So urteilt auch Fick, der übersetzt: ‘von sich stoßend (d.h. wahllos Gedanken), das Feuer mit sich nehmend’.

²⁾ *suddhi*; d.h. die Handschriften *suddhīm*, *suddhi* haben, ist wohl *suddhi* zu lesen.

³⁾ *ca klāti na pi sānccāga*; der Text ist vielleicht nicht in Ordnung.

⁴⁾ *ca māmāvā vāmāvā vātī svijhanti mānavā*; ich lese *ca māmāvā* und *vātī*, was der Kommentar voleben zu haben scheint.

aufzugeben, und mache ihn zum Unterpuohita; den übrigen befiehl das Achetentum aufzugeben und gib ihnen Schild und Waffen und mache sie zu Dienern! „Gut, Lehrer!, sagte der König und tat so. Seitdem dienten die dem Könige.“

Leben wir die Geburtsgeschichte und alles, was damit zusammenhangt, zunächst einmal beiseite, so sind die Ähnlichkeiten zwischen diesem und dem Setaketu-Jātaka unverkennbar. Das Gespräch zwischen Uddälaka und dem Pūshita bewegt sich, auch abgesehen von den direkt identischen Strophen, genau in den alten Bahnen wie das zwischen Setaketu und dem Puohita. Uddälaka beantwortet die Frage nach dem wahren Brahmanen falsch (G. 6, 7). Wie der Puohita ihm vorher (G. 1 - 4). Setaketu-Jātaka G. 3 bis 6, belebt hat, daß vedische Gelehrsamkeit nicht das höchste Ziel sei, so tut er ihm hier zu entgegen (G. 8, 10), daß auch vedischer Werkdienst nicht den Söldnernden bringe, sondern allein Freiheit von Leidenschaften zur Erleichterung führe. Und als Uddälaka auf seine Frage (G. 11) hören muß, daß es unter den Tugendhaften und Erkosten keine Kastenunterschiede mehr gebe (G. 12), da hält er dem Puohita vor, daß dann sein Brahmanentum wertlos sei. Allein wieder wird ihm gezeigt, daß seine Ansicht falsch sei. Die Kastenunter schiede sind vorhanden und notwendig, aber für die, die reinen Wandelnden, sind sie belanglos; das scheint der Sinn der beiden letzten Gāthās des Pūshita zu sein. Uddälaka spielt hier also genau dieselbe Rolle wie Setaketu, und die Bedenken, die sich gegen die Unpräzisiertheit der Prosa des Setaketu-Jātaka erheben, drängen sich auch hier auf. Von irgendwelcher Henchelrei des Uddälaka, auf die der Prosaverfasser den Nachdruck legt und auf die auch in der schon erwähnten Erzählung des Pacceppannavatthu hingewiesen wird, ist in den Gāthās wiederum nichts zu spüren. In beiden Jātakas wird vielmehr ein junger, streng vedaglaubiger Brahmane von der Irrigkeit seiner Ansichten überzeugt. Zieht man nun weiter in Betracht, daß tatsächlich vier Gāthās der beiden Jātakas identisch sind, und daß diese nicht etwa nur aus Formeln, wie sie in der Gāthā-Poesie üblich sind, bestehen, sondern wesentliche Momente der Erzählung enthalten, so muß man zu der Vermutung kommen, daß die beiden Jātakas überhaupt ursprünglich ein zusammenhängendes Ganzes bildeten. Dem scheint nun G. 5 zu widersprechen.

Die erste Hälfte dieser Strophe ist so, wie sie dasteht, in diesem Zusammenhang völlig unverständlich, wenn auch die Verderbnis verhältnismäßig alt sein muß, da der Verfasser des grammatischen Kommentars offenbar ebenso las wie unsere Handschriften. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die erste Hälfte des Verses identisch ist mit der ersten Hälfte der ersten der beiden Strophen, die die himmlische Stimme zu Dusyanta sprach, als er sich weigerte, den Sohn der Sakuntalā als seinen Sohn anzuerkennen (Mbh. I, 74, 110f.):

*bhastrā mātā pituh putro yena¹⁾ jātaḥ sa era saḥ |
bhara sraputram duṣyanta māvamamsthāḥ śakuntalām ||*

Das ist eine alte berühmte Strophe. Sie findet sich noch Mbh. 1, 95, 30, wo sie als *anuvamśaśloka* bezeichnet wird; Harivamśa 1724; Vāyupurāṇa 2, 37, 131; Matsyap. 49; Viṣṇup. 4, 19; Bhāgavatap. 9, 20, 21²⁾. Es ist also auch in der Gāthā zu lesen:

*bhastrā³⁾ mātā pitā bandhu yena jāto sa yera so |
uddālako aham bhoto sotthiyākulavamsako ||*

‘Ein Schlauch ist die Mutter, der Vater der Verwandte; von wem man erzeugt ist, der ist man selbst. Ich, Uddālaka, gehöre dir⁴⁾, ich, der ich aus der Familie von Vedagelehrten stamme.’

Der junge Brahmane heißt hier also Uddālaka, nicht Setaketu. Allein nach den brahmanischen Quellen ist Śvetaketu der Sohn des Uddālaka, des Sohnes des Aruṇa, aus dem Gotra der Gautamas⁵⁾. Er führt daher die Patronymika Auddālaki (Śat. Br. 3, 4, 3, 13; 4, 2, 5, 15; Kāmaś. 1; Mbh. 3, 132, 1) und Āruṇeya (Śat. Br. 10, 3, 4, 1; 11, 2, 7, 12; 11, 5, 4, 18; 11, 6, 2, 1; 12, 2, 1, 9⁶⁾; Chāndogya-Up. 5, 3, 1; 6, 1, 1; Br̥hadār.-Up. 6, 2, 1). Darnach kann es wohl als vollkommen sicher gelten, daß Uddālaka in G. 5 als Patronymikon zu fassen ist, mit der bekannten prakritischen Vertretung von *o* durch *u*⁷⁾, und daß die Person, die die Gāthā spricht, eben Setaketu, der Sohn des Uddālaka, ist. Dann ist es aber auch nicht mehr zu bezweifeln, daß tatsächlich ursprünglich die Gāthās des Setaketu-Jātaka und des Uddālaka-Jātaka zu einer einzigen Erzählung gehören. Ist das aber der Fall, so bestätigt sich, worauf andere Tatsachen führen, daß im Setaketu-Jātaka der Brahmane, der den Setaketu belehrt, nicht ein beliebiger Purohita, sondern der Vater des Setaketu ist.

¹⁾ C falsch *tēna*.

²⁾ In der nachepischen Literatur beginnt der Vers stets *mātā bhastrā* (Vāyup. falsch *bhartā*), was durch die Gāthā als jüngere Lesart erwiesen wird. Die übrigen Lesarten sind für unseren Zweck belanglos.

³⁾ *bhastā* ist in der Abhidhānappadipikā überliefert und kommt z. B. Theragāthā 1151 vor. Unmöglich ist es aber nicht, daß es die Ardhamāgadhī-Form des Wortes ist, und daß die echte Pali-Form, aus der *bhaccā* entstellt ist, anders lautet.

⁴⁾ Vgl. *pituh putro* in der Sanskrit-Strophe.

⁵⁾ Br̥hadār.-Up. 6, 5, 1; Mbh. 1, 122, 9f. Der Vater heißt Uddālaka Āruṇi, Ait. Br. 8, 7; Chāndogya-Up. 3, 11, 4; 5, 11, 2; 5, 17, 1; 6, 8, 1; Br̥hadār.-Up. 3, 7, 1; 6, 3, 7; 6, 4, 4. Naciketas (Nāciketa) ist nach Kāth.-Up. 1, 10; 11 der Sohn des Gautama Auddālaki Āruṇi, nach Mbh. 13, 71, 2f. der Sohn des Uddālaki.

⁶⁾ Dieser Unterschied in der Benennung im Śat. Br. ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich auch hier wieder, daß die Bücher 1—9 von anderer Hand herstammen als 10—14.

⁷⁾ Vgl. Uddālaka für Auddālaki in Mbh. 13, 71, 2f. Zu beachten ist auch, daß der Name des Kometen, der Br̥hat-saṃphitā 11, 37 Śvetaketu ist, bei Parākara Uddālaka-Svetaketu lautet; siehe Kern, JRAS. N. Ser. V, S. 71.

War Uddälaka garnicht der Name des jungen Brahmanen, sondern vielmehr des Vaters, so muß natürlich auch die ganze Geschichte von der Benennung nach dem Baume, unter dem er empfangen wurde, auf das Konto des Prosaverfassers gesetzt werden. Die brahmanische Tradition über die Entstehung des Namens lautet denn auch ganz anders. Nach Mbh. 1, 3, 22ff. war Āruni Pāñcālyā der Schüler des Dhaumya Āpoda. Er erhielt von seinem Lehrer den Auftrag, eine lecke Stelle in einem Damm zu verstopfen, und tat das mit seinem eigenen Leibe. Als der Lehrer ihn rief, verließ er die Stelle und öffnete dadurch das Loch (*kedārakhaṇḍam vidāryotthitah*); daher nannte ihn der Lehrer Uddälaka.

Aber auch das, was in dem Jātaka eng mit der Namensgebung zusammenhängt, die Übergabe des Siegelringes an die Mutter usw., ist sicherlich unursprünglich. Die Erzählung beruht hier offenbar auf dem Katthahāri-Jātaka (7)¹⁾, wo sie wiederum eine Reminiszenz an die Śakuntalā-Sage ist. Daher erklärt es sich auch, daß die Erkennungsszene, die zu der G. 5 erzählt wird, so völlig im Sande verläuft; irgendwelche Änderung in der Behandlung des Setaketu durch den Vater tritt ja gar nicht ein. Wie die Prosäerzählung zwischen G. 4 und 5 des Uddälaka-Jātaka ursprünglich lautete, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen; wahrscheinlich berief sich Setaketu einfach auf seine Abstammung, um zu beweisen, daß er verpflichtet sei, am Veda-Studium festzuhalten. Daran knüpfte sich dann das Gespräch über den wahren Brahmanen. Eines geht allerdings aus der Gāthā hervor, wovon die brahmanischen Quellen nichts berichten: die Mutter des Setaketu gehörte offenbar nicht der Brahmanen-Kaste an. Ob sich dieser Zug der Sage erst später unter dem Einfluß der Sage von der freien Liebe, die ja bis auf Setaketu unter den R̥sis bestand, gebildet hat, oder ob hier alte Tradition vorliegt, ist kaum zu entscheiden²⁾). Bemerken will ich nur, daß in Amitagatis Dharmaparikṣā 14, 92ff.³⁾ erzählt wird, wie Candramatī, die Tochter des Königs Raghu, auf übernatürliche Weise von dem Asketen Uddälaka einen Knaben, Nāgaketu oder Nākaketu, empfängt, den Uddälaka als seinen Sohn erkennt. Nāgaketu scheint eine Vermischung aus Nāciketa⁴⁾ und Śvetaketu zu sein. Hier schimmert also vielleicht die Überlieferung von der illegitimen Abkunft des Śvetaketu noch durch.

Die vollkommene Unwissenheit des Prosaverfassers über das Verhältnis von Setaketu zu Uddälaka gibt uns aber auch einen Fingerzeig, wie man bei der Sammlung der Jātakas dazu kam, die Geschichte in zwei

¹⁾ Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen hat auch Dutoit erkannt.

²⁾ Daß auch die brahmanische Überlieferung Beispiele unehelicher Abkunft berühmter Lehrer kennt, zeigt die Geschichte des Satyakāma Jābāla, Chāndogya-Upanisad 4, 4, 1ff.

³⁾ Mironow, Die Dharmaparikṣā des Amitagati, S. 30.

⁴⁾ Siehe S. 356, Anm. 5.

Jātakas zu zerlegen. Der Sammler wußte offenbar ebensowenig wie der Prosaverfasser, daß der Uddälaka der siebenten Gāthā (487, 5) mit dem Setaketu der beiden ersten Gāthās (377, 1, 2) identisch sei. Um den Widerspruch zwischen den beiden Namen zu beseitigen, zerschnitt er die Gāthās und zwar genau da, wo es allein möglich war, einmal vor der Gāthā, die den Namen des Uddälaka enthielt, und das andere Mal hinter der letzten Gāthā, die den Setaketu nannte.

Wenn aber schon die Sammler der Jātakas diese Gāthās nicht mehr richtig verstanden, so muß es als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden, daß uns hier sehr alte Strophen vorliegen. In dieselbe Richtung weisen inhaltliche Einzelheiten. Lehrreich ist der Vergleich der beiden ersten Gāthās mit einem Text, der sicherlich nicht zu den jüngeren Erzeugnissen des Pali-Kanons zu rechnen ist, dem Singālovādasutta (31) des Dīghanikāya. Hier wird der Gedanke von den *disās*, der den Gāthās zugrunde liegt, ausführlich behandelt. Die zusammenfassenden Strophen lauten (34):

*mātāpitā disā pubbā ācariyā dakkhiṇā disā |
puttadārā disā pacchā mittāmaccā ca uttarā ||
dāsakammakarā hetṭhā uddhami samanabrāhmaṇā |
etū disā namasseyya alam attho kule gihī¹⁾ ||*

Man wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß die Verse des Sutta in ihrer pedantischen Systematik jünger sind als die Gāthās des Jātaka. Schon die Erweiterung der Zahl der Himmelsgegenden auf sechs durch die Hinzufügung von Nadir und Zenith weist auf späteren Ursprung. Die Verteilung der verschiedenen Kategorien von Personen auf die Himmelsgegenden beruht hier auf Wortspielen und Symbolik. Der Kommentator zu Jāt. 377 wird recht haben, wenn er sagt, daß die Eltern die östliche (*terathimā*) Himmelsgegend seien, weil sie früher als die Kinder geboren seien (*puttānam purimataram uppannattā*), und daß der Lehrer als südliche (*dakkhiṇā*) Himmelsgegend gelte, weil er würdig sei, Gaben zu empfangen (*dakkhiṇeyyattā*). Wenn die Eltern die östliche Himmelsgegend waren, so mußten natürlich die Kinder die westliche sein, und bei der Zuweisung der Sklaven und Diener an den Nadir, der Samaṇas und Brahmanen an den Zenith ist die Symbolik ohne weiteres klar. Die Gāthās des Jātaka haben von alledem noch nichts. Dort werden ganz heterogene Dinge zusammengestellt: die Eltern, der Lehrer, die Hausväter und die Erlösung. Es wird gar nicht der Versuch gemacht, der eigentlich nahe genug liegt, die einzelnen Himmelsgegenden zu spezialisieren, und der Lehrer ist dort sicherlich nicht der Süden, denn seine Himmelsgegend wird *pasathā* genannt. Dies Beiwort erfüllt aber der südlichen Himmelsgegend gewiß nicht; *praśastā* ist, wie R̄eveda-Prātiśākhya 15, 1 zeigt, der Osten, Norden oder Nordosten:

adhyāśino dīkṣam ekāṇi praśastām prācīm udīcīm aparājītūm rā.

¹⁾ Vor dem Kommentar unter Jāt. 96 und 377 angeführt.

Unter diesen Umständen ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn die Gāthās überhaupt buddhistischen Ursprungs sind. Auf einen buddhistischen Verfasser scheinen gewisse Ausdrücke in 487, 6—13 hinzuweisen, die der buddhistischen Terminologie angehören, wie *parinibbāna*, *parinibbūta*¹⁾, *soracca*, *sorata*, *sītibhūta*; auch *apāya* in G. 1 würde hierher gehören, wenn es wirklich mit dem Kommentar in dem speziell buddhistischen Sinne verstanden werden müßte²⁾). Allzuviel beweisen freilich gerade diese Ausdrücke nicht, sie können auch Gemeingut der religiösen Terminologie der Zeit gewesen sein. Auf keinen Fall darf man für den buddhistischen Ursprung geltend machen, daß in den Gāthās eine Geringschätzung vedischen Wissens hervortrete, die sich nur aus der Feindschaft der Buddhisten gegen den Veda erklären lasse. In Wahrheit wird hier nur der Veda als das Niedrigere dem *caraya* als dem Höheren gegenübergestellt. Diese Überlegenheit des Wandels kommt aber auch in streng brahmanischen Schriften zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. mit den Gāthās die Verse, die im Anfang des sechsten Kapitels von Vasishthas Dharmasāstra stehen:

1. Der Wandel (*ācāra*) ist sicherlich die höchste Pflicht für alle. Wessen Selbst mit schlechtem Wandel behaftet ist, der geht in dieser und in jener Welt zugrunde.
2. Nicht Kasteiungen, nicht das Brahman, nicht das Agnihotra noch fromme Gaben können je den erretten, der einen schlechten Wandel führt, wenn er von hier abgeschieden ist.
3. Den, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können die Veden nicht reinigen, wenn er sie auch samt den sechs Aṅgas studiert hat. Die Veden verlassen ihn zur Zeit des Todes wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind.
4. Dem Brahmanen, der es an gutem Wandel fehlen läßt, können alle Veden samt den sechs Aṅgas und den Opfern so wenig Freude bereiten wie dem Blinden die Schönheit der Gattin.
5. Nicht retten die Veden vor der Sünde den, der trügerisch Trug übt, aber zwei Silben, in rechter Weise studiert, sind ein Brahman, das reinigt wie Wolken im Iṣa.

Oder man vergleiche das Gespräch zwischen Dhṛtarāṣṭra und Sanatsujāta im Sanatsujātiya, Mbh. 5, 43, 3ff. Dhṛtarāṣṭra fragt: 'Wer die Rcs und die Yajus kennt und wer den Sāmaveda kennt, wird der, wenn er Böses tut (*pāpāni kurvan*)³⁾, von dem Bösen befleckt oder nicht befleckt?' Sanatsujāta antwortet: 'Nicht die Sāmans noch die Rcs und auch nicht die Yajus schützen den Toren vor böser Tat (*karmaṇah pāpāt*); ich sage dir gewißlich die Wahrheit. Nicht retten die Veden vor Sünde den, der

¹⁾ Hier in dem Sinne von 'Erlösung', 'erlöst' gebraucht; vgl. Franke, Dighanikāya, S. 179, Anm. 2.

²⁾ In der Antwortstrophe (G. 2) tritt aber einfach *dukkha* für *apāya* ein.

³⁾ Vgl. Jät. 377, 4: *pāpāni kammāni karitvāna*.

trügerisch Trug übt. Zur Zeit des Todes verlassen ihn die Veden wie Vögel das Nest verlassen, wenn ihnen die Schwingen gewachsen sind.' Da zweifelt Dhṛtarāṣṭra ähnlich wie Setaketu an dem Wert des Veda überhaupt: 'Wenn die Veden ohne den Dharma nicht zu schützen vermögen, o Weiser, warum dann dies ewige Geschwätz der Brahmanen?' In der Antwort werden dann allerdings andere Punkte hervorgehoben als in den Gāthās.

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß Buddhisten und Brahmanen mit dem *caranya* oder *ācāra* aus den ihnen vertrauten Gedankenkreisen heraus etwas verschiedene Vorstellungen verbanden. Gewiß schließt der *ācāra*, wie Bühler bemerkt¹⁾, auch die Beobachtung der vorgeschriftenen Bräuche des täglichen Lebens ein; Sitte und Sittlichkeit sind natürlich in dieser Zeit überhaupt nicht streng geschieden. Und wie der Buddhist den Begriff des *caranya* von dem Standpunkt seiner Dogmatik aus einzuengen geneigt ist, zeigt die Erklärung des Kommentars: *caranam saha silena attha samāpattiyo; silasamāpattisamkhātam caranam*, usw. Mir scheint, daß man hier neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat. Mir scheint es unverkennbar, daß Brahmanen und Buddhisten hier auf gemeinsamem Boden stehen. Jene Verse sind der Niederschlag der großen ethischen Bewegung, die, sicherlich als Reaktion auf das immer mehr erstarrende vedische Opfer- und Formelwesen, alle Kreise des Volkes ohne Unterschied des Bekennnisses ergriff, und die für uns den greifbarsten Ausdruck in dem Dharma des Aśoka gefunden hat.

Da, wie wir sahen, die Buddhisten schon in früher Zeit unsere Gāthās nicht mehr richtig verstanden, und da an anderen Stellen unzweifelhaft vorbuddhistische Gāthās in die Sammlung aufgenommen sind, so bin ich geneigt, wenigstens die ersten sieben Gāthās, die den Grundstock der Erzählung bilden, als vorbuddhistisch anzuschen; der Schluß mag spätere Erweiterung sein. Aber auch wer an dem buddhistischen Ursprung sämtlicher Gāthās der Śvetaketu-Geschichte festhält, wird ihre nahen Beziehungen zu der brahmanischen Literatur zugeben müssen. Der Held der Geschichte ist nicht eine Gestalt der epischen Sage, sondern eine Persönlichkeit, deren Andenken in der vedischen Tradition lebt. Gleichwohl wird er hier genau so gezeichnet wie in der vedischen Literatur; nur ist die Auffassung in der Geschichte der Begegnung mit dem Caṇḍāla derber und leise humoristisch. Ähnliches läßt sich bei anderen Jātakas nachweisen. Auch die Umgebung, in der er auftritt, ist die gleiche wie im Veda; hier wie dort ist es ein König und der Vater, der zugleich sein Lehrer ist. Die äußere Einkleidung der vorgetragenen Lehren ist, wenn wir von dem Unterschied zwischen Gāthās und fortlaufenden Versen absehen, die des epischen Samvāda; wie hier Setaketu und sein Vater, so unterhalten sich im Epos Könige und R̥ṣis über Fragen des Dharma. Die Formeln sind zum Teil die des vorepischen Ākhyāna; dem *kharājinā jaṭilā puṇke-*

¹⁾ SBL. XIV, S. 34.

dantā dummukkharūpā ye 'me japanti (377, 3; 487, 1) vergleicht sich Suparnādhyāya 16, 5: *rajasvalo jaṭilah pāṇkadanta unnītaśikho vadati satyam eva¹). So scheint mir auch das Setaketu- und Uddālaka-Jātaka zu beweisen, daß wir in der Gāthā-Dichtung der Jātakas das Bindeglied zwischen vedischem Ākhyāna und epischer Poesie erkennen dürfen.*

Zu den Upaniṣads.

I. Die Samvargavidyā.

1. Übersetzung von Chāndogya-Upaniṣad 4, 1—3.

1. 1. Jānaśruti Pautrāyaṇa war ein Mann, der aus gläubiger Hingabe spendete, viel schenkte, viel kochen ließ. Er ließ überall Speisehallen bauen, in der Hoffnung, daß die Leute überall bei ihm essen würden.

2. Nun flogen einmal in der Nacht Gänse vorüber. Da sagte eine Gans zu einer (anderen) Gans so: 'Aufgepaßt! Du Bärenauge! Du Bärenauge! Ein Licht gleich dem des Jānaśruti Pautrāyaṇa hat sich über den Himmel verbreitet. Streife nicht daran, damit es dich nicht verbrenne!'

3. Da erwiderte ihr die andere: 'Was ist denn der, daß du von ihm als einem solchen redest, wie wenn er der Vereiniger Raikva wäre?' 'Was nun (diesen Raikva betrifft), inwiefern ist er der Vereiniger Raikva?' 4. 'Gleichwie dem Kṛta, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun; wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

5. Das hörte Jānaśruti Pautrāyaṇa. Auffahrend sagte er zu dem Truchseß: 'Heda, sagst du, wie wenn er der Vereiniger Raikva wäre?' 'Was nun (diesen Raikva betrifft), inwiefern ist er der Vereiniger Raikva?' 6. 'Gleichwie dem Kṛta, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedrigeren Würfe zugerechnet werden, so wird ihm alles das zugerechnet, was immer die Geschöpfe Gutes tun; wer das weiß, was der weiß, den habe ich so bezeichnet.'

7. Der Truchseß kehrte, nachdem er (ihn) gesucht hatte, zurück: 'Ich habe (ihn) nicht gefunden.' Da sagte (Jānaśruti) zu ihm: 'Wo man einen Brahmanen sucht, da suche ihn auf.' 8. Jener setzte sich zu einem, der sich unter einem Lastwagen den Grind kratzte. Er redete ihn an: 'Ehrwürdiger, bist du etwa der Vereiniger Raikva?' 'Der bin ich', antwortete er. Der Truchseß kam zurück: 'Ich habe (ihn) gefunden.'

2. 1. Da nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa sechshundert Kühe, einen Niṣka (Goldes und) einen Wagen mit weiblichen Maultieren und ging damit wieder (zu Raikva) hin. Er redete ihn an: 2. 'Raikva, hier sind sechshundert Kühe, hier ist ein Niṣka (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren. Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit

¹⁾ Auch das *rajasvalah* kehrt in den Gāthās wieder; Jāt. 495, 17 *parūlhakacchanakhalomā pāṇkadantā rajassirā*; Jāt. 496, 9: *parūlhakacchanakhalomā pāṇkadantāñ rajassirām*.

verehrst!“ 3. Da erwiderte ihm der andere: ‘Ich lache über dich, du Südرا. Behalte (das nur) mitsamt den Kühen.’

Da nahm Jānaśruti Pautrāyaṇa zum anderenmal tausend Kühe, einen Niṣka (Goldes), einen Wagen mit weiblichen Maultieren und seine Tochter und ging damit wieder (zu Raikva) hin. 4. Er redete ihn an: ‘Raikva, hier sind tausend Kühe, hier ist ein Niṣka (Goldes), hier ist ein Wagen mit weiblichen Maultieren, hier ist eine Gattin (für dich), hier ist das Dorf, in dem du weilest. Lehre mich doch, Ehrwürdiger!’ 5. Da sagte er, indem er ihr Gesicht emporhob: ‘Ich lache über diese (Kühe), du Südra. Mit diesem Gesicht allein würdest du dir Beachtung erschwindelt haben.’ Raikvaparna heißt jener (Ort) im Land der Mahāvṛṣas, wo er bei ihm wohnte. Er verkündete ihm:

3. 1. Der Wind fürwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn das Feuer ausgeht, so ist es der Wind, in den es eingeht. Wenn die Sonne untergeht, so ist es der Wind, in den sie eingeht. Wenn der Mond untergeht, so ist es der Wind, in den er eingeht. 2. Wenn das Wasser austrocknet, so ist es der Wind, in den es eingeht. Denn der Wind ist es, der alle diese zusammenbringt: so in bezug auf die Gottheiten. 3. Nun in bezug auf das Selbst: Der Atem fürwahr ist ein Zusammenbringer. Wenn man schläft, so ist es der Atem, in den die Rede eingeht; in den Atem geht das Auge ein, in den Atem das Ohr, in den Atem das Denkorgan. Denn der Atem ist es, der alle diese zusammenbringt. 4. Diese beiden so beschriebenen sind die zwei Zusammenbringer, der Wind unter den Göttern, der Atem unter den Lebensäußerungen.

5. Nun bettelte einmal ein Brahmanen-Schüler den Saunaka Kāpeya und den Abhipratārin Kākṣaseni an, während sie sich auftischen ließen. Sie gaben ihm nichts. 6. Da sagte er:

‘Vier Großmächtige verschlingt ein einziger Gott, der Hüter der Welt — wer ist das? Ihn schauen die Sterblichen nicht, Kāpeya, obwohl er vielfach wohnt, Abhipratārin.

Wem diese Speise zukommt, dem ist sie nicht gegeben worden.’

7. Das widerlegend trat Saunaka Kāpeya heran:

‘Die Seele der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der goldzahnige Kauer, der Herr des Atems — groß, sagen sie, ist seine Größe, weil er ohne gegessen zu werden, isst, was nicht Speise ist.

Daher verehren wir, o Brahmanen-Schüler, nicht dieses (Irdische). Gebt ihm (die Speise), um die er bittet.’ 8. Und sie gaben ihm.

Jene so beschriebenen, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die (zusammen) zehn ausmachen, die sind das Kṛta. Daher sind die zehn, das Kṛta, die Speise in allen Himmelsgegenden. Jene so beschriebene Virūḍha ist die Speiseverzehrerin. Von ihr ist alles dies mit den Zähnen gepackt. Alles dies ist für den mit den Zähnen gepackt, der ist ein Speiseverzehrer, wer solches weiß.

2. Erläuterungen.

4, 1, 1 *Jānaśrutiḥ ha Pautrāyanāḥ*. *Jānaśruti* wird von Śaṅkara richtig als 'Sohn des Janaśruta' (*Janaśrutasyāpatyam*) erklärt; vgl. Pāṇ. 4, 1, 95. *Pautrāyaṇa* bezeichnet ihn, wie ebenfalls Śaṅkara richtig bemerkt, als Enkel oder noch entfernter Nachkommen des Putra (*Putrasya pautrah Pautrāyanāḥ*); vgl. Pāṇ. 4, 1, 100. *Putra* ist hier Eigenname¹⁾). Daß *pautrāyaṇa*, wie Deussen annimmt²⁾, ein Zusatz sein sollte, um Jānaśruti als Enkelsohn des Janaśruta zu bezeichnen, halte ich für ganz unwahrscheinlich. Mit der Person des Jānaśruti beschäftigen sich die Brahmasūtras 1, 3, 34 und 35. Das zweite³⁾: *kṣatriyatragatē cōtaratra caitrarathena liṅgāt* besagt nach Śaṅkara, daß Jānaśruti's Zugehörigkeit zur Kṣatriya-Kaste daraus hervorgehe, daß er nachher (4, 3, 5) mit Abhipratārin zusammen erwähnt werde, der ein Mitglied der Familie des Kṣatriya Citraratha sei. Allein erstens wird nirgends direkt gesagt, daß Abhipratārin ein Caitrarathi⁴⁾ war, und die Gründe, die Śaṅkara dafür anführt, sind etwas fadenscheinig. Zweitens aber besteht zwischen Jānaśruti und jenem Abhipratārin auch nicht der geringste innere Zusammenhang, der hier natürlich allein beweiskräftig sein könnte. Rāmānuja, der das Sūtra teilt (34 *kṣatriyatragatē ca*; 35 *uttaratra caitrarathena liṅgāt*), gibt für die zweite Hälfte dieselbe, nur besser formulierte Erklärung wie Śaṅkara, und so mag das in der Tat der Sinn sein, den Bādarāyaṇa mit den Worten verband⁵⁾. Überzeugend ist aber diese Beweisführung nicht. Anders steht es mit den Gründen, die nach Rāmānuja in den Worten *kṣatriyatragatē ca* angedeutet sind, nämlich, daß Jānaśruti freigebig spendet (4, 1, 1), daß er einen Truchseß hat⁶⁾ (4, 1, 5ff.) und dem Raikva ein Dorf schenkt

¹⁾ Vedeśa sagt in seiner Padārthakaumudi: *Putrāyanagotrāpatyam Pautrāyanāḥ*. Ich habe dieses Werk (Bombay Śaka 1826) und die Chāndogyopaniṣatprakāśikā des Raṅga-Rāmānuja (Ānandāśrama-Saṃskṛtagranthāvali 63) gelegentlich für Worteklärungen zitiert, wenn sie von Śaṅkara abweichen. Ein näheres Eingehen auf die Auffassungen der Viśiṣṭādvaita- und der Dvaita-Schule lag außerhalb des Planes dieser Arbeit.

²⁾ Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1897, S.117. Dieses Werk ist im folgenden stets gemeint, wenn nicht nähere Angaben gemacht sind. Ebenso bezieht sich M. Müller stets auf die Übersetzung in Bd. 1 der Sacred Books of the East, Oxford 1879, Böhtlingk auf Khāndogjopanishad, kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhtlingk, Leipzig 1889. Die späteren Auflagen der Arbeiten Müllers (1900) und Deussens (1905) bieten, wenigstens für den hier behandelten Abschnitt, nichts Neues, ebensowenig (mit Ausnahme der sicher verfehlten Konjektur *pramāṇa-kiṣiḥ* in 4, 1, 2) die Bemerkungen Böhtlingks, Ber. Sächs. Ges. Wiss. 49, 85.

³⁾ Auf das erste werden wir später zurückkommen.

⁴⁾ Diese Form müßte man eigentlich im Sūtra erwarten.

⁵⁾ Ganz anders, aber völlig unbefriedigend, ist Madhvās Erklärung des Sūtra.

⁶⁾ Das wird auch von Śaṅkara im Kommentar zu Up. 4, 2, 3 und nebenbei im Kommentar zum Vedāntasūtra geltend gemacht.

(4. 2. 4). Das letztere ist für sein Kṣatriyatum beweisend; derartige Landschenkungen kann natürlich nur der König machen.

4. 1. 1 *śraddhādeyāḥ*. Das Wort ist nur hier belegt. Schon im PW. wird vermutet, daß es ein Fehler für das in der Brāhmaṇa-Literatur öfter vorkommende *śraddhādēra* sei und Böhtlingk hat in seiner Ausgabe in der Tat *śraddhādērah* in den Text gesetzt. Die Änderung ist aber von vornherein bedenklich, da man nicht recht einsieht, warum das gewöhnliche *śraddhādērah* zu *śraddhādeyāḥ* verderbt sein sollte. *Śraddhādēra* 'gläubig'¹⁾ paßt aber weiter auch durchaus nicht in den Zusammenhang. Auf die Gläubigkeit des Jānaśruti kommt es hier gar nicht an, sondern einzig und allein auf seine Mildtätigkeit. Daß Gaben aus *śraddhā* gegeben werden, ist schon vedische Anschauung; RV. 10, 151, 2:

priyāṁ śraddhe dādataḥ priyāṁ śraddhe dīdāsataḥ |
priyāṁ bhojēsu yájvasv idám ma uditāṁ krdhi ||

Taitt. Up. 1, 11, 3 wird die Vorschrift gegeben: *śraddhayā deyam* | *asraddhayādeyam*. Vor allem gilt die *śraddhā* von den Gaben beim Śraddhaopfer, das danach seinen Namen hat, wie die im PW. angeführte Erklärung zeigt:

pretaṁ pitṛṁś ca nirdiśya bhojjyam yat priyam ātmanah |
śraddhayā dīyate yatra tac chrāddham parikīrtitam²⁾ ||

Aber auch in der buddhistischen Literatur tritt die Anschauung öfter zutage. Mahāv. 8, 22 wird eine Gabe ein *saddhādeyyam* genannt. *Saddhādeyyāni bhojanāni* genießen die Samaṇas und Brahmanen nach Dīgh. 1, 1, 11ff. Jāt. 424, 4 wird die Verheißung gegeben: *appam pi ce saddahāno dadāti ten’ eva so hoti sukhī parattha*. Ich hege danach keinen Zweifel, daß Śaṅkara recht hat, wenn er *śraddhādeyāḥ* erklärt *śraddhāpurahsaram eva brāhmaṇādibhyo deyam asyeti śraddhādeyāḥ*.

4. 1. 1 *sarrata eva me ’tsyanīti*. Śaṅkara ergänzt *annam*: *sarrata eva no mamānnam tesr īrasathesu vasanto ’tsyanti bhokṣyante*. In der Ausgabe des von Rāṅga-Rāmānuja kommentierten Textes steht *me ’nnam atsyanti* sogar wirklich da. Das ist aber sicherlich eine spätere Änderung auf Grund der Erklärung Śaṅkaras³⁾. Böhtlingk liest *vatsyanīti* statt *me ’tsyanīti*:

¹⁾ Die Verfasser des PW. geben als Bedeutung für *śraddhādēra* 'Gott vertrauend', 'gläubig', und sehen darin ein Kompositum mit verbalem Vorderglied, eine Ansicht, der sich Wackernagel, Altind. Gr. II¹ S. 316 angeschlossen hat. Ich bezweifle, daß sie richtig ist. Die Kommentare geben, wie das PW. bemerkt, *śraddhādēra* durch *śraddhādērat* oder *śraddhādū* wieder. Sie finden darin also nur die Bedeutung 'gläubig', und das ist vollkommen richtig. *Śraddhādēra* ist ein Bahuvrihi, 'der, dessen Gott (die Heilige) die *śraddhā* ist', gebildet wie *ānyadēra* (RV. 7, 104, 14), 'dessen Gott die Lüge ist', 'der Lüge ergeben', *māradēra* (RV. 7, 104, 24) 'dessen Götter die Wurzeln sind' (Geldner, Glossar). Vgl. auch aus der späteren Sprache Taitt. Up. 1, 11, 2 *śraddhādēra* | *pitrdevo bhara* | *ācāryadēra bhara* | *atithidēra bhara*, und aus dem Pali Jāt. 489, 21; Samyuttan. Bd. I, 8, 86 *sassudera patibbatū*.

²⁾ Vgl. Oberste re. Rel. des Veda, S. 565, Ann. 3.

³⁾ Vgl. die Anmerkung von *pradhākṣir* zu *pradhākṣid* in 4, 1, 2.

er nimmt an der Ellipse Anstoß, da der Genitiv bei *ad* sonst stets der partitive sei und es überdies natürlicher erscheine, die Herbergen zunächst als Nachtasyle, nicht als Verpflegungsanstalten anzusehen. Ob *ad* in der vedischen Prosa noch mit dem partitiven Genitiv verbunden wird, bezweifle ich; jedenfalls ist mir ein Beleg nicht bekannt. Aber auch der zweite von Böhtlingk angeführte Grund ist nicht stichhaltig; *āvasatha* wird in der älteren Literatur gerade von den Gebäuden gebraucht, in denen Speisungen stattfinden. So wird z. B. AV. 9, 6, wo die Bewirtung mit Speise und Trank, um ihre Verdienstlichkeit zu empfehlen, als ein Opfer ausgedeutet wird, zunächst von der Herstellung von *āvasathas* gesprochen, die der Herstellung des Opferschuppens und der Havirdhānas gleichkommt (V. 7 *yád āvasathān kalpayanti sadohavirdhānāny evá tát kalpayanti*)¹⁾. So spricht gerade im Gegenteil der Ausdruck *āvasathān māpayāmcakre* für die Richtigkeit des *atsyanti*. Böhtlingks Konjektur ist aber noch aus einem anderen Grunde ganz unwahrscheinlich. Wenn in dieser sonst so überaus knapp gehaltenen Erzählung ausdrücklich erwähnt wird, daß Jānaśruti *āvasathas* errichtete und sogar angegeben wird, warum er das tat, so geschieht das sicherlich nicht ohne Absicht. Und mir scheint es völlig klar, daß hier schon auf den Gegensatz hingewiesen wird, in dem Jānaśrutis Denken zu der Samvargalehre steht, die ihm später mitgeteilt wird. Diese Lehre gipfelt in dem Satz, daß der Wissende ein Speiseverzehrer ist, daß er alles hier ißt, während Jānaśruti mit seiner Wohltätigkeit nur erreicht, daß alle von ihm essen. Schließlich läßt sich zeigen, daß der Ausdruck *me 'tsyanti* auch sprachlich richtig ist. Ait. Br. 2, 9, 6 heißt es: *sarvābhīr vā esa devatābhīr ālabdho bhavati yo dīkṣito bhavati tasmād āhur na dīkṣitasyāśnīyād iti*. Sāyaṇa sagt richtig: *dīkṣitasya gr̥he nāśnīyāt*. *As* und *ad* mit dem Genitiv einer Person heißen also 'in jemandes Hause, bei jemandem essen'²⁾.

4, 1, 2 *hamsāḥ*. Śaṅkara versteht darunter Ṛṣis oder Götter, die die Gestalt von Gänsen angenommen haben: *r̥sayo devatā vā rājño 'nnadānāguṇais toṣitāḥ santo hamsarūpā bhūtvā*³⁾. Das ist rationalistische Deutung, wenn auch im Grunde das Wunder nur durch ein noch größeres Wunder erklärt wird. Die Gänse sind hier natürlich genau solche Vögel wie die goldenen Gänse, die der Damayantī von dem schönen Nala erzählen. Die Upaniṣad-Dichtung verschmäht solche Märchenmotive noch nicht: Baka Dālbhya hört die hungrigen Hunde den Udgītha singen (1, 12, 1ff.), und dem Satyakāma Jābāla müssen ein Stier, das Feuer, eine Gans und ein Taucher die Geheimnisse des Brahman verkünden (4, 5, 1ff.).

¹⁾ Vgl. auch Śat. Br. 2, 3, 1, 8f.; 3, 9, 2, 7; Brh. Ār. Up. 4, 3, 37.

²⁾ Vgl. Delbrück, Altind. Syntax, S. 9.

³⁾ R. kecana mahātmāno 'nnadānādiguṇais toṣitā bhūtrā hamsarūpīḥ svabhiḥ: V. devahamsāḥ. Die Vorstellung ist dem Mittelalter geläufig; vgl. z. B. Mbh. 5, 36, 2:
carantam hamsarūpena maharṣīm samśitavratam |
sādhyā devā mahāprājñāṇī paryapṛeṭhanta rai purā ||

4, 1, 2 *bhallākṣa*. Böhtlingk übersetzt das Wort nicht; Deussen gibt es durch 'Blödäugige' wieder; M. Müller sagt 'Bhallākṣa (shortsighted friend)'. Die Bedeutung 'blödäugig' beruht auf Śaṅkaras Erklärung: *bhallākṣetī mandadṛṣṭitram sūcayann āha*¹). Ein Wort *bhalla* 'blöde' gibt es nicht; *bhalla* wird aber Trik. 118 als Synonym von *bhadra* aufgeführt (*bhadram bhallam śiram tathā*). Wer 'blödäugig' übersetzt, muß also annehmen, daß *bhallākṣa* eigentlich 'scharfäugig' bedeute und hier ironisch gebraucht sei, wie Ānandagiri bemerkt: *bhallākṣaśabdo bhadrākṣavिशयः san viruddhalakṣण्यामनदृष्टिरसुकाहः*. Ich habe gegen diese Deutung große Bedenken. Daß *bhalla* für *bhadra* stehen könnte, ist allerdings rein theoretisch möglich, da schon im AV. (2, 32, 5) *kṣullaka* für das gewöhnliche *kṣudraka* erscheint. *Bhalla* im Sinne von *bhadra* ist im Apabhrāma auch tatsächlich belegt (Hem. 4, 351)²), und Fortsetzer dieses *bhalla* liegen in den meisten modernen indoarischen Sprachen vor³). Allein *bhallākṣa* kann nicht die angenommene Bedeutung haben. *Bhadra* ist doch 'gut' nur im Sinne von 'glücklich, günstig, lieb', aber nicht in dem Sinne, in dem es hier verstanden werden müßte. Wenn Bhadrākṣa Kathās. 69, 77 als Name eines Märchenkönigs erscheint, so bedeutet es gewiß ebensoviel wie Piliyakkha, der Māgadhi-Name des Kāsikönigs im Sāma-Jātaka (540, 4ff.). *Bhallākṣa* könnte daher auch hier, wenn *bhalla* so viel wie *bhadra* sein soll, höchstens als Eigename gefaßt werden, ohne irgendwelche Beziehung auf die besondere Situation. Wahrscheinlich ist das nicht. Es ist aber weiter auch sehr fraglich ob *bhalla* = *bhadra* im Sanskrit überhaupt jemals existiert hat. Schon Zachariae hat in seinen Beiträgen zur ind. Lexikographie, S. 79, die Vermutung ausgesprochen, daß *bhalla* im Trik. ein Fehler für *bhanda* sei, das Hem. an. 2, 227 (*bhandam kalyāṇe saukhye ca*), Medini d. 11 (*bhandam kalyāṇaśarmanoh*), und im Prakrit Pāiyalacchī 236 (*bham-dam śiram*) aufgeführt wird. Im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amar. 1, 4, 25 lautet die Stelle aus dem Trik., wie Zachariae bemerkt, in der Tat: *bhandam bhadram śiram tatheti Trikāṇḍaśeṣāḥ*. Mir scheint, daß unter diesen Umständen die Erklärung des *bhallākṣa* durch *bhadrākṣa* aufgegeben werden muß, und ich halte es für das einfachste, *bhalla* in der gut bezeugten Bedeutung 'Bär' zu nehmen. Die Kleinheit der Augen des Bären ist ebenso auffällig wie die der Schweinsaugen, von denen wir in ähnlichem Sinne sprechen. Völlige Sicherheit ist hier natürlich nicht zu erzielen.

4, 1, 2 *Jānaśruti Pautrāyanasya samam divā jyotir ātalam*. Die Übersetzer verbinden *samam* mit *divā*; M. Müller: 'The light (glory) of Jānaśruti Pautrāyana has spread like the sky'; Böhtlingk: 'Das von J. P. ausstrahlende Licht erstreckt sich weit hin wie das Tageslicht'; Deussen:

¹) Die weitere Erklärung, die auf der Annahme beruht, daß die Āṇava R.¹ etc. erzielt für die Übersetzung nichts.

²) Vgl. Pischel, Materialien zur Kenntnis des Apabhrāma S. 11.

³) Siehe Pischel zu Hem. 4, 351.

‘Dem Himmel gleich ist Jānaśrutis, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet.’ Śaṅkara konstruiert ebenso, stellt aber für *divā* zwei Erklärungen zur Wahl: *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya samam tulyam divā dyulokena jyotiḥ prabhāsvaram annadānādijanitaprabhāvajam ātataṁ vyāptam dyulokasprg ity arthaḥ | divāhnā vā samam jyotir ity etat.*

Wenn *samam divā* überhaupt einen Sinn haben soll, könnte es doch nur, wie Böhtlingk richtig gefühlt hat, ‘dem Tageslicht gleich’ bedeuten. In der Bedeutung ‘Helle, Glanz’ wird aber das Wort im RV. nur im Plural gebraucht, vielleicht ausschließlich im Instrumental *dyūbhīḥ*. Aus der späteren Literatur verzeichnet das PW. überhaupt keine Belege für *div* in dieser Bedeutung außer aus dem Bhāgavatapurāṇa. Es ist aber gewiß kein Zufall, daß in diesem, in archaisierender Sprache abgefaßten Werk im Sinne von Glanz wiederum nur der Instr. *dyubhiḥ* vorkommt. Ich halte daher die Übersetzung ‘dem Tageslicht gleich’ für unmöglich¹⁾). *Samam* ist mit *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya*, *divā* mit *ātataṁ* zu verbinden. Da *sama* ebensogut mit dem Genitiv wie mit dem Instrumental konstruiert werden kann (Pāṇ. 2, 3, 72), so kann man in *Jānaśruteḥ Pautrāyanasya samam jyotiḥ* eine Ausdrucksweise sehen, wie sie im klassischen Sanskrit ganz gewöhnlich ist, z. B. Buddhacar. 1, 68 *svalpāntaram yasya vapuh surebhyah*; 3, 27 *drṣṭvā narebhyah prthagākṛtim tam*; 5, 18 *anyajanair atulyabuddhiḥ*; 10, 3 *vapus ca diptam puruṣān atītya*, usw. Der Genitiv kann aber auch von einem fortgelassenen *jyotiṣā* abhängen, und da die Sprache der Upaniṣad die Ellipse liebt, so ist diese Erklärung wohl vorzuziehen. *Divā* entspricht natürlich ved. *divā*, nicht *divā*; die Bedeutung ist genau die gleiche wie z. B. RV. 1, 161, 14 *divā yānti maruto bhūmyāgnīḥ*. Woher der Lichtschein, vor dem die Gans warnt, herrührt, wird im Text nicht gesagt; ein Stern oder ein Feuer, das auf der Erde brennt, mag die Ursache sein. Daß der Glanz des Jānaśruti zunächst nur im Vergleich herangezogen wird, zeigt auch die Antwort der zweiten Gans. Sie bestreitet ja gerade, daß es mit diesem Glanze des Jānaśruti viel auf sich habe; das könnte sie garnicht tun, wenn tatsächlich der Glanz des Jānaśruti taghell leuchtete.

4, 1, 2 *tat tvā mā pradhākṣir iti*. Śaṅkara nimmt Vertauschung der Personalendungen an: *tatprasañjanena taj jyotis tvā trām mā pradhākṣir mā dahatu ity arthaḥ | puruṣavyatyayena mā pradhākṣid iti*. Im Text des Rāṅga-Rāmānuja steht tatsächlich *pradhākṣid iti*, aber im Kommentar *tat tvā mā pradhākṣir iti | tat tejas trām mā dahed ity arthaḥ*, woraus hervorgeht, daß *pradhākṣid* erst später, vielleicht sogar erst von den Herausgebern, eingesetzt ist. Böhtlingk hat dieselbe Änderung vorgenommen, da im Sanskrit ‘verbrenne dich nicht’ nicht durch *mā tvā pradhākṣih* wiedergegeben werden könne. Der Gebrauch von *trā* wäre hier allerdings sehr

¹⁾ Meinem Gefühl nach würde der von Böhtlingk angenommene Sinn auch eine andere Wortstellung verlangen: etwa *divā samam Jānaśruteḥ Pautrāyanasya jyotir ātataṁ*.

auffällig. Speyer, Sanskrit Syntax, § 267, führt nur ein ähnliches Beispiel aus dem Rām. an (3, 62, 3 *tram aśokasya śākhābhīḥ . . . āvṛṇośi śarīraṁ te*¹⁾). Da sich ferner die Verderbnis leicht durch das vorhergehende *prasāṅkṣīḥ* erklären, auch das *tat* sich besser als Nominativ denn als Adverb fassen läßt, so glaube ich, daß Böhtlingk das Richtige getroffen hat.

4. 1. 3 *kam v ara enam etat santam sayugrānam ira Raikram āttheti*. Śaṅkara erklärt: *arc nikṛṣṭo 'yam rājā varākas tam kam u enam santam kṛṇa māhātmyena yuktaṁ santam iti kutsayaty enam evam sabahumānam etad rajanam āttha raikram ira*. Śaṅkara will offenbar *etat* mit *āttha* verbinden, was mir wegen der Stellung der Worte unmöglich erscheint²⁾). *Etat* kann nicht von *santam* getrennt werden³⁾). Böhtlingk verändert *kam* in *katham*: 'Woher sprichst du denn von ihm, dem so unbedeutenden Mann, wie vom verbrüderten Raikva?' Die Textänderung ist ganz ungerechtfertigt: die Verbindung *ko 'yam* ist doch ganz gewöhnlich. Man kann höchstens schwanken, ob man *etat santam* als Attribut zu *enam* ziehen oder als Prädikat mit *sayugrānam ira Raikram* auf gleiche Stufe stellen soll. Im ersten Fall müßte *etat santam* allerdings, wie Böhtlingk sagt, den Sinn von 'so unbedeutend' haben. Ich verstehe aber nicht, wie das *etat* zu dieser Bedeutung kommen sollte. Im zweiten Fall ist *etat santam* 'den, der so ist', nämlich 'wie du beschrieben hast', und da die erste Gans den Jānaśruti gerühmt hat, so nähert sich der Ausdruck gerade umgekehrt der Bedeutung 'so bedeutend'. Das Verächtliche liegt nur in dem *kam*.

Raikra, wofür die Handschriften zum Teil auch *Rayikra* bieten, ist offenbar der Name; 4. 2. 2. 4 gebraucht Jānaśruti nur dies als Anrede. *Sayugrā* wird von Śaṅkara *saha yugyayā⁴⁾ gantryā vartata iti* erklärt. Daraus ist dann bei M. Müller der 'Raikva with the car', bei Deussen der 'Raikva mit dem Ziehkarren' geworden. Die ganze Erklärung beruht darauf, daß nach 4. 1. 8 Raikva unter einem Wagen (*śakaṭa*) sitzt, wobei noch nicht einmal gesagt ist, daß es sein eigener Wagen ist; sie scheitert, abgesehen von allem anderen, schon daran, daß es ein Wort *yugran* 'Wagen' gar nicht gibt. Śaṅkara sieht sich daher ja auch genötigt, in seiner Erklärung *yugyā* für *yugran* einzusetzen. *Sayugran* ist vielmehr eine Bildung wie ved. *rajñārau, sayārau, sasthārau*, denen Wackernagel, KZ. XLVI, 272 auch *sahārau* angegliedert hat. *Sa-* ist hier überall die Schwachform von *sam*. *Sayugran* kommt einmal in RV. 10, 130, 4 vor:

¹⁾ Das zweite Beispiel, Kathās. 36, 102, scheint mir auf einem Irrtum zu beruhen.

²⁾ Denn es scheint ihm zu folgen: 'Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren?' M. Müller hat den Sinn ganz verfehlt: 'How can you speak of him, being what he is (a rājanya, noble), as if he were like Raikva with the car?'

³⁾ Das *etat* nicht etwa zu dem folgenden *sayugrānam ira Raikram* gehörig. Es wäre das Paläon des Wortes in 4, 1, 5.

⁴⁾ Siehe nach den Herausgebern in der A. S. S. sämtliche Handschriften.

agnér gāyatrī àbhaval sayúgoṣṇihayā savitṛ sám babhūva |
anuṣṭubhā sóma ukthaír māhasvān bṛhaspater brhatī vācam āvat ||

Über die Übersetzung kann hier kein Zweifel bestehen: 'Die Gāyatrī war die Genossin des Agni, Savitṛ war mit der Uṣṇihā zusammen, der durch Preislieder mächtige Soma mit der Anuṣṭubh, die Brhatī unterstützte die Rede des Brhaspati.' Die Bedeutung 'vereint, Genosse' stimmt zu dem Gebrauch von *sam yuj* in Stellen wie 8, 62, 11: *ahám ca tvám ca vṛtrahan sám yuṣyāva sanibhya ā*. Böhtlingk hat dem Rechnung getragen, indem er *sayugvan* durch 'verbrüdert' übersetzt; er bemerkt aber, daß nach seinem Dafürhalten *sayugvan* ein euphemistischer Ausdruck für *sapāman* sei, also 'mit der Räude verbrüdert'. Das beruht wiederum darauf, daß in 4, 1, 8 erzählt wird, Raikva habe sich, als er unter dem Wagen saß, die Krätze geschabt. Im übrigen braucht man diesem Einfall wohl nicht weiter nachzugehen. Es ist eigentlich seltsam, daß man den Ausdruck so mißverstanden hat, denn was er besagen soll, wird im folgenden doch ausführlich auseinandergesetzt. Zunächst versteht die erste Gans den Ausdruck nicht. Sie fragt daher *yo nu katham sayugvā Raikvah*. Aus Śaṅkaras Erklärung *yo nu katham tvayocaye sayugvā Raikvah* läßt sich nicht viel entnehmen. M. Müller und Deussen übersetzen frei: 'How is it with this Raikva with the car of whom thou speakest?'; 'Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?' Böhtlingk setzt einfach *ko nu sayugvā Raikva iti* in den Text: 'Wer ist der verbrüderte Raikva?' Ich halte es für ganz unstatthaft, in dieser Weise mit dem überlieferten Text umzuspringen; warum sollte denn das einfache *ko nu zu yo nu katham* verderbt sein? Daß aber auch davon abgesehen Böhtlings Änderung nicht richtig sein kann, ergibt sich aus der Antwort der zweiten Gans, die über die Person des Raikva gar nichts sagt, sondern ganz im allgemeinen erklärt, was ein *sayugvan* ist: 'Den habe ich so (d. h. als *sayugvan*) bezeichnet, wer das weiß, was der weiß, dem alles zugerechnet wird, was immer die Geschöpfe Gutes tun.' Der Relativsatz *yo nu* ist also ein elliptischer Satz für *yo nu Raikvah*, und in dem Hauptsatz liegt der Nachdruck auf *sayugvā*: 'Was nun den Raikva betrifft, inwiefern ist er ein *sayugvan* Raikva?' Für *sayugvan* aber ergibt sich daraus, daß es entweder dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Bedeutung haben muß wie im RV. Man kann meines Erachtens nur schwanken, ob es 'vereinigt' oder 'vereinigend' bedeutet; der *sayugvan* ist infolge seines Wissens 'mit allem Verdienst vereinigt', das sich die anderen durch gute Werke erwerben, oder 'er vereinigt' bei sich all dieses Verdienst. Für die erste Auffassung spricht, daß *sayugvan* im intransitiven Sinn im RV. tatsächlich bezeugt ist¹⁾). Die Erklärung, die in der Upaniṣad selbst gegeben wird, legt aber die Vermutung nahe, daß

¹⁾ Man vergleiche auch *svayūgvan* 'verbündet' in RV. 9, 111, 1 *vīśvā dvesāṃsi tarati svayūgvanabhiḥ*. Transitive Bedeutung liegt anderseits in *abhiyūgvan* 'angreifend' vor; RV. 6, 45, 15 *rāthena . . . abhiyūgvanā*.

sayugraṇ als technischer Ausdruck beim Würfelspiel gebraucht wurde und eigentlich den bezeichnete, der bei dem Spiel nach der angegebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. Das hat mich bestimmt, das Wort in der Übersetzung durch 'Vereiniger' wiederzugeben.

4, 1, 4 *yathā kṛtāya rījītāyādhare* 'yāḥ *samyanty evam enam sarram tad abhisamaiti* *yat kimca prajāḥ sādhu kurvanti*. Auf die Erklärungen der Kommentare und die Übersetzungen gehe ich hier nicht ein, da ich die Stelle in meiner Abhandlung über das Würfelspiel im alten Indien, S. 143, 166f.. ausführlich besprochen habe. Hier sei nur ein Wort über die auf Grund der Angaben Nilakanṭhas ermittelte Spielmethode gestattet, da ihre Kenntnis für das Verständnis des Folgenden notwendig ist. Der Einsatz wird in zehn Teile zerlegt; beim Kali-Wurf gewinnt man einen Teil, beim Dvāpara-Wurf drei, beim Tretā-Wurf sechs und beim Kṛta-Wurf alle zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Im Grunde damit identisch ist die Methode, die in dem Fall befolgt wird, daß jeder der beiden Spieler die Hälfte des Einsatzes deponiert hat. Dann gewinnt der Spieler beim Kali-Wurf einen Teil des eigenen Einsatzes, beim Dvāpara-Wurf außerdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorher drei Teile. Beim Tretā-Wurf gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim Kṛta-Wurf endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Ich habe a. a. O. schon bemerkt, daß der Verfasser offenbar diese letztere Spielmethode im Sinne hatte, da er in 4, 3, 8 sagt: 'diese, fünf auf der einen, fünf auf der anderen Seite, die zusammen zehn ausmachen, die sind das Kṛta.' Hier werden also die zehn dem Kṛta gleichgesetzten Dinge wie bei der letztgenannten Methode in zwei Gruppen zu je fünf zerlegt¹⁾). Böhtlingks Konjektur *rījītarāya* für *rījītīya* ist, wie a. a. O. bemerkt, abzulehnen. Für *abhisamaiti* lesen eine Reihe von Handschriften *abhisameti*. Böhtlingk hat es aufgenommen, weil es besser zu dem vorhergehenden *samyantī* stimmt, wie ich glaube, mit Recht. Der Gegensatz zwischen Jānaśruti und Raikva, der schon in 4, 1, 1 angedeutet war, wird hier deutlicher hervorgehoben: Jānaśruti genießt nur das Verdienst seiner eigenen Guttaten, Raikva das der ganzen Welt.

4, 1, 5 *sa ha samjihāna era kṣattāram urāca*. Saṅkara erklärt die Situation wie folgt: *tad u ha tad etad idrśam hamsavākyam ātmanāḥ kutsīr̥ pum anyasya riduso Raikrādeḥ praśamsārūpam upaśuśrāra śrutavir-kacmyatalaśho rājā Jānaśrutiḥ Pautrāyanāḥ | tac ca hamsavākyam smarār̥ evi pum akṣṇyena rātriśeṣam atirāhayāmāsa | tataḥ sa bandibhī rājā stuti-*

¹⁾ Eine andere Erklärung hat Keith, JRAS, 1909, S. 209, Anm. 2 vorgeschlagen. Er schreibt von ihr: 'The sense may seem not very good, but it is quite adequate in an Upaniṣad.' Die ersten Hälften dieses Satzes stimme ich vollkommen bei; die zweite Hälfte als 'It is not so good' urteile ich allerdings anders als Keith.

yuktābhīr vāgbhīḥ pralibodhyamāna uvāca kṣattāram samjihāna eva sayanam nindrām vā parityajann eva he 'ṅga vatsare ha sayugvānam iva Raikvam āttha kim mām | sa eva stulyarho nāham ity abhiprāyah. Danach befindet sich also Jānaśruti auf dem Dach seines Palastes und hört das Gespräch der Gänse mit an. Den Rest der Nacht denkt er darüber nach. Als er am Morgen von den Bandins mit Preisliedern geweckt wird, sagt er, während er das Lager (oder den Schlaf) verläßt, zu seinem Kṣattrī: 'Sprichst du von mir, als ob ich der *sayugvan* Raikva wäre¹⁾?' M. Müller schließt sich dem an: 'and as soon as he had risen in the morning, he said to his door-keeper: 'Friend, dost thou speak of (me, as if I were) Raikva with the car?'; ähnlich Deussen, der das, was Śaṅkara von den Bandins sagt, auf den Kṣattrī überträgt: 'Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseß [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitālikas zu tun pflegen]: ,Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.' Böhtlingk setzt *mām* sogar für *ha* in den Text, da *ha* hier nicht am Platz sei und ein *mām* vermißt werde, und übersetzt: 'Als J. P. dies vernahm, sprang er von seinem Lager und sagte zum Kämmerling: ,Du sprichst, mein Lieber, von mir wie vom verbrüderten Raikva?'" Wie *mām* zu *ha* werden konnte, ist aber völlig unbegreiflich. Gegen die Erklärung Śaṅkaras, M. Müllers und Deussens spricht zunächst das *samjihānah*, das nicht 'aufstehend' oder gar 'als er aufgestanden war' bedeutet, sondern 'aus dem Schlafe auffahrend'. Daß die durch *sam hā* bezeichnete Tätigkeit dem Aufstehen vorausgeht, zeigt deutlich Ait. Br. 7, 15, 4:

*kalih śayāno bhavati samjihānas tu dvāparah |
uttiṣṭhamṣ trelā bhavati kṛtam sampadyate caran ||*

Ebenso RV. 2, 38, 4 *ūt samhāyāsthāt*, was Geldner, Rigveda in Ausw. II, S. 43, auf Grund der Brāhmaṇa-Stelle richtig erklärt hat²⁾. Wie aber soll dann weiter Jānaśruti zu der Frage kommen, ob der Kṣattrī von ihm als einem *sayugvan* Raikva gesprochen habe? Bei Śaṅkara preisen den König die Bandins; er müßte also doch an diese die Frage richten und nicht an den Kṣattrī. Die Annahme Deussens, daß der Kṣattrī jemals die Geschäfte der Bandins verrichtet habe, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Situation ist meines Erachtens eine ganz andere: Jānaśruti liegt in der Nacht auf dem Dach seines Hauses, neben ihm sein Kṣattrī. Da hört er im Schlaf das Gespräch der Gänse. Er fährt auf und fragt in der Verwirrung den

¹⁾ Śaṅkara gibt von den Worten des Jānaśruti noch eine zweite Erklärung, bei der *iva* im Sinne von *eva* oder als bedeutungslos gefaßt werden muß. Da beides natürlich unmöglich ist, gehe ich darauf nicht ein. Raṅga-Rāmānuja: *sa kathamapi niśām ativāhya samjihāna eva talpam tyajann eva kṣattāram uktavān . . . are 'ṅga vatseti tam kṣattāram rājā sambodhya rātrāv evaṁ hamasyoḥ samlāpaḥ samajanīty sayugvānam iva Raikvam ātthetyādihaṁsoktipratyuktivākyānuvādapūrvakam Raikvasya cihnam uktavān ity arthaḥ.* Āttha kann aber bei der Wiederholung kaum zu der Rede der Gans gehören.

²⁾ Vgl. auch Chānd. Up. I, 10, 6 *sa ha prātaḥ samjihāna uvāca.*

Kṣattr. ob er 'sayugrānam ivā Raikram' gesagt habe. Dem Kṣattr fällt wiederum, genau wie der Gans, der unverständliche Ausdruck *sayugra* auf: er fragt danach, und Jānaśruti gibt ihm die Erklärung genau in der Form, wie er sie von der Gans gehört hat.

4. 1. 7 *yatrārc brāhmaṇasyānreṣanā tad enam archeti*. Böhtlingk liest *icchati* für *archeti*¹⁾). Das mag richtig sein, wenn man auch nicht recht einsieht, warum *iccha* zu *archa* verderbt sein sollte, besonders da *anreṣanā* unmittelbar vorhergeht. Ich möchte eher an *accha* denken, das im RV. mit Ergänzung des Verbums gebraucht wird: 'dahin (begib dich) zu ihm.' Daß das in nachvedischer Zeit ungebräuchliche *accha* zu *archa* wurde, würde durchaus begreiflich sein. Formell wäre schließlich auch gegen *archa* nicht viel einzuwenden: *archati* findet sich auch im Epos, und die Neubildung läßt sich aus dem Imperf. *ārchat* und Formen, wo die Wurzel mit Präpositionen verbunden ist, wie *ārchatī*, *prārchatī* usw., leicht erklären. Der Bedeutung nach paßt aber *archa* nicht hierher.

Auch die Bedeutung von *brāhmaṇasya* macht Schwierigkeiten. Als Bezeichnung der Kaste läßt es sich hier kaum verstehen. Wenn der Kṣattr den Raikva nachher unter einem Lastwagen findet, wie er sich den Grind kratzt, so ist das nicht gerade die Situation, in der die Brahmanen gewöhnlich erscheinen. Nach dem ganzen Zusammenhang muß *brāhmaṇa* hier mehr den Mann bezeichnen, der der Welt entsagt hat, um dem Nachdenken über die höchsten Fragen zu leben, also etwa in dem Sinn stehen, wie es Brh. Ār. Up. 3. 5. 1; 3. 8. 10²⁾ und in dem Brāhmaṇa-Vagga des Dhammapada gebraucht wird. Wenn Śaṅkara *brāhmaṇa* hier direkt als *brahmarūpa* erklärt, so trägt er in das Wort mehr hinein, als es enthalten kann. Jānaśrutis an Raikva gerichtete Bitte: 'Lehre mich, Ehrwürdiger, die Gottheit, die du als Gottheit verehrst' (4, 2, 2), beweist, daß er keine Ahnung hat, daß Raikvas Wissen im Wissen des Brahman besteht. Und darin besteht es auch gar nicht: in der Lehre, die Raikva nachher entwickelt, ist vom Brahman nirgends die Rede. Ebensowenig kann ich Śaṅkaras Erklärung billigen, daß der Ort, wo der Kṣattr dem Raikva nahen soll, eine abgelegene Gegend, eine einsame Stelle, ein Wald oder eine Sandbank in einem Flusse sei³⁾ (*ekāntē ṛanyē nadīpulinādau virikte desē*). Sie steht mit den nachher erzählten Tatsachen in Widerspruch. In 4, 2, 4; 5 wird ausdrücklich gesagt, daß Raikva sich in einem Dorfe aufhält. Jānaśruti kann also mit seinen Worten höchstens meinen, daß man den Raikva unter den Heimatlosen zu suchen habe. Ich muß allerdings bekennen, daß alles das im Grunde nicht befriedigt, und ich hege den Verdacht, daß der Text hier verderbt oder gar absichtlich in sein Gegenteil verkehrt ist. Ich verzichte

¹⁾ Völtzky hat *recta* gelesen.

²⁾ Auf diese Stellen verweist Deussen in seiner Übersetzung.

³⁾ Ich erwähne das, weil Deussen diese Erklärung in seine Übersetzung aufgenommen hat.

aber auf weitere Erörterungen, da ich über Vermutungen nicht hinauskomme.

4. 1. 8 *aham hy arā 3 iti*. Über die Schreibung vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, § 257d und die dort angeführte Literatur.

4. 2. 3 *tam u ha parah pratyurācāhārē trā śūdra taraiva saha gobhir asti iti*. Śaṅkara zerlegt *ahahāretrā* in *aha hāretrā*; *aha* soll bedeutungslos sein, *hāretrā* soll ein mit einer Kette (*hāra*) verbundener Wagen (*itvan*) sein; *hāretrā* wird dann als Subjekt zu *astu* gefaßt (*ahety ayam nipāto vīvṛgrahārthīya nyatthaḥ tr anarthakah | crasabdasya pṛthakprayoyāt | hāretrā hāra ya yuktetrā gantri seyam hāretrā gobhiḥ saha tavaivāstu tavaiva tiṣṭatu*). Ein Kompositum *hāretrā* ist geradezu unmöglich. *Hāra* ist überdies stets eine 'Perlenschnur' und kann daher niemals ein Synonym von *nīśka* sein¹⁾, und die Bedeutung 'Wagen' für *itvan* ist einfach eine Erfindung Śaṅkaras. Ob das Epitheton 'scharfsinnig', das Böhtlingk dieser Erklärung beilegt, berechtigt ist, möchte ich bezweifeln; mir erscheint jedenfalls Böhtlingks eigene Erklärung als *ahaha are* viel scharfsinniger und evident richtig, obwohl sie zu der Annahme zwingt, daß das Subjekt von *astu*, der *nīśka* oder der Wagen, zu ergänzen ist. Eine solche Ellipse entspricht aber durchaus dem Stil der Upaniṣad in den Dialogpartien. Wenn Böhtlingk den letzten Satz übersetzt: 'Mit den Kühen sich abzugeben, sei dein Geschäft!', so kann ich ihm nicht folgen. *Tavaiva astu* kann nur den Sinn haben 'es sei dein, behalte'. Man vergleiche die Worte Ch. Up. 5. 3. 6, mit denen Gautama den irdischen Reichtum zurückweist, den ihm Pravāhana Jaivali anbietet: *tavaiva rājan mānuṣam vittam*. Genauer noch stimmt mit unserem Text die Abweisung Mbh. 5, 35, 19 überein: *hiranyam ca gavāśram ca tarairāstu*²⁾ *Virocana*.

Das Wort *śūdra* hat den einheimischen Erklärern die größten Schwierigkeiten bereitet, da Jānaśruti dadurch scheinbar als ein Angehöriger der niedrigsten Kaste hingestellt wird, die doch nach der späteren Lehre vom Studium des Vedānta ausgeschlossen ist. Bādarāyaṇa 1, 3, 34, hat zu dem verzweifelten Mittel gegriffen, *śūdra* im 'etymologischen' Sinn zu nehmen: *śug asya tadanādaraśravaṇāt tadādravaṇāt sūcyate hi*. Danach soll Raikva den Jānaśruti hier als *śūdra* anreden, weil er infolge seiner Seherkraft weiß, daß Jānaśruti wegen der Mißachtung seitens der Gans 'in Kummer lief' (*sūcam abhidudrāva*), oder daß 'Kummer ihn überlief', oder daß er 'aus Kummer zu ihm, dem Raikva, lief', wie Śaṅkara erklärt. Solche Deutungen zeigen, wie wenig man schon zu Bādarāyaṇas Zeit den eigentlichen Wortsinn verstand. In diesem Fall haben übrigens andere und sogar Śaṅkara selbst das Unsinnige jener Erklärung empfunden, denn in seinem Kommentar zur Up. fügt er der Erklärung der *ācāryāḥ* hinzu: *śūdravad*

¹⁾ Wenn Vedeśa *nīśkam* durch *muktāhāram* wiedergibt, so tut er es, weil er *hāretrā* wie Śaṅkara erklärt.

²⁾ C falsch *tathāivāstu*.

rā dhananirainam *vidyāgrahanāyopajagāma* *na ca śuśrūṣayā* | *na tūjātyavīśā sūdra iti* | *apare punar āhur alpam dhanam āhṛtam iti rusairainam* *uktivāñ chūdreti*¹⁾ | *lingam ca bahvāharanā upādānam dhanasyeti*. In der Tat ist *sūdra* in der späteren vedischen Zeit einfach ein Schimpfwort. Jaim. Up. Br. 3, 7, 5 schimpfen (*ākrośanti*) Prācīnaśāli und die beiden Jābhālas ihren Mitschüler Sudakṣīna Kṣaimi, der sie mit Fragen über die einfachsten Dinge stört, einen *sūdro duranūcānah*, und ebenda 3, 9, 9 spricht der jüngere Jābhāla von ihm als einem *sūdraka*.

4. 2, 5 *urācājahāremāḥ sūdra*. Śaṅkara erklärt *ājahārāhṛitavān bharāṇ yad imā gā yac cānyad dhanam tat sādhv iti rākyasēṣah*²⁾. Deussen übersetzt im Anschluß daran: 'Da schleppt er jene da [die Kühe] herbei³⁾'. Aber Böhtlingk hat schon darauf hingewiesen, daß das Perfekt hier garnicht stehen dürfte, und es kann auch, davon abgesehen, kaum zweifelhaft sein, daß hier ursprünglich dieselben Worte standen, wie im Anfang der ersten Rede des Raikva, also *ahahāra imāḥ*, wie Böhtlingk liest.

4. 2, 5 *anenaiva mukhenālāpayiṣyathā iti*. Śaṅkara erklärt *ālāpayiṣyathāḥ* durch *ālāpayasi* . . . *mām bhānavasity arthah*, und Böhtlingk wie Deussen übersetzen demgemäß 'du hättest mich zum Sprechen gebracht'. Böhtlingk, der einsieht, daß das Wort das nicht bedeuten kann, setzt *mālāpayiṣya iti* in den Text. Aber wie hätte daraus die jetzige Lesart entstehen sollen? Daß Böhtlingk das Richtige nicht erkannt hat, ist um so auffallender, als er selbst in den Anmerkungen auf die Stelle verweist, die den Schlüssel zum Verständnis liefert. Pāṇini lehrt 1, 3, 70, daß *li* im Kausativ, wenn es *pralambhana*, *sāmmānana* und *sālinikarana* bedeute, die Endungen des Ātmaneṣada nehme. Die Kāśikā erklärt *sāmmānānam* durch *pūjanām* und gibt als Beispiel *jaṭābhir ālāpayate* | *pūjām samadhi-gacchatity arthah*. Im Vārttika zu Pāṇ. 6, 1, 48 wird die Substitution von *ā* für *ā* im Kausativ von *li* gelehrt, wenn es den Sinn von *pralambhana* und *sālinikarana* habe. Patañjali gibt *jaṭābhir ālāpayate* | *śmaśrubhir ālāpayate* hier als Beispiele für die Bedeutung *pralambhana*. *Ālāpayate* muß also die Bedeutung haben, 'auf betrügerische Weise durch etwas Ehre erlangen', und diese Bedeutung paßt an unsrer Stelle vorzüglich.

4. 2, 5 *yatrāsmā urāsa*. Der Dativ bei *vas* ist schwierig. Unmöglich ist jedenfalls Śaṅkaras Erklärung: *yatra yeṣu grāmeśūvāsositavān Raikras tāsā asau grāmān adād asmai Raikrāya rājā*⁴⁾. Aber auch Böhtlingks Kon-

¹⁾ Diesen Sinn hat auch der Verfasser des von Vedēśa zitierten *Gītāmāhātmya* in dem Wort gefunden: *tato vilokya tat sarram raikro rājne eukopa ha* | *re sūdra mānakam vittam na jāntasi duriśvara* ||

²⁾ Ranga-Rāmānuja: *ājahartha* | *ājahāreti ryatgayaś chāndasah*; Vedēśa: *ājahāreti* *ryatgayaḥ*.

³⁾ Muller's Übersetzung von 4. 2, 5 (*tasyā ha mukham upodgrhīṇ* 'opening her mouth'; *ājāt* *tra* 'you have brought'; *ālāpayiṣyathāḥ* 'did you make me speak') enthält einen Fehler, daß ich verzichte, darauf einzugehen.

⁴⁾ Da in Stein nach ebenso Ranga-Rāmānuja. Vedēśa erklärt *asmai rājāt* *as* *ta* *bhāya* *śāstṛ* *as* *ta*.

jektur *uvāca* für *uvāsa* befriedigt nicht.* *Raikvaparnāḥ* scheint, da vorher nur von einem Dorf die Rede ist, ein Name wie *Varaṇāḥ* usw. zu sein; vgl. Pāṇ. 4, 2, 82.

4, 3, 1 *vāyur vāva samvargah*. Das Deutsche besitzt kein Wort, das dem *vāyu* genau entspräche. *Vāyu* ist Wind und zugleich Luft, was wegen des Eingehens von Sonne und Mond in den *vāyu* zu beachten ist. *Samvargah* wird von Śaṅkara erklärt *samvargah samvarjanāt samgrahaṇāt samgrasanād vā samvargah | vaksyamānā agnyādyā devatā ātmabhāvam āpādayatīty atah samvargah | samvarjanākhyo guno dhyeyo vāyuvat | kṛtāyāntarbhāvadrṣṭāntāt*. Śaṅkara erklärt das Wort also zuerst (*samgrahaṇāt*) im Sinne von *graha*, das wir in älterer Zeit an Stelle des *samvarga* finden werden; bei seiner zweiten Erklärung (*samgrasanāt*) scheint er durch die folgende Lehre von dem 'Esser' beeinflußt zu sein. Nun hat aber der Verfasser der Upaniṣad, wie wir später sehen werden, den Ausdruck *samvarga* nicht etwa einer älteren Quelle entnommen; er stammt vielmehr von ihm selber, und da er bei der Formulierung seiner Lehre sonst mit Ausdrücken des Würfelspiels operiert, so liegt die Annahme nahe, daß auch *samvarga* ein solcher technischer Ausdruck ist. Diese Vermutung hat schon Mauss, Mél. Sylvain Lévi, S. 339 ausgesprochen. In der Tat begegnet uns *sam vr̥j* im R̥gveda in Verbindung mit dem Würfelspiel. Deutlich ist vor allem 10, 43, 5: *kṛtām ná śvaghni vī cinoti dévane samvāgam yán maghāvā sūryam jáyat*. 8, 75, 12 wird Indra zugerufen: *saṁvāgam sám rayím jaya*. 2, 12, 3, wo Indras Heldenaten gepriesen werden, wird er am Schluß *saṁvýk samátsu* genannt. Ebenso schließen die beiden nächsten Strophen jedesmal mit einem Bilde, das dem Würfelspiel entnommen ist; 4: *śvaghníva yó jīgvām laksám ādad aryāḥ puṣṭāni*; 5: *só aryāḥ puṣṭir víja ivā mināti*. Eine Beziehung auf das Würfelspiel scheint auch in den Mantras vorzuliegen, mit denen Kauṣītaki nach Kauṣ. Up. 2, 7 am Morgen, am Mittag und am Abend die Sonne verehrte: *vargo 'si pāpmānam me vr̥ngdhi, udvargo 'si pāpmānam ma udvr̥ngdhi, samvargo 'si pāpmānam me samvr̥ngdhi*¹⁾); es ist kaum ein Zufall, daß dieser Kauṣītaki Sarvajit 'der Allgewinner' genannt wird²⁾; vgl. den Eigennamen Sam-

¹⁾ Daß *sam vr̥j* der eigentliche Ausdruck ist, der in den ersten beiden Formeln nur der Abwechslung wegen modifiziert ist, zeigt der Schluß, wo nur *sam vr̥j* erscheint: *tad yad ahorātrābhyām pāpam akarot sam tad vr̥nkte tatho evaivañ vidvān etayairvā-vr̥tādityam upatiṣṭhate yad ahorātrābhyām pāpam karoti sami tad vr̥nkte*. Vgl. auch *saṁvargo 'si* unter den Sprüchen an den Rührtrank, Brh. Ar. Up. 6, 3, 4.

²⁾ Ebenso läßt sich *sam vr̥j* auch an anderen Stellen verstehen: Taitt. S. 7, 3, 11, 2 *saṁ te vr̥nje sukṛtam sami prajām paśūn*; 7, 3, 9, 1 (von Mauss angeführt) *te devā akāmayantobhayam sami vr̥nji mahi brahma cānnam ca, ta ubhayam sam avr̥njata brahma cānnam ca*; Sat. Br. 1, 2, 5, 7 *evaṁ ha vā imāni sarvāni sapatnānām samvr̥nkle nirbhajaty asyai sapatnān ya evam etad veda*; 1, 7, 2, 24 *sarvam eva tad devā asurānām samavr̥njata sarvasmāt sapatnān asurān nirabhajant sarvam r̥ evaīṣa etat sapatrānām samvr̥nkle sarvasmāt sapatnān nirbhajati ya evam etad veda*; 1, 9, 2, 35 *devāḥ sarvā-*

vargajit und die Sāmvargajita Gotamas. Ist aber *samvarga* ein Spielausdruck, so kann er kaum etwas anderes bezeichnen als den, der nach der oben S. 370 beschriebenen Methode die Gewinne 'zusammenbringt'. *Samvarga* würde dann mit dem oben besprochenen *sayugraṇ* im Grunde identisch sein, und in diesem Zusammentreffen darf man wohl eine Bestätigung der unabhängig voneinander gewonnenen Bedeutungsansätze für beide Wörter sehen¹⁾.

4. 3. 2 *adhidaivatam*. Böhtlingk, S. 4; 97 bemerkt selbst, daß die Chānd. Up. ebenso wie die Kāṇva-Rezension der Br̥. Ār. Up. stets *adhidaivatam* liest, während die Mādhyamīdina-Rezension *adhideratam* hat. Ich halte es nicht für gerechtfertigt, solche charakteristischen Unterschiede dadurch zu verwischen, daß man das unzweifelhaft ältere und richtigere *adhideratam* in den Text setzt, wie Böhtlingk es tut.

4. 3. 3 *samvr̥ṇkta iti*. Böhtlingk streicht das *iti* mit Unrecht. *Adhv̥ṛ̥mam . . . iti* entspricht genau dem vorhergehenden *ity adhidaivatam*.

4. 3. 6. 7 Die beiden Strophen werden später besprochen werden.

4. 3. 7 *iti vā vayam brahmačārin nedam upāsmāhe*. Śaṅkaras Erklärung lautet: *vā iti nirarthakāḥ | vayam he brahmačārin ā idam crām yajñām samvr̥jya*; 5. 1. 1. 14 *sa yo rājapeyeneṣ्वā samrāḍ bhavati | sa idam sarvam samvr̥ṇkta*; 12. 4. 4. 3 *atho ha yo dviṣato bhrāṭrvyāt samvivṛkṣeta tatkāma etayā yajeta sām hūrūsmād vr̥ṇkta* usw. Vgl. auch *samvr̥ktadhr̥ṣṇum* von Soma RV. 9, 48, 2. Aber hier kann *sam vr̥j* natürlich auch in dem allgemeinen Sinn 'vollständig an sich ziehen' genommen werden, wie er in anderen Stellen vorliegt; so RV. 7, 3, 4 *vī yāsyā te pṛthi-ryām pājo āśret tr̥ṣū yād ānnā samāvr̥kta jāmbhaiḥ* (vgl. den Agni *saṁvarga*, Taitt. S. 2, 4, 3, 3; Ait. Br. 7, 7; Śat. Br. 12, 4, 4, 3); RV. 10. 61, 17 *sām yān mītrāvāruṇā vr̥ṇjā ukthaiḥ*.

1) Natürlich bedingt diese Erklärung von *saṁvarga* die Annahme, daß *sam r̥j* schon im R̥gveda die Bedeutung hat, 'nach der beschriebenen Spielmethode den Gewinn zusammenbringen', und ich möchte nicht unterlassen, auf ein ḡvedisches Wort hinzuweisen, das unter dieser Annahme eine befriedigende Erklärung finden würde und somit geeignet ist, die Geltung jener Spielmethode für die ḡvedische Zeit wahrscheinlich zu machen. Dies Wort ist *r̥jāḥ*, das uns außer in der angeführten Strophe 2, 12, 5 in 1, 92, 10 begegnet: *śraghnīva kṛtnur r̥jā āmināmā mārtasya derī jarāyantī āyuh*. Ich habe schon oben, S. 114, Anm. 4, die Ansicht geäußert, daß *r̥jāḥ* nur der 'Einsatz' sein könne; *aryāḥ puṣṭih* als *upameya* in 2, 12, 5 und der offenbar parallele Ausdruck *Inksā* in 2, 12, 4 (vgl. oben, S. 108, Anm. 1) scheinen mir das Vollkommen sicher zu machen. Auffällig ist aber, daß auch in 1, 92, 10 der Plural gebraucht ist, obwohl das *upameya* *āyuh* im Singular steht. Verständlich würde der Plural sofort, wenn *r̥jāḥ* die zehn 'Teile' bedeutete, in die der Einsatz zerlegt wurde. Diese Bedeutung läßt sich aber auch etymologisch begründen. Der Dhātupāṭī führt 25, 12 eine Wurzel *r̥j* (*verekti*) 'abgesondert sein' an (*r̥jir pṛthagbhāre*), und wir haben um so weniger Grund, an der Realität dieser Wurzel zu zweifeln, als sie in den drei *nīj* bei Pāṇ. 7, 4, 75 (*nījām trayāṇām gūyāḥ ślau*) eingebettet sein muß und *Patañjali* *ni* im Kommentar zu Pāṇ. 7, 2, 10 erwähnt. Daß sie eigentlich nur eine Variante von *r̥ic* (*frivkti*; Dhp. 29, 5 *r̥icir pṛthagbhāre*) ist, ist sehr wahrscheinlich; mit das Schwanken zwischen Mediu und Tenuis im Auslaut der Wurzel in den udder-varianten lateinischen Sprachen hat Wackernagel, Altind. Gr. I, S. 116, im Anschluß an O. H. P. Br. Beitr. 8, 299ff., hingewiesen.

yathoktalaṅgaṇam brahma vayam ā upāsmāhe | vayam iti vyavahitena saṃbandhah. M. Müller und Deussen folgen ihm offenbar, da sie übersetzen: 'thus do we meditate on that Being'; 'so verehren wir dieses [wovon du redest]'. Aber die Zerlegung von *brahmacārinnedam* in ^ocārinn ā idam ist grammatisch unmöglich. Böhlingk will daher einfach *brahmacārinn idam* lesen: 'auf diese Weise verehren wir diese (die Speise)¹⁾'. Allein die Rede des Śaunaka Kāpēya steht doch im Gegensatz zu der des Brahmacārin und unzweifelhaft haben in der grammatischen Auffassung des Satzes die *anye* recht, die nach Śaṅkara erklären: *na vayam idam upāsmāhe kiṁ tarhi param era brahmopāsmāhe*. Zu den letzteren gehört auch Raṅga-Rāmānuja: *ato vayam na trayoktaṁ prajāpatirūpaṁ saṃvargam upāsmāhe | api tu param ātmānam era*. Auf die Bedeutung des *idam* werden wir später eingehen.

4, 3, 8 *saiśā virād annādī tayedam sarvam drṣṭam sarvam asyedam drṣṭam bharati*. Wegen des ersten Satzes verweise ich auf die Bemerkungen S. 387f. Śaṅkara erklärt *drṣṭam* durch *upalabdham*, und keiner der europäischen Erklärer hat an dem Wort Anstoß genommen. Mir ist es unbegreiflich, was das Erblicken oder das Sichtbarwerden der Welt durch die Virāj in diesem Zusammenhang bedeuten sollte. Der Gedankengang erfordert meines Erachtens mit absoluter Notwendigkeit einen Begriff, der in der Bedeutungssphäre von 'Essen' liegt, und ich habe es daher gewagt, *drṣṭam* durch *daśam* zu ersetzen. Daß das verhältnismäßig seltene *daśam* durch das gewöhnliche *drṣṭam* verdrängt werden konnte, erscheint mir begreiflich genug. Zu der Konstruktion des zweiten Satzes vergleiche man Br̥. Ār. Up. 6, 1, 14 *na ha vā asyānannam jagdhām bhavati . . . ya evam etad annasyānnam veda*, zur Bedeutung von *daśa* Mbh. 12, 88, 5 *vyāghrīva ca harel putrān saṃdaśen na ca pīdayet*; Jāt. 2, 176, wo das Packen des Stockes durch die Gänse und durch die Schildkröte durch *daśa* ausgedrückt wird (*ekam dandakam kacchapena dasāpetrā sayam tassa ubho koṭiyō dasitvā ākāśam pakkhandim̄su, usw.*); Jāt. 1, 222, wo der Reiher zu dem Krebs sagt, er wolle ihn *dasitvā*, d. h. mit dem Schnabel, packen; Jāt. 3, 52, wo die Otter die auf eine Rute gezogenen Fische *valliyam dasitvā*, indem sie die Rute mit den Zähnen packt, und der Schakal zwei Bratspieße und eine Eidechse *mukhena dasitvā* fortträgt.

4, 3, 8 *ya evam veda | ya evam veda*. Böhlingks Änderung von *veda* zu *vedeli* scheint mir überflüssig zu sein.

3. Die Lehre im Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa.

Das Kapitel, das die Lehre des Raikva enthält, hat eine Parallel in Jaim. Up. Br. 3, 1—2, wie zuerst Oertel, JAOS. XV, 234, gesehen hat. Von dem ersten Abschnitt gebe ich eine Übersetzung mit Hervorhebung

¹⁾) Diese Textänderung ist auch in Indien gemacht worden; Madhva hat so gelesen.

der wörtlichen Übereinstimmungen. Der Übersetzung des zweiten Abschnittes, wo diese Übereinstimmungen zahlreicher werden, schicke ich den Text mit Gegenüberstellung des Upaniṣad-Textes voraus¹⁾.

„Es gibt fürwahr nur eine einzige ganze Gottheit — die übrigen sind Halbgottheiten — (nämlich) dieser, der hier reinigt (der Wind). Er (stellt) die Ergreifer aller Götter (dar). Er hat den Namen ‚Untergang‘. ‚Untergang‘ nennt man hier die Ergreifer im Westen. Wenn (man sagt): ‚die Sonne ist untergegangen‘ (*sa yad ādityo 'stam agād iti*), so ist das soviel wie daß sie zu den Ergreifern gegangen ist. Darum ist sie nicht vollständig. Sie geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Der Mond geht unter (*astam candramā cti*). Darum ist er unvollständig. Er geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Die Sterne gehen unter. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Das Feuer geht aus (*anv agnir gacchati*). Darum ist es unvollständig. Es geht in jenen ein (*sa etam evāpyeti*). Der Tag geht, die Nacht geht. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Die Himmelsgegenden werden trübe, sie sind während der Nacht nicht zu erkennen. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Parjanya regnet und hört wieder auf. Darum ist er unvollständig. Er geht in jenen ein. Das Wasser schwundet dahin (*kṣiyanta āpah*), ebenso die Kräuter, ebenso die Bäume. Darum sind sie unvollständig. Sie gehen in jenen ein. Darum, weil dies alles in den Wind eingeht, darum ist es der Wind, der das Sāman ist. Der ist ein Sāmanwisser, der kennt das ganze Sāman, wer solches weiß. Nun in bezug auf das Selbst (*athādhyātmaṁ*). Während man schläft, spricht man nicht mit der Rede (*na rai srapan vācā vadati*). Dieselbe geht in den Atem ein (*seyam eva prāṇam apyeti*). Man denkt nicht mit dem Denkorgan (*manasā*). Dasselbe geht in den Atem ein. Man sieht nicht mit dem Auge (*eakṣusā*). Dasselbe geht in den Atem ein. Man hört nicht mit dem Ohr (*śrotreṇa*). Dasselbe geht in den Atem ein. Darum, weil dies alles zusammen in den Atem geht, darum ist es der Atem, der das Sāman ist. Der ist ein Sāmanwisser, der kennt das ganze Sāman, wer solches weiß. Darum, wenn man sagt: ‚ach, heute weht es nicht‘, so hält es sich im Innern des Menschen auf; der sitzt da, voll, schwitzend.“

Brāhmaṇa.

*tat dha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhipratāriṇyam ca [Kāksasenīm] brā-
hmaṇah pūrīrūsiyamāṇā upāra-
vāja ... tan ha bibhikṣe | tam ha nā-
dadṛūte ko rā ko reti manyamānau ||
tat kopsijgan*

*mahātmanas cature dera ekaḥ
kuk so jagāra bhūrānasya gopāḥ |*

Upaniṣad.

*atha ha Śaunakam ca Kāpeyam
Abhipratāriṇyam ca Kāksasenīm pari-
viṣyamāṇau brahmācārī bibhikṣe tat-
mā u ha na dadatuh || sa horāen*

*mahātmanas cature dera ekaḥ
kuk so jagāra bhūrānasya gopāḥ*

¹⁾ Oertel hat schon vor der Gesamtausgabe des Brāhmaṇa (JAOS. XVI) T. II, 1. Übersetzung der Stelle JAOS. XV, 249ff. veröffentlicht.

tam Kāpeya zo vijānany eke
 'bhīpratārin bahudhā niristam
 iti sa hirācābhi pratārimam rāvā
 prapadya pratihrāhitī trayā rā ayam
 pratigya iti tam ha pratyurāc-
 ātrā devānām uta martyānām
 hiranyaśato rapaso na sūnuḥ
 anadvitam asya mahimānam īhur
 anadyamāno yad anannam atti
 iti

tam Kāpeya nābhipaśyanti martyā
 Abhipratārin bahudhā rasantam
 yasmai rā etad annam tasmā etan na
 dattam iti || tad u ha Śaunakāḥ Kā-
 peyah pratimārānah pratigeyāy-
 ātmā devānām janitā prajānām
 hiranyaśadamstro babhaso 'nasūrir
 mahimānam asya mahimānam īhur
 anadyamāno yad anannam atti
 -ti rai rayam brahmacārin nedam
 upāsmahe dattāsmai bhiksām iti || tas-
 mā u ha daduḥ.

„Es kam einmal ein Brahmane zu Śaunaka Kāpeya und Abhipratārin Kākṣaseni, während sie sich austischen ließen. Er bettelte sie an. Sie beachteten ihn nicht, indem sie dachten, er sei irgendein gleichgültiger Mensch. Da sang er sie an:

‘Vier Großmächtige verschlingt ein einziger Gott, der Hüter der Welt — wer ist das? Den kennen einige nicht, Kāpeya, obwohl er vielfach sich niederglassen hat, Abhipratārin.’

Da sagte Abhipratārin: ‘Tritt vor und erwidere diesem! Du mußt diesem erwidern.’ Er erwiderete ihm:

‘Der Odem der Götter und Menschen, goldzahnig wie der Sohn der Gewalt — groß, sugen sie, ist seine Größe, weil er, ohne gegessen zu werden, den Essenden ißt.’

Es folgt noch ein Kommentar zu den beiden Strophen, auf den wir nachher zurückkommen werden.

Der erste Abschnitt des Brāhmaṇa über den Wind und den Prāṇa bedarf kaum der Erklärung; schwieriger ist es, die genaue Bedeutung der Strophen des kleinen Ākhyāna zu ermitteln, das uns in dem zweiten Abschnitt vorliegt. Wichtig ist zunächst, daß wir feststellen können, daß die Strophen älter sind als das Brāhmaṇa selbst. Den Beweis liefert die Sprache.

In der zweiten Strophe wird der Esser *hiranyaśanto rapaso na sūnuḥ* genannt. Handschriftliche Lesarten sind *paraso* und *rapase* im Kommentar. Oertel übersetzt die Worte ‘with golden teeth, defective (?), not a son’. Dem läßt sich kaum ein Sinn abgewinnen. Mir erscheint aber auch jeder andere Versuch, *rapaso* zu verstehen, aussichtslos. Die Upaniṣad hat dafür *babhaso*, eine grammatisch unmögliche Form, die aber auf den richtigen Weg führt. Unzweifelhaft ist für *rapaso rabhaso* zu lesen¹⁾. Der Fehler ist in Grantha-Handschriften nicht selten, da in der Sprache der Schreiber, dem Tamil, die Aspiraten fehlen und in der Schrift *b* durch das Zeichen für *p* ausgedrückt wird. Dann aber kann es weiter nicht zweifelhaft sein,

¹⁾ So hatte richtig schon Oertel, JAOS. XV, 250, konjiziert.

daß die Worte zu übersetzen sind 'goldzahnig wie der Sohn der Gewalt'. Dieser Vergleich geht auf Agni. Agni ist schon im RV. der Esser (RV. 1, 65, 7 *ibhyān ná rájā ránāny atti*; 1, 143, 5 *agnír jámbhais tigitaír atti bháravati*; 6, 4, 5 *nítikti yó vārañám ánnam atti*; 8, 43, 29 *túbhyaṁ ghét té jánā imé ... dhásim̄ hinrānty áttave*; 10, 4, 4 *cáratí jihváyādán*; 10, 15, 12 *addhi trám̄ dera práyatā harīm̄si*; 10, 79, 1 *nánā hánū ríbhrte sám̄ bharete ásinrāti bápsatí bháry attah*; 2 *ásinrann atti jihváyā ránāni | átrāny asmai paðbhíl sám̄ bháranti*; 4 *jáyamāno mātárā gárbo atti usw.*). Jaim. Up. Br. 2, 15, 1 wird er der gefräßigste der Götter genannt (*eṣa u ha vāra devānām mahāśanatamo yad agnih*). Er ist *híranyadanta* (RV. 5, 2, 3) und *sákasah sūnū, sáhasah putrá* (RV. passim), *sūnūh sárasā* (RV. 1, 27, 2), *ürjáh putrá* (RV. 1, 96, 3). Man bezieht die Bezeichnung Agnis als 'Sohn der Kraft' auf die Hervorbringung durch das Reiben der Hölzer. Ursprünglich ist das sicherlich so gemeint, aber auch Indra ist *sárasah sūnū* (RV. 4, 24, 1), *putrá sáraso maháh* (RV. 8, 90, 2), und Indra kann nur deshalb so genannt sein, weil das *sáras* seine Haupteigenschaft ist. In demselben Sinn kann auch *rabhasah sūnuh* von Agni verstanden sein, denn Agnis charakteristische Eigenschaft ist das *rabhas*: RV. 1, 145, 3 *ádatta sám̄ rábhah*; 2, 10, 4 *rabhasim̄*; 6, 3, 8 *rabhasánó adyaut*; 10, 3, 7 *ásvai rábhasvadbhí rábhasrām̄ chá gamyāh*. Ob der Brähmaṇa-Kommentator den vollen Sinn der Worte noch verstanden hat, ist nicht sicher, da er zu dem Pāda nur bemerkt: *na hy eṣa sūnūh sūnurūpo hy eṣa san na sūnūh*. Er gibt damit aber jedenfalls die sprachwissenschaftlich richtige Erklärung des *na* als Vergleichungspartikel. Die Verwendung von *na* in dieser Bedeutung ist aber sicherlich ein Anzeichen hohen Alters, da sie schon im AV. selten zu werden beginnt.

In die gleiche Richtung weist ein anderes Wort in der ersten Strophe, *jagāra*. Alle Übersetzer geben es freilich durch ein historisches Tempus wieder¹⁾). Daß das falsch ist, braucht aber kaum gesagt zu werden. *Jagāra* steht selbstverständlich mit dem *atti* der zweiten Strophe auf gleicher Stufe und ist ein im präsentischen Sinn verwendetes Perfekt. Der Gebrauch des Perfekts in diesem Sinn ist in der Sprache der Brähmanas schon im Schwinden begriffen, und Wackernagel, Altind. Gr. I, S. XXX, urteilt: präsentisch gebraucht, beweist das Perfekt frühen, narrativ gebraucht, späten Ursprung des betreffenden Textes.

Altärtümlich ist auch der Ausdruck *gopāh*. Außerhalb der vedischen Mantras ist *gopā* jedenfalls selten²⁾; die spätere Sprache gebraucht für *gopī gopī*, und die Upanisads insbesondere ersetzen *gopā* gern durch *gopī*³⁾.

1) Oertel 'swallowed up'; in der Upanisad M. Müller 'swallowed', Bohlsch 'ver schlungen', Deussen 'herabschläng'.

2) Belege aus der Upanisad-Literatur sind Śvet. Up. 3, 2 *sanyasya vīrañ blurānasya gopāh*; Nr. śimhapūrvatāp. Up. 2, 4 *blurānasya gopāh*; Mahānār. Up. 20, 14 *vīrañ gopī nātībhyāgī*.

3) Vgl. besonders Śvet. Up. 4, 15 *blurānasya gopāh*; 6, 17 *blurānasya gopī*; Mit. C. Up. 1, 1, 1 *blurānasya gopāh*; Mahānār. Up. 5, 9 *eṣa sarvāya blūtāya blūtāya*.

Vor allem fallen hier aber weiter die durch das Metrum erwiesenen Lesungen *vijānanti eke abhipratārin* und *mariyānām* ins Gewicht. Die Strophen halten sich also auch, was den Sandhi betrifft, durchaus im Rahmen der altvedischen Sprache. Ebenso entspricht das Metrum dem rgvedischen Typus. Und schließlich spricht doch auch der Umstand, daß der Verfasser des Brāhmaṇa es für nötig befunden hat, die Strophen durch einen Kommentar zu erläutern, dafür, daß sie älter sind als das Brāhmaṇa selbst.

Für das Verständnis der Strophen ergibt dieser Kommentar nicht allzu viel, da er im allgemeinen nur in der unbehilflichen Weise der ältesten Kommentare Umschreibungen gibt, die für den eigentlichen Sinn belanglos sind. Zur ersten Strophe bemerkt er: *mahātmanaś caturo [deva] eka iti | rāg rā agnih | sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tad vācam prāṇo girati | manas cāndramāḥ sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tan manah prāṇo girati | cakṣur ādityah sa mahātmā devah | sa yatra svapiti tac cakṣuh prāṇo girati | śrotṛam diśas tā mahātmāno devah | sa yatra svapiti tac chroṭram prāṇo girati | tad yan mahātmanaś caturo deva eka ity etad dha tat || kah so jagāreti | prajāpatir vai kah | sa haitaj jagāra | bhuvanasya gopā iti | sa u vāva bhuvanasya gopāḥ || tam Kāpeya na vijānanti eka iti | na hy etam eke vijānanti || Abhipratārin bahudhā nivisṭam iti | bahudhā hy evaiṣa niviṣṭo yat prāṇah ||*. Der unbekannte Gott, den der Brahmane als den höchsten kennt, ist danach also der individuelle Prāṇa, der, wenn der Mensch schläft, Rede, Denkorgan, Auge, Ohr und die damit identischen Gottheiten Feuer, Mond, Sonne und Himmelsgegenden verschlingt. Wir haben nicht den geringsten Grund, die Beziehung der Strophen auf den individuellen oder, genauer gesagt, den in den Lebewesen individualisierten Prāṇa zu bezweifeln. Die Ausdrücke, in denen hier von diesem Prāṇa gesprochen wird, *deva ekaḥ*, *bhuvanasya gopāḥ*, *bahudhā nivisṭam*, kehren größtenteils wörtlich in der Schilderung des Prāṇa Taitt. Ār. 3, 14 wieder: *eko devo bahudhā nivisṭah, tam bharīram tam u goptāram āhuh*. Zu dem *bhuvanasya gopāḥ* vergleiche man auch die Äußerung in dem Lied des Dirghatamas, RV. 1, 164, 21: *inō viśvasya bhūvanasya gopāḥ sá mā dhīrah pākam átrū vivesha*, ‘da ging der Herr des Alls, der Hüter der Welt, der Weise, in mich Toren ein¹⁾’. Dagegen glaube ich nicht, daß der Dichter

bhuvanasya goptā; Atharvaśir. Up. 4 *sāṃsṛjya viśvā bhuvanāni goptā* (gegenüber *gopāḥ* in Śvet. Up.).

¹⁾ In den späteren Upanisads werden dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke natürlich auch auf andere als höchste erkannte Begriffe übertragen. So heißt z. B. Śvet. Up. 4, 15 das als Rudra personifizierte Brahman *sa esa kāle bhuvanasyāsyā goptā viśvādhipaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ*, 4, 16 *sarvabhūteṣu gūḍham*. Ebd. 6, 17 scheint mit dem *jñāḥ sarvago bhuvanasyāsyā goptā* der persönliche Brahman gemeint zu sein. Ebd. 3, 2 heißt es von dem als Rudra aufgefaßten Ātman: *pratyāñ janāms tiṣṭhati sāṃcukopāntakāle sāṃsṛjya viśvā bhuvanāni gopāḥ*. Mund. Up. 1, 1, 1 wird Brahmā *viśvasya kartā bhuvanasya goptā* genannt usw.

der Strophe die Identifizierung der vier von dem Prāṇa verschlungenen Organe mit den außerhalb befindlichen vier Göttern beabsichtigt hat, wenn auch diese Identifizierung an und für sich alt ist. In dem Text ist sie jedenfalls nicht angedeutet; im Gegenteil, wenn sie beabsichtigt war, müßte, genau genommen, nicht von vier, sondern von acht *mahātmānah* die Rede sein. Es ist auch zu beachten, daß in dem vorhergehenden Abschnitt von einer Gleichsetzung der Organe und Götter nichts gesagt wird. Bindend kann die Erklärung des Kommentators schon deshalb nicht sein, weil die Strophen, wie wir sahen, aus einer früheren Zeit stammen als der Text des Brāhmaṇa, und wir haben um so mehr Berechtigung, an seiner Zuverlässigkeit zu zweifeln, als er noch ein anderes Wort sicherlich falsch erklärt, nämlich *kah*. *Kah* ist nach ihm Prajāpati¹⁾. Nun wird allerdings Prajāpati schon früh mit dem Prāṇa identifiziert. AV. 11, 4, 12 heißt es geradezu *prāṇām āhuḥ prajāpatim*. AV. 10, 8, 13 wird von Prājapati wie von Prāṇa gesprochen: *prajāpatiś carati gārbhe antár ádṛśyamāno bahudhā rī jāyate* (Vāj. S. 31. 19; Taitt. Ār. 3, 13, 1 mit der Variante *ájāyamāno*). Kauś. Up. 4, 16 sagt Ajātaśatru, daß er den Geist, der im Leibe sei (*ya eva iṣṭaśārīre puruṣah*), als Prajāpati verehre. Aber es wird kaum bestritten werden, daß hier die Deutung des *kah* auf Prajāpati verfehlt ist. Der Brahmane stellt doch eine Frage an Kāpeya und Abhipratārin, um sie zu prüfen, ob sie den Gott kennen, 'den einige nicht kennen'. Dazu kommt eine sprachliche Tatsache. Sämtliche Handschriften des Brāhmaṇa wie der Upaniṣad lesen *kah (kas) so jagāra*, und es ist bei der Übereinstimmung beider Werke nicht daran zu denken, *so* zu *sa* zu verändern, wie Oertel und Böhtlingk es tun²⁾. *Kah sah* ist offenbar ein eingeschobener Satz, und daher sprach man das letzte Wort in der Pausaform. Später, als man den Vers niederschrieb, wurde dann, wie überall, äußerlich der Sandhi hergestellt, was zu einem *so* führen mußte. Die richtige Übersetzung kann also nur 'wer ist das?' sein. Daß es auch einheimische Erklärer gab, die das *kah sah* so verstanden, bezeugt Śaṅkara, der in seinem Kommentar zur Upaniṣad, nachdem er selbst *kah* als Prajāpati erklärt hat, bemerkt: *kah sa jagāreti praśnam eke*³⁾.

Für die zweite Strophe ergibt der Kommentar nichts⁴⁾; wir sind also

¹⁾ Diese Auffassung beruht im letzten Grunde bekanntlich auf der Umdeutung von RV. 10, 121 *kismai devāya harīṣū vidhema*.

²⁾ In den Ausgaben der Upaniṣad in der Ānandākrama-Saṃskṛtagranthāvali (14 und 63) steht allerdings auch *sa*; die Änderung stammt sicherlich erst von den Herausgebern.

³⁾ Auch Vedaśa sagt richtig *sa kah kīmnamā kīmmahimā ca*.

⁴⁾ Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich betonen, daß aus der Erklärung des Kommentars zum ersten Pūda: *ātmā hy eṣa devānām uta martyānām* nicht etwa hervorgeht, daß er *ātmā* auf den unmittelbar vorher genannten *Prāṇat* bezieht. Es bedeutet in diesen Erklärungen nichts weiter als 'der in Reihen stehtet'; vgl. z. B. 1, 44, 7, im Anfang des Kommentars: *rūpān rūpān maghān babbareti*, *rājān rājān*: *ky eṣa naṅgavā babbareti*.

für die Deutung durchaus auf innere Kriterien angewiesen. Aus der ganzen Situation und insbesondere aus dem letzten Pāda geht hervor, daß Abhiprātārins Strophe einen Gegensatz zu der des Brahmanen bildet. Abhiprātārin ist sich einer Gottheit bewußt, die höher steht als die von dem Brahmanen erkannte, weil sie auch diese verschlingt¹⁾). Die einzigen Worte, die uns einen Anhaltspunkt für das Wesen dieser Gottheit geben, sind *ātmā devānām uta martyānām*. Wir müssen sie, da es sich hier, wie oben gezeigt, um sehr alte Strophen handelt, nach Maßgabe älterer Texte interpretieren. Nun finden wir RV. 10, 168, 4 Vāta, der dort im Anschluß an 10, 121 als höchster Gott gepriesen wird²⁾, als *ātmā devānām bhūvanasya gārbhaḥ* bezeichnet³⁾). Es muß also auch *ātmā devānām uta martyānām* der Wind sein. Wenn er hier als der Esser des Prāṇa hingestellt wird, so beruht das sicherlich in erster Linie auf der Anschauung, daß beim Tode des Menschen, wie seine übrigen leiblichen Bestandteile in verschiedene Elemente, so sein Atem in den Wind eingehe; so heißt es schon RV. 10, 16, 3:

*sūryam cākṣur gacchatu vātam ātmā dyām ca gaccha prihivīm ca dhármaṇā |
apó vā gaccha yádi tātra te hitám ósadhiṣu práti tiṣṭhā sáriraiḥ ||*

Für den Ausdruck *ātman* tritt in der Brāhmaṇa-Zeit dann *prāṇa* ein; z. B. Sat. Br. 10, 3, 3, 8: *sa yadaivamvid asmāl lokāt praiti vācaivāgnim apyeti cakṣusādityam manasā candram śrotreṇa diśaiḥ prāṇena vāyum.*

Die Lehre, die in dem Ākhyāna vorgetragen wird, ist also der Lehre des vorhergehenden Abschnittes insofern ähnlich, als in beiden Vāyu und Prāṇa als höchste Prinzipien hingestellt werden. Während aber dort Vāyu und Prāṇa über das Sāman hinüber miteinander identifiziert werden, wird hier der Vāyu dem Prāṇa übergeordnet. Ein innerer Zusammenhang zwischen den Abschnitten besteht nicht. Es sind zwei durchaus selbständige Stücke, die im Brāhmaṇa offenbar nur deshalb nebeneinandergestellt sind, weil sie ein ähnliches Thema behandeln.

4. Das Verhältnis der Lehre der Upaniṣad zu der des Brāhmaṇa.

Daß die Darstellung der Upaniṣad jünger ist als die des Brāhmaṇa, darf wohl von vornherein als sicher gelten; Einzelheiten, die es beweisen, werden im folgenden zur Sprache kommen. Freilich läßt es sich, da ein großer Teil der vedischen Literatur verloren gegangen ist, nicht mit absoluter Gewißheit behaupten, daß der Verfasser der Upaniṣad gerade diesen Text des Brāhmaṇa für seine Arbeit benutzt hat. Allein, da die Chāndogya-

¹⁾ In der Upaniṣad ist dieser Gegensatz in der Prosa deutlich zum Ausdruck gebracht (*nedam upāsmahe*).

²⁾ Siehe den Schluß der Strophe *tásmai vātāya havīṣā viḍhema*.

³⁾ In dem älteren Liede RV. 7, 87, 2 ist Vāta der *ātman Varuṇas* (*ātmā te vātaiḥ*). Neben *vāta* steht *ātman* RV. 10, 92, 13 *ātmānaṁ vāsyo abhi vātām arcata*; 1, 34, 7 *ātmēva vātaiḥ svásarāṇi gacchatam*.

Upaniṣad wie das Brāhmaṇa zum Sāma-Veda gehört und da sich auch andere Stücke des Brāhmaṇa in der Upaniṣad wiederfinden, so kann das Brāhmaṇa doch mit höchster Wahrscheinlichkeit als die direkte Quelle der Upaniṣad bezeichnet werden, und ich halte daher den Versuch für berechtigt, die Geschichte der Entstehung der Saṁvargavidyā, wie sie uns in der Upaniṣad vorliegt, auf dieser Grundlage aufzubauen.

Die einleitende Erzählung von Jānaśruti und Raikva erweist sich als ein Zusatz des Verfassers der Upaniṣad. Schon das spricht nicht gerade für ihre historische Wahrheit, und mehr noch wird sie durch ihren tendenziösen Charakter als freie Erfindung gekennzeichnet. Ich habe schon oben S. 365 hervorgehoben, daß sich der Verfasser in dieser Erzählung von Anfang an bemüht, den Gegensatz herauszuarbeiten zwischen dem werktätigen Manne, von dem alle Nutzen ziehen, und dem wissenden, der von allen Nutzen zieht. Diese scharfe Betonung der Überlegenheit des Wissens über die Werktätigkeit ist für die spätvedische Zeit charakteristisch; erst die folgende Periode hat das Verhältnis zwischen Wissen und Werk auszugleichen gesucht und für eine Weile sogar in das Gegenteil verkehrt. Die ganze Geschichte von Jānaśruti und Raikva ist meiner Auffassung nach Sage, und die Äußerung über den Namen des dem Raikva geschenkten Dorfes läßt weiter darauf schließen, daß es eine Lokalsage war, die sich an den Namen Raikvaparṇa im Lande der Mahāvr̄ṣas knüpfte. Für die Lokalisierung der Upaniṣad selbst ist diese Benutzung einer Sage des nordwestlichen Indiens von großem Wert.

Die Lehre ist in der Form, wie sie die Upaniṣad darbietet, ein Versuch, die beiden selbständigen Stücke des Brāhmaṇa zu einer Einheit zu verschmelzen. Der Verfasser der Upaniṣad hat daher die Identifizierung von Vāyu und Prāṇa, die im Brāhmaṇa das erste Stück abschließt, fallen lassen.

Er hat ferner von den in den Wind eingehenden Naturmächten, bei deren Aufzählung das Brāhmaṇa eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen sucht, vier ausgewählt und so die in den Wind eingehenden und die in den Prāṇa eingehenden Objekte, wenigstens der Zahl nach, in ein Kongruenzverhältnis gebracht. Auffällig ist, daß er bei dieser Auswahl von dem üblichen Schema abgewichen ist, nach dem die Rede dem Agni, das Auge dem Āditya, das Denkorgan dem Candramas, das Ohr den Diśas entspricht wie der Prāṇa dem Vāyu. Diese Gleichsetzung, die uns schon in dem Brāhmaṇa-Kommentar entgegentrat, findet sich z. B. auch Śat. Br. 10, 3, 3, 7, und sie geht bis in die ḗgvedische Zeit zurück, wie das Puruṣasūkta, RV. 10, 90, 13f., zeigt:

candrāmā mānaso jātāś cākṣoh sūryo ajāyata |
mūkhād īndras cāgnis ca prāṇadd rāyur ajāyata ||
vābhyaū ūśūl anturikṣam śirṣṇō dyaūḥ sām aravatata |
pālhyatm bhūmir diśah śrōtrāt tāthā lokām akalpayan ||

3) Den auffallenden *pratyaya* der Upanishad steht im Brāhmaṇa *pratyavāca* gegenüber, aber die Lesung ist nicht ganz sicher, da die Handschriften *pratyavāca* haben.

4) Die Handschriften *währte*, aber die Oertelsche Lesung kann als sicher gelten.
etw. *traten, kamen, standen*

ist es, für die Änderung von *adantam* zu *anannam* einen Grund zu finden. *Anannam* hat überhaupt nur einen Sinn, wenn man es übersetzt 'auch das, was eigentlich nicht Speise ist'; ursprünglich ist das gewiß nicht. So verderbt aber auch der Text der Strophen in der Upaniṣad ist, so würde ich doch Bedenken tragen, die richtigen Lesarten einzusetzen. Wir haben jedenfalls keine Gewähr, daß der Verfasser die Strophen nicht schon in der jetzt vorliegenden Form aufgenommen und vielleicht sie gar selbst umgestaltet hat. Damit ist dann freilich auch Śaṅkaras Erklärung von *anasūri*, die alle modernen Erklärer wiederholen, das Urteil gesprochen. *Anasūri* kann gar nicht 'nicht unweise' bedeuten, wie Śaṅkara sagt (*anasūriḥ sūrir medhāvī na sūrir asūris tatpratisedho 'nasūriḥ sūrir evety arthah*), weil *sūri* zur Zeit der Abfassung der Upaniṣad noch gar nicht die Bedeutung 'weise' hatte. *Sūri* ist in der alten Sprache nur der 'Herr', und diese Bedeutung müßte es auch hier haben, wenn *ana* wirklich doppelte Negation ist. Viel wahrscheinlicher ist es aber doch, daß man *anasūriḥ* als 'der Herr des Atems' auffaßte; *ana* 'Hauch, Atem' ist mehrfach in der Brh. Ār. Up. und in der Chānd. Up. selbst in 5, 2, 1 belegt¹⁾.

Die übrigen Abweichungen in der zu den Strophen gehörenden Prosaerzählung haben insofern ein allgemeineres Interesse, als sie zeigen, wie wenig man sich scheute, die Prosa des Ākhyāna nach eigenem Geschmack zu gestalten. Von Einzelheiten sei hier auf die Ersetzung des Brahmanen durch einen Brahmačārin hingewiesen. Sie ist kaum zufällig. Die Niedergabe, die der Frager erfährt, erschien dem Standesgefühl des Späteren offenbar erträglicher, wenn es kein Brahmane, sondern nur ein Schüler war. Daß das wirklich der Grund der Änderung ist, ist um so wahrscheinlicher, als sich noch eine zweite Änderung aus demselben Motiv erklären läßt. Im Brāhmaṇa fordert Abhipratārin Kākṣaseni den Śaunaka Kāpeya auf, dem Brahmanen zu entgegnen (*sa horācābhipratārimām vāra prapadya pratibrūhīti*). Die folgenden Worte *twayā vā ayam pratyucya iti* können nach dem Stil dieser Werke nur die Antwort des Śaunaka sein²⁾. Wenn der Text dann fortfährt: *tam ha pratyurāca*, so kann das Subjekt des Satzes nur Abhipratārin sein. Abhipratārin Kākṣaseni, der seinem Namen und der Tradition nach ein Kṣatriya ist³⁾, widerlegt hier also den Brahmanen. In der Upaniṣad ist es vielmehr der Brahmane Śaunaka Kāpeya, der den Schüler übertrumpft. Hier liegen also Änderungen vor, die ganz an die Umgestaltungen der ursprünglichen Prosaerzählung in den Jātakas erinnern.

In die Strophen selbst mußte der Verfasser der Upaniṣad natürlich, wenn er die beiden Stücke des Brāhmaṇa zur Einheit verschmelzen

¹⁾ Auch Vedaśa hat *ana* 'Atem' in dem Wort gesucht: *anaś cāsau sūriḥ eti* auctoritate.

²⁾ Oertel legt sie mit Ignorierung des ersten *iti* fälschlich dem Abhipratārin bei.

³⁾ Siehe die im PW. unter *Kākṣasena* angeführten Stellen und Sankara zw. Prabh. Tatra I, 3, 35.

*cānnādy annādīnī ca kṛitatrena | kṛte hi daśasamkhyāntarbhūtāto 'nnam
apnādīnī ca sā'). M. Müller und Deussen schließen sich ihm an: 'these are
again the Virāj which eats the food'; 'und eben dieses ist Virāj, die Nah-
rungsverzehrerin'. während Böhtlings Übersetzung 'das ist die Speise
verzehrende Virāj' nicht recht erkennen läßt, wie er die Stelle versteht.
Allein abgesehen davon, daß sich so dem Ganzen schwerlich ein Sinn ab-
gewinnen läßt, ist Śaṅkaras Erklärung falsch, weil sie sprachlich unhaltbar
ist. Das *saisā* muß doch ebenso beurteilt werden wie das *tau* . . . *tau* in
4. 3. 4 und das unmittelbar vorhergehende *te* . . . *ete*; es kann also nur be-
deuten 'diese so (nämlich im vorhergehenden) beschriebene'. Außerdem
wäre doch auch zu erwarten, daß, wenn Virāj Speise und Speiseverzehrerin
ist, auch von dem, der solches Wissen hat, gesagt werde, er sei Speise und
Speiseverzehrer. Śaṅkara behauptet das auch tatsächlich: *tathā vīdrāv
daśadvaratātmabhūtah san virāttvena daśasamkhyayānnam kṛtasamkhyayānnādi*. Er setzt sich damit in schärfsten Widerspruch zu dem Text selbst,
der sagt: *annādo bharati ya evam veda*. Ich bin auf die Auseinandersetzungen
Śaṅkaras absichtlich ausführlicher eingegangen, weil sie mir ein deutliches
Beispiel dafür zu sein scheinen, daß er keineswegs nur in der Erklärung
grammatischer Formen Fehler begeht, sondern auch kein Bedenken trägt,
den Text sogar in sein Gegenteil zu verkehren, wenn er ihn in Einklang
mit der Śruti setzen zu müssen glaubt.*

Versuchen wir selbst den Sinn der Strophen zu ergründen, so müssen
wir von der unverkennbaren und trotzdem von Śaṅkara völlig außer acht
gelassenen Tatsache ausgehen, daß der Verfasser der Upaniṣad in den
hinzugefügten Schlußsätzen selbst angibt, wie er sie verstanden wissen
will. Die Speiseverzehrerin ist die Virāj. Auf sie muß also der *ātman*¹⁾
der Götter, der Erzeuger der Geschöpfe, der ohne gegessen zu werden,
auch die Nichtspeise ißt, bezogen werden. Die Speise besteht aus zehn
Dingen, die sich aus zwei Gruppen von je fünf zusammensetzen, und die
wegen dieses Zahlenverhältnisses als der Gewinn beim Kṛta-Wurf und als
die in allen, d. h. in den zehn Himmelsgegenden befindliche Speise bezeichnet
werden. Niemand wird bezweifeln, daß diese zehn nach der Upaniṣad der
Wind, das Feuer, die Sonne, der Mond, das Wasser auf der einen, der
Prāṇa, die Rede, das Auge, das Ohr, das Denkorgan auf der anderen Seite
sind. Diese müssen also unter dem *ananna* verstanden werden, das die
Virāj verzehrt. Der Ausdruck zeigt aber, daß entweder unter den zehn
oder in jeder der beiden Fünfergruppen einer ist, der eigentlich 'Nicht-
speise' ist oder, wie es ursprünglich deutlicher hieß, selbst ein *ātma*, ein
Esser, ist. Nun verschlingt nach der ersten Strophe ein Gott vier groß-
mächtige. Es ergibt sich also, daß unter diesem einen Gott nach der Auf-
fassung des Verfassers der Upaniṣad der höchste in jeder Gruppe zu ver-

¹⁾ Ich möchte daher *ātman* in der Upaniṣad lieber durch 'Sonne' wiederholen,
obwohl es ursprünglich, wie wir gesehen, auf den Wind bezogen, der 'Ober'

stehen ist, also der Wind, der Feuer, Sonne, Mond und Wasser verzehrt, und der Prāṇa, der Rede, Auge, Ohr und Denkorgan verschlingt, und daß die Virāj die niederen Kräfte nur mittelbar in sich aufnimmt, indem sie ihre Verzehrer verzehrt. Durch diese Deutung ist es dem Upaniṣad-Verfasser gelungen, die vollständige Übereinstimmung der ersten Strophe mit der vorher vorgetragenen Lehre vom Winde und Prāṇa als den Samvargas im Makrokosmos bzw. im Mikrokosmos herzustellen. Weiter ist der Brahmanen-Schüler in der Erkenntnis nicht vorgedrungen. Saunaka Kāpeya hat ein Höheres erkannt. Er verehrt nach dem Verfasser der Upaniṣad nicht den Wind und den Prāṇa, die er als *īdam*, als irdische Kräfte, bezeichnet, sondern eine Macht, die auch diese beiden in sich aufnimmt, die Virāj.

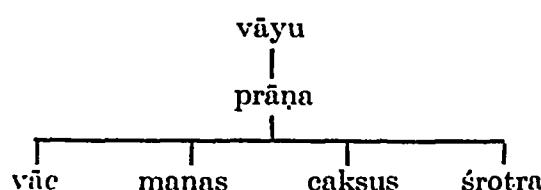
Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen: Was hat der Verfasser unter der Virāj verstanden? Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier eine Geschichte des Wortes zu geben; sie würde vielleicht nicht einmal viel nützen, da im Laufe der Zeit die Begriffe, die man mit dem Wort verbunden hat, vielfach gewechselt haben und das, was hier über die Virāj gesagt wird, zu einer genauen Feststellung des Begriffes kaum ausreicht. Außer der Tatsache, daß die Virāj die Speiseverzehrerin, die Verschlängerin des Windes und des Prāṇa, ist, ergibt sich aus dem Text nur noch, daß der Verfasser sie als die Seele der Götter, den Erzeuger der Geschöpfe betrachtet. Immerhin, meine ich, genügt das, um zu erkennen, daß mit der Virāj hier nicht einfach das Metrum dieses Namens gemeint sein kann, so überschwänglich es auch sonst gefeiert werden mag. Höchstens könnte man annehmen, daß bei der Wahl gerade dieses Namens für die höchste Macht die Erinnerung an die zehn Silben, aus denen das Metrum besteht, und die den zehn Teilen der Speise der Virāj entsprechen würden, mitgewirkt hat. Ebensowenig kann die Virāj als *anna* hier in Frage kommen¹⁾; es sieht im Gegenteil fast so aus, als ob der Verfasser sich mit seiner Bezeichnung der Virāj als *annādī* direkt gegen jene Gleichung der Brähmaṇazeit gewendet hätte. Meines Erachtens kann Virāj hier nur ein Name des höchsten Prinzipes sein, der Gottheit, die alles in sich aufnimmt, wie alles aus ihr hervorgegangen ist; Virāj muß also in demselben Sinne verstanden werden, in dem es schon in den Liedern des Atharvaveda neben Prajāpati

¹⁾ Über Anna-Virāj siehe die Abhandlung von M. Mauss a. a. O. S. 333 ff. Mauss hat aus unserer Stelle den Schluß gezogen, daß *virāj* ein Name des höchsten gewinnenden Wurfes, des Krta, sei; dieser Wurf zähle 10, 'parce qu'on additionnait à quatre, chiffre maximum, les trois autres coups nombrés 3, 2, 1, parce qu'il rafait tout'. Ich bekenne, daß ich nicht recht verstehe, wie sich Mauss diese Berechnung denkt. Aber auch davon abgesehen, kann ich bei meiner Auffassung der Worte *sañcā virād annādī* nicht zugestehen, daß die Virāj noch direkt etwas mit dem Krta-Wurf zu tun hat. Eine zweite Stelle, wo *virāj* den gewinnenden Wurf bezeichnete, weiß auch Mauss nicht anzuführen; solange sie nicht beigebracht ist, möchte ich sowohl diese Bedeutung des Wortes wie die Richtigkeit der daran geknüpften Theorie bezweifeln.

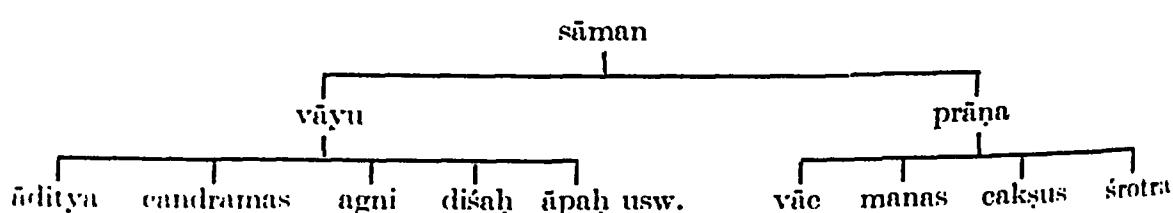
und Parameṣṭhin erscheint (*prajāpatih parameṣṭhi virāṭ* 4, 11, 7; 8, 5, 10; *prajāpatim parameṣṭhīnam virājam* 11, 5, 7; *virāṭ parameṣṭhi prajāpatih* 13, 3, 5).

Die allmähliche Entwicklung des Gottesbegriffes, wie wir sie in der Saṃvargavidyā verfolgen können, ist typisch für die Geschichte der Geistesströmungen in der spätvedischen Zeit. Die nach Ausweis der Sprache älteste Stufe bilden die Strophen in der Geschichte von dem Brahmanen in ihrer ursprünglichen Bedeutung; hier steht die personifizierte Naturmacht des Windes an der Spitze; sie nimmt den Atem auf, der seinerseits wieder die übrigen Lebensäußerungen in sich vereinigt. Die zweite Stufe ist die Lehre vom Wind und Atem, wie sie im Brāhmaṇa auftritt. Der Wind als der Oberherr der Naturerscheinungen und der Atem als der Oberherr der Lebensäußerungen des Menschen werden hier auf gleiche Stufe gestellt, und beide werden identifiziert mit dem, was dem Sāmanpriester als Höchstes gilt, mit den seit Ewigkeit bestehenden heiligen Liedern. Die Upaniṣad ersetzt das Sāman durch die Virāj, den einen allumfassenden Gott. Vielleicht lässt die folgende schematische Darstellung die geschilderten Verhältnisse noch klarer hervortreten.

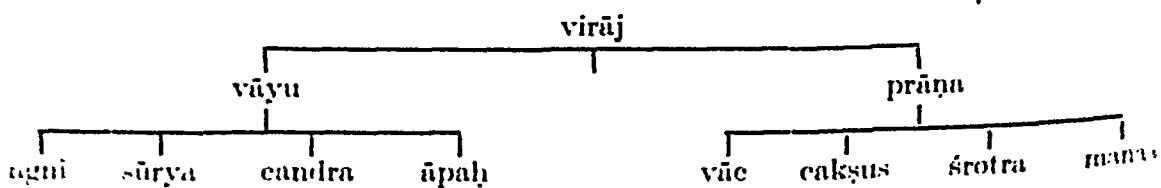
I.



II.



III.



Die Saubhikas.

Ein Beitrag zur Geschichte des indischen Dramas.

Pischel hat in seiner Abhandlung über das altindische Schattenspiel¹⁾ auf die große Ähnlichkeit hingewiesen, die zwischen dem sogenannten Mahānāṭaka und dem aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammenden Dūtāṅgada des Subhaṭa besteht. Beide entnehmen ihren Stoff der Rāma-Sage; das Mahānāṭaka führt die ganze Geschichte des Rāma vor, das Dūtāṅgada behandelt eine Episode daraus, die Sendung des Aṅgada und die sich anschließenden Ereignisse bis zum Tod des Rāvaṇa. Wie nahe sich Mahānāṭaka und Dūtāṅgada stehen, geht schon daraus hervor, daß sich von den 56 Strophen, die die kürzere Fassung des Dūtāṅgada enthält, nicht weniger als 14 auch im Mahānāṭaka finden. Es ist freilich nicht sicher, daß Subhaṭa diese Strophen dem Mahānāṭaka selbst entlehnt hat. V. 52 und 53 (= Mahān. M 9, 93 und 92) stehen z. B. auch im Bālarāmāyaṇa (9, 58 und 59). Subhaṭa kann sie diesem Werk auch direkt entnommen haben; sagt er doch in der Schlußstrophe selber, daß er einiges selbst verfaßt, anderes von älteren trefflichen Dichtern übernommen habe. Genau so entnimmt aber auch das Mahānāṭaka einen großen Teil seiner Strophen älteren Werken; insbesondere sind die Rāma-Dramen des Bhavabhūti, Uttararāmacarita und Mahāvīracarita, das Bālarāmāyaṇa des Rājaśekhara, das Anargharāghava des Murāri und das Prasannarāghava des Jayadeva geplündert. Aus Strophen besteht aber fast das ganze Mahānāṭaka. Gelegentlich sind kurze Bemerkungen in Prosa den Strophen als Einleitung vorangestellt; zu einem eigentlichen Dialog in Prosa, wie er sonst im Drama üblich ist, finden sich aber nur hier und da kümmerliche Ansätze, so z. B. in der Rezension des Madhusūdana im Anfang des dritten Aktes in der Szene zwischen Daśaratha und Kaikeyī. Ebenso werden nach Pischel auch im Dūtāṅgada meist nur Verse gegeben; 'nur an ganz wenigen Stellen, die aber nicht einmal in allen Handschriften stehen, findet sich ein kurzer Dialog.' Die Strophen des Mahānāṭaka enthalten aber weiter nur zum Teil die Rede der auftretenden Personen. An zahlreichen Stellen berichten sie einfach die Handlung in epischer Weise. Ebenso enthält das Dūtāṅgada, wie Pischel zeigt, Strophen rein erzählenden Inhalts. Die Strophen des Mahānāṭaka sind ferner sämtlich in Sanskrit; ebenso fehlt im Dūtāṅgada nach Pischel in mehreren Handschriften das Prakrit. Das Mahānāṭaka zeichnet sich endlich durch die ungeheure Menge der auftretenden Personen aus; der Vidūṣaka findet sich aber nicht unter ihnen. Ebenso hat das Dūtāṅgada eine im Verhältnis zu seinem Umfang auffallend große Zahl von Personen; der Vidūṣaka fehlt aber auch hier. Diese Übereinstimmungen schließen in der Tat die beiden Stücke eng zusammen und heben sie von der ganzen Menge der übrigen Dramen ab. Nun kommt es i.

¹⁾ SBAW. 1906, S. 482 ff.

das Dūtāngada selbst aber ein *chāyānāṭaka*. Wilson wollte das als 'shade or outline of a drama' auffassen, Lévi als 'drame à l'état d'ombre'; Pischel selbst hatte es früher als 'Schatten von einem Spiel', 'halbes Drama' erklärt. Aber diese Deutungen sind ganz unbefriedigend, und Pischel hat daher vorgeschlagen, *chāyānāṭaka* im wirklichen Sinne als 'Schattenspiel' zu nehmen¹⁾. Gray in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dūtāngada (JAOS. XXXII, 59ff.) und Hillebrandt in seiner Abhandlung über die Anfänge des indischen Dramas, S. 6, haben ihm zugestimmt; ich glaube nicht, daß man an der Richtigkeit dieser Erklärung noch zweifeln wird.

Dem Dūtāngada ähnlich ist das Haridyūta, dessen Verfasser und Zeit unbekannt sind. Es wird aber nicht als *chāyānāṭaka* bezeichnet. Dagegen haben wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts noch drei *chāyānāṭakas* eines gewissen Vyāsa Sri-Rāmadeva, das Rāmābhuyudaya, das Subhadrāparinayana und das Pāñdavābhuyudaya. Ein ganz modernes, erst 1883 verfaßtes *chāyānāṭaka* ist das Sāvitricarita des Śaṅkaralāla. Diese späteren *chāyānāṭakas* unterscheiden sich in nichts von den gewöhnlichen Dramen. Zu beachten ist aber, daß sie alle ihren Stoff den Epen entnehmen. Über das *chāyānāṭaka* des Viṭṭhila, das angeblich die Geschichte der 'Ādil-Shāhī-Dynastie behandelt, läßt sich zur Zeit nichts Sichereres sagen²⁾.

Fassen wir das Mahānāṭaka und das Dūtāngada als Schattenspiele auf, so bieten uns das javanische und das siamesische Schattenspiel genaue Parallelen³⁾. Das Wayang purwa, die vornehmste und am weitesten verbreitete Gattung des javanischen Schattenspiels, entnimmt seine Stoffe dem Rāmāyaṇa und Mahābhārata und daneben der javanischen Kosmogonie Manik Maya. Das siamesische Schattenspiel scheint vorzugsweise auf das Rāmāyaṇa zurückzugreifen. Die Proben, die F. W. K. Müller aus siamesischen Textbüchern veröffentlicht hat⁴⁾, weisen, wie schon Pischel bemerkt hat, eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Mahānāṭaka und Dūtāngada auf. Der ganze Text besteht auch hier aus Strophen, die

¹⁾ Ich bemerke übrigens, daß Jacob, der sich um die Erforschung der Geschichte des Puppenspiels und des Schattenspiels die größten Verdienste erworben hat, in seiner Geschichte des Schattentheaters, S. 8, angibt, daß er diese Erklärung schon früher gegeben habe.

²⁾ Vgl. über diese Dramen Pischel a. a. O. S. 495, und die dort angeführte Literatur, und Gray a. a. O. S. 62f.

³⁾ Das javanische und das siamesische Spiel würden sogar mehr als Parallelen sein, wenn sich ihre Herkunft aus Indien nachweisen ließe. Man hat den indischen Ursprung des javanischen Spieles in neuerer Zeit geleugnet (vgl. insbesondere Hatta, Bijdrage tot de kennis van het javaansche toneel, S. 18ff.). Ich muß darauf verzichten, auf die Frage hier näher einzugehen, meines Erachtens kann über der unzutreffenden Ursprung des javanischen Schattenspiels keineswegs als sicher gelten.

⁴⁾ Nāng, Siamesische Schattenspielfiguren im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. Supplement zu Band VII von 'Internationales Archiv für Ethnographie' 1911.

durchaus epischen Charakter zeigen¹⁾). Die Sprache ist reich und gewählt wie in den Sanskrit-Dramen, woraus Pischel mit Recht geschlossen hat, daß die siamesischen wie die indischen Stücke die literarischen Fortsetzer eines ursprünglicheren volkstümlicheren Schattenspieles seien. Ich möchte hier weiter auf die merkwürdige Art der Bühnenanweisungen im Mahānāṭaka hinweisen. Sie zeigen vielfach nicht die knappe sachliche Form, wie wir sie sonst in Dramentexten zu finden gewohnt sind, sondern sind oft lang ausgesponnene Schilderungen in der Sprache des Kāvya. Als Beispiele mögen zwei Stellen aus der Rezension des Dāmodara dienen: 14, 33 *tatrāśokavanikāsthitavimānam āruhya Jānakīm Rāmarāvaṇayor yuddham darsayati Trijaṭā Saramā ca | Mandodary api sundarīparivṛtā Lankācalam āruhya paṣyati | Rudro 'pi samudramadhye ekena careṇopasthito yuddham paṣyati | devāḥ sarve vimānādhiriūḍhā nabhomāṇdalagatā yuddham paṣyanti sma | Rāmaḥ Samhārabhairava iva krodham nāṭayati Kālarudra iva; 14, 43 Māndodarī sakalasundarībhiḥ parivṛtā galadaviralanetrajala pravāhāḥ Sītāpater virahānalena saha Lankāpateḥ praiāpānalam nirvāpayantī hāhākāram ghoraphūṭkārāḥ kurvantī jhaṭī Trikūṭācalād utpatya samarabhūman mahānidrāgatasya nijaprāṇanāthasya Lankāpateś caraṇakamalayor nipatya.* Diese Schilderungen entsprechen dem sogenannten Janturan des javanischen Schattenspieles, das unter gedämpfter Musikbegleitung hergesagt wird²⁾). Dürften wir uns die indischen Szenarien in ähnlicher Weise vorgetragen denken, so würde die auffallende literarische Form, die sie zeigen, mit einem Schlag verständlich werden.

Pischel hat dann das Bestehen des Schattenspiels in Indien durch weitere Nachweise in der Sanskrit- und Pali-Literatur wahrscheinlich zu machen gesucht³⁾). Völlig einwandfrei ist das Zeugnis Nilakanṭhas, der zur Erklärung des Mbh. 12, 295, 5 erscheinenden Wortes *rūpopajīvana* bemerkt: *rūpopajīvanam jalamaṇḍapiketi dākṣinātyeṣu prasiddham ; yaṭra sūkṣmarastram vyavadhāya carmamayair ākārai rājāmātyādinām caryā pradarśyate.* Wenn sich auch das Wort *jalamaṇḍapikā* bis jetzt nicht hat nachweisen lassen⁴⁾), so macht doch die Angabe, daß die Figuren aus Leder seien, dem noch heute im Orient fast allgemein verwendeten Material, und

¹⁾ Z. B. aus dem Anfang: Zu derselben Zeit erhob der König der Affen die Hände nach allen Seiten zum Gruß. Er hatte den Lärm des Schlachtgetümmel gehörkt, der zum Himmel drang (?); er befragte Bibhiṣaṇa: 'Das vernehm ic Herr, welches heranstürmt, sind es die Asuras des Kumbhakarṇa? Wie? O! es sei die ersten der Dämonen herausgezogen um zu streiten?'

²⁾ Serrurier, De Wajang Poerwā, S. 216, 218; Hazra u. a. O. S. 103; J. ... Geschichts des Schattentheaters, S. 14.

³⁾ Über das Schattenspiel im heutigen Indien scheint nichts bekannt zu sein. Shankar P. Pandit, Vikramorvaṣiyam, Notes S. 4, sagt allerdings, daß die Verfolgung von Puppen und Papierfiguren heute die einzige dramatische Belebung der 100 Millionen bevölkerung sei. Aber diese Papierfiguren dienen offenbar nicht dem Schattenspiel.

⁴⁾ Printz, Bhāṣū-Wörter in Nilakanṭhas Bhāratabibhāṣī, S. 246.

die Betonung der Dünneheit des Tuches es völlig sicher, daß Nilakanṭha nicht etwa das Puppenspiel, sondern das Schattenspiel meint. Nilakanṭha gehört aber erst dem Ende des 17. Jahrhunderts an¹⁾, und es ist natürlich eine andere Frage, ob seine Erklärung auch für die Mahābhārata-Stelle zutrifft. Pischel hat sie bejaht und danach auch *rūpopajīvin* in Varāhamihiras Br̥hatsamhitā 5, 74 als 'Schattenspieler' erklärt. Die Zusammenstellung von *rūpopajīvana* mit *rāngāvatarana* im Mbh. und die Erwähnung des *rūpopajīvin* im Anschluß an den Maler, den Schreiber und den Sänger (*citrakaralekhakageyasaktān*) in der Br̥hats. sprechen entschieden zugunsten dieser Auffassung. Bei der Vieldeutigkeit des Ausdruckes *rūpa* ist freilich völlige Sicherheit nicht zu erlangen. Protap Chandra Roy übersetzte *rūpopajīvana* mit 'disguising oneself in various forms, exhibition of puppets'. Daß auch Puppen durch *rūpa* bezeichnet sein könnten, ist nicht unmöglich, und ebensowenig kann es als ausgeschlossen gelten, daß *rūpopajīvana* der Name einer ähnlichen Kunst sei wie die der heutigen Bahurūpis, die nach Molesworth 'dancers, actors, maskers, mimes, merry Andrews' sind, nach Grierson Leute, die in Verkleidung auftreten, Salām sagen und wieder abtreten, um in neuer Verkleidung zu erscheinen²⁾. Dazu kommt endlich noch, daß *rūpājīvā* 'die von ihrer schönen Gestalt Lebende' ein Wort für 'Hetäre' ist, und daß für *rūpājīvā* im späteren Pali auch *rūpūpajīvī* eintritt. Hillebrandt a. a. O. S. 6f., hat daher *rūpopajīvana* und *rūpopajīvin* wieder wie früher Böhtingk und Kern von den Hetären verstehen wollen. Die nahe Berührung der Mimen und Musiker mit dem Hetärentum ist ohne weiteres zuzugeben. Trotzdem ist mir gerade an diesen Stellen die Beziehung auf die Hetären nicht wahrscheinlich. Varāhamihira spricht von *rūpopajīvin*, nicht von *rūpopajīvī*³⁾, und auch im Mbh. ist dem ganzen Zusammenhang nach wahrscheinlich von Männern die Rede. Außerdem scheint mir Nilakanthas Erklärung, gerade weil sie nicht die zu allernächst liegende ist, Beachtung zu verdienen.

Das Schattenspiel hat Pischel endlich auch in Therīgāthā 394 finden wollen, wo eine Nonne zu einem Manne, der sie zur Liebe überreden will, sagt:

*māyam viya aggato katham supinante va suvanṇapādapam |
upadhāvasi andha rittakam janamajjhe-r-iva rupparūpakaṃ ||*

Pischel übersetzt die Strophe: 'Du stürzest dich, o Blinder, auf etwas Nichtiges, gleichsam auf ein Blendwerk, das vor dir aufgeführt wird, auf einen goldenen Baum im Traum, auf ein Schattenspiel im Menschenge-dränge.' Frau Rhys Davids hat es vorgezogen, *rupparūpaka* als Puppen-

¹⁾ Printz a. a. O. S. 8.

²⁾ Ihre Vorführungen heißen nach S. M. Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S. 20, *parivarta* 'Veränderung'.

³⁾ Daran kann auch des Kommentators Erklärung von *rūpopajīvin* durch *vesyājanah* nichts ändern. *Rūpopajīvin* kann hier nur Substantivum sein.

spiel zu fassen¹⁾). Hillebrandt a. a. O. S. 7, lehnt Pischels Erklärung als unwahrscheinlich ab, wendet aber auch gegen die Deutung auf das Puppenspiel ein, daß man hier dem *rittakam* entsprechend eher etwas absolut Nichtiges erwarte; *rupparūpaka* sei daher ein Gaukelspiel, wie es im Daśakumāracarita beschrieben werde; auch der Kommentar sage ja, daß es *māyākārena mahājanamajjhe dassitam* sei. Nun werden wir aber sehen, daß die Māyākāras höchst wahrscheinlich gerade mit Schattenbildern arbeiteten; ich kann daher in den Auffassungen Pischels und Hillebrandts keinen großen Unterschied entdecken. Ich halte in der Tat die Beziehung des *rupparūpaka* auf das Schattenspiel als das Wahrscheinlichste. Eine Parallele bietet eine Strophe des javanischen Arjunavivāha²⁾, wo die Menschen, die nach den Sinnesgenüssen dürstend, nicht wissen, daß die Dinge nur Blendwerk (*māyā*) sind, mit denen verglichen werden, die betrübt und verwirrt auf *ringgit*³⁾ schauen, obwohl sie wissen, daß es ausgeschnittenes Leder ist. Andererseits wird in der Mahāvyutpatti 139 unter anderen Bildern für scheinbare Realität, von denen ich hier mit Rücksicht auf die Gāthā nur *māyā*, *svapnah*, *rikta muṣṭih* hervorheben will, auch *nāṭaraṅgah* genannt. Unter *nāṭaraṅga* haben wir uns offenbar mimische Darstellungen jeglicher Art vorzustellen. Man hat also in späterer Zeit jedenfalls die Vorführungen der *nāṭas* schlechthin als eine Welt des Scheines angesehen, und eine absolute Notwendigkeit, *rupparūpaka* auf das Schattenspiel zu beziehen, liegt nicht vor⁴⁾. Zusammenfassend glaube ich sagen zu

¹⁾ Psalms of the Sisters. ²⁾ Hazeu a. a. O. S. 9f. Jacob a. a. O. S. 9.

³⁾ Im Text steht *tringgit*, das Schreibschüler für *ringgit*, den gewöhnlichen Namen

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspieles in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht.*

Davids in seiner Übersetzung annimmt, 'skilled in detecting the source of offences', sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Aufstellung einer Regel führten' (siehe Childers unter *nidāna* und vergleiche die Phrase *etasmiṃ nidāne etasmiṃ paṭhane*, z. B. Cull. 1, 25, 1); nur so kommt das *paṭhana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atekiccha*- übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Ordensregeln; leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull. 7, 5, 2 *anāpattiṃ āpattiṭī dīpenti āpattiṃ anāpattiṭī d. laukam āpattiṃ garukā āpattiṭī d. garukam āpattiṃ laukā āpattiṭī d.*). Mit dem Gebrauch von *atekiccha* vergleiche man etwa Cull. 7, 5, 5, wo der *samghabhedaka atekiccha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(geschickt in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu ersehen, daß *āpattiutṭhāna* die 'Rehabilitierung eines Mönches' ist, *desanā* 'Beichte' (vgl. den Ausdruck *āpattiṃ deseti*, z. B. Cull. 4, 13, 2f.; 14, 31f.), *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *paṭikamma* 'Buße'. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *āpatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun: *osāraṇa* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 10f.), *nissāraṇa* die Ausschließung eines Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 9), *paṭisāraṇa* die feierliche Entschuldigung eines Mönches bei einem Laien (vgl. Cull. 1, 18ff.). Daß hier lauter Termini der Kirchendisziplin vorliegen, hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *nidānapaṭhanakusalā* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Originals' bedeuten; im folgenden, meint er, brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von 'Vergehen' nur 'Fehler' zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt (*satekiccha*)' etwa 'ausgemerzt', so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *satekiccha* auch von den eigentlichen *rūpadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung hinfällig zu machen, ganz abgesehen davon, daß sich weder *nidāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der anderen Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Erachtens den Anspruch, als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rūpadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei Caraka und Suśruta bedeutet nach dem PW. *guru* und *laghu* schwer bzw. leicht verdaulich, *utthāna* die Entleerung (vgl. Bower MS. II, 45, 389), *nigraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratikarman* Anwendung von Gegenmitteln, Kur, Behandlung (vgl. *pratikāra* und *śarirasya pratikriyā*, Mbh. 12, 59, 66), *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Betupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekränkten Laien' überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wegen der Verbindung mit *paṭhana* muß ferner *nidāna* auch hier der Name irgendeines literarischen Produktes sein; dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die vier Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen kann,

Kehren wir nun noch einmal zum Mahānāṭaka zurück. Mir scheint für die Beurteilung des Charakters des Werkes vor allem eine Strophe von Wichtigkeit zu sein, die sich in der Rezension des Miśra-Madhusūdana (M) hinter der Nāndī findet und nach der Bühnenangabe dem Sūtradhāra in den Mund gelegt ist (*nāndyante sūtradhārah*). Sie lautet:

Vālmīker upadeśataḥ *srayam aho vaktā Hanūmān kapih*
śri-Rāmasya Raghūdvahasya caritam saumyā vayam nartakāḥ |
goshī tārad iyam samastasumanahsamghena samveshitā
tad dhīrāḥ kuruta pramodam adhunā vaktāsmi Rāmāyanam ||

Die Strophe fehlt in der Rezension des Miśra-Dāmodara (D), die Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, nicht nur als die ältere bezeichnet¹⁾, sondern auch als die Vorlage für M zu betrachten scheint, da er sagt: 'Longe maiora Madhusūdana molitus est qui non modo librum in pauciores partes contraxit²⁾. sed plurima addidit, multa omisit, distichorum colloca-tionem saepe mutavit. Mohanadāsae³⁾ textus quum disticha 548 con-tineat, in Madhusūdanae recensione 720 inveniuntur. Idem in fabulae fine Rāmac in coelum ascensum descripsit, cuius rei nulla in recensione altera mentio reperitur.' Ich möchte mir über das relative Alter der beiden Rezensionen hier kein Urteil erlauben; die Frage kann nur unter Heran-ziehung des handschriftlichen Materials entschieden werden.* An und für sich kann die größere Länge von M noch nicht beweisen, daß es das jüngere Werk ist, zumal noch nicht einmal der Umfang von Madhusūdanas eigener Arbeit feststeht. In der Ausgabe von Rāmatāraṇa Śiromāṇi (Calcutta 1870) hat M allerdings 721 oder, wenn man die stereotypen Strophen am Schluß der Akte mitzählt, 730 Strophen. In der Ausgabe von Kālikṛṣṇa Bāhādur

āpatti, desanā, osāraṇa und *nissāraṇa*, läßt sich natürlich nichts sicheres sagen; jedenfalls lassen sie sich ebensogut als medizinische Termini verstehen wie von der Tätigkeit der Kopisten. Da *āpatti* nach Hemacandra, An. 3, 240, ein Synonym von *doṣa* ist, so kann es wohl auch wie dieses 'Krankheit' als Störung der drei Grund-stoffe des Körpers bezeichnen; damit können *garuka* und *lahuka* natürlich auch im Sinne von 'schwer' und 'leicht' verbunden werden. *Desanā* könnte 'Verordnung' sein (*diśataḥ* im Bower MS. III, 184, 64 ist wohl Fehler für *dihataḥ*), sofern es nicht mit dem vorhergehenden *vṛtthāna* im Sinn von 'Anweisung, wann der Kranke aufstehen kann' zu verbinden ist. *Osāraṇa* und *nissāraṇa* endlich könnten sehr wohl vom 'Ab-treiben' und 'Heraustreiben' von Gift oder Krankheitsstoffen aus dem Körper ver-standen werden. Wenn wir so auf die Bedeutung 'Arzt' für *rūpadakkha* geführt werden, so ist damit allerdings wohl nur die allgemeine Begriffssphäre gegeben. Vermutlich bezeichnete das Wort irgendwelche Spezialisten. Was die Etymologie be-trifft, so möchte ich hier nur bemerken, daß das Wort nicht unbedingt auf *rūpa-dakṣa* zurückgeführt werden muß. *Dakkha* könnte auch auf *drkṣa* zurückgehen; *dakkhati* findet sich bekanntlich schon in den Aśoka-Inschriften.

¹⁾ Ebenso Catal. Catal. I, S. 438. Aufrecht nennt an der ersten Stelle D ir-tümlich die Rezension des Mohanadāsa, der nur der Kommentator von D ist.

²⁾ M hat 9, D 14 Akte. ³⁾ Lies Dāmodarae.

können, daß nach den Pischelschen Untersuchungen das Bestehen eines literarischen Schattenspieles in Indien seit der Mitte des 13. Jahrhunderts feststeht, und daß manche Anzeichen dafür sprechen, daß ihm ein volkstümliches Schattenspiel vorangegangen ist, das vielleicht bis in die vorchristliche Zeit zurückgeht.*

Davids in seiner Übersetzung annimmt, 'skilled in detecting the source of offences', sondern 'geschickt im Vortrag der Umstände, die zur Aufstellung einer Regel führten' (siehe Childers unter *nidāna* und vergleiche die Phrase *etasmin nidañca etasmin pakarape*, z. B. Cull. 1, 25, 1); nur so kommt das *pāthana* zu seinem Recht. Die folgenden Worte bis *atekiccha*- übersetzt Pischel zweifellos richtig 'geschickt (in der Entscheidung darüber, ob) ein Vergehen vorliegt oder nicht, ob (das Vergehen) schwer oder leicht ist, ob es gesühnt werden kann oder nicht'. *Āpatti* ist der gewöhnliche Ausdruck für ein Vergehen gegen die Ordensregeln; leichte und schwere Vergehen werden auch sonst oft unterschieden (z. B. Cull. 7, 5, 2 *anāpattī āpattīti dīpentī āpattī anāpattīti d. lahukam āpattī garukā āpattīti d. garukam āpattī lahukā āpattīti d.*). Mit dem Gebrauch von *atekiccha* vergleiche man etwa Cull. 7, 5, 5, wo der *samghabhedaka atekiccha* genannt wird. Die folgenden Worte übersetzt Pischel '(geschickt in der Entscheidung darüber), wie (ein Vergehen) wieder gutgemacht, dargelegt, beseitigt, geheilt, entfernt, hinausgeschafft, gemildert werden kann'. Aus Childers ist zu ersehen, daß *āpattiutthāna* die 'Rehabilitierung eines Mönches' ist, *desanā* 'Beichte' (vgl. den Ausdruck *āpattīm deseti*, z. B. Cull. 4, 13, 2f.; 14, 31f.), *niggaha* 'Tadel, Degradierung', *paṭikamma* 'Buße'. Die letzten drei Ausdrücke haben mit *āpatti* direkt überhaupt nichts mehr zu tun: *osāraya* ist die Wiederaufnahme eines zeitweilig ausgeschlossenen Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 10f.), *nissāraya* die Ausschließung eines Mönches (vgl. Mahāv. 9, 4, 9), *paṭisāraṇa* die feierliche Entschuldigung eines Mönches bei einem Laien (vgl. Cull. 1, 18ff.). Daß hier lauter Termini der Kirchendisziplin vorliegen, hatte im wesentlichen richtig schon Rhys Davids erkannt. Von den Kopisten soll *nidānapāthakanakusalā* nach Pischel 'geschickt im Lesen des Originals' bedeuten; im folgenden, meint er, brauche man in seiner Übersetzung an Stelle von 'Vergehen' nur 'Fehler' zu setzen und an die Stelle von 'gesühnt (*satekiccha*)' etwa 'ausgemerzt', so passe alles ganz vorzüglich auch auf die Kopisten. Pischel muß also *satekiccha* auch von den eigentlichen *rūpadakkhas* im übertragenen Sinne verstehen, und das scheint mir seine ganze Erklärung hinfällig zu machen, ganz abgesehen davon, daß sich weder *nidāna* im Sinne von 'Original' noch irgendeiner der anderen Ausdrücke mit Bezug auf handschriftliche Fehler oder ihre Verbesserung nachweisen läßt. Leute, die wissen, ob etwas heilbar oder unheilbar ist, haben meines Erachtens den Anspruch, als Ärzte angesehen zu werden. Nun ist es aber doch gewiß kein Zufall, daß noch eine ganze Anzahl von anderen Ausdrücken in der Beschreibung der *rūpadakkhas* medizinische Fachausdrücke sind. Bei Caraka und Suśruta bedeutet nach dem PW. *guru* und *laghu* schwer bzw. leicht verdaulich, *utthāna* die Entleerung (vgl. Bower MS. II, 45, 389), *nigraha* das einer Krankheit Einhalt tun, *pratikarmati* Anwendung von Gegenmitteln, Kur, Behandlung (vgl. *pratikāra* und *sāriṣaya pratikriyā*, Mbh. 12, 59, 66), *pratisāraṇa* das Bestreichen oder Betupfen einer Wunde usw. Das letzte Wort kommt im Sanskrit überhaupt nur in dieser Bedeutung vor, und die Vermutung liegt nahe, daß sich die Bedeutung 'Versöhnung des gekränkten Laien' überhaupt aus der Bedeutung 'Bestreichen der Wunde' entwickelt hat. Wege der Verbindung mit *pāthana* muß ferner *nidāna* auch hier der Name irgend eines literarischen Produktes sein; dann kann es aber nur 'die Lehre von den Ursachen und dem Wesen der Krankheiten', 'das Lehrbuch der Pathologie' sein. Über die vier Ausdrücke, die ich vorläufig in der medizinischen Literatur nicht nachweisen kann,

Kehren wir nun noch einmal zum Mahānāṭaka zurück. Mir scheint für die Beurteilung des Charakters des Werkes vor allem eine Strophe von Wichtigkeit zu sein, die sich in der Rezension des Miśra-Madhusūdana (M) hinter der Nāndī findet und nach der Bühnenangabe dem Sūtradhāra in den Mund gelegt ist (*nāndyanter sūtradhārah*). Sie lautet:

*Vālmīker upadeśataḥ svayam aho vaktā Hanūmān kapiḥ
śrī-Rāmasya Raghūdvahasya caritam saumyā vayam nartakāḥ |
goṣṭhī tāvad iyaṁ samastasumanahsamghena samvesṭitā
tad dhīrāḥ kuruta pramodam adhunā vaktāsmi Rāmāyanam ||*

Die Strophe fehlt in der Rezension des Miśra-Dāmodara (D), die Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, nicht nur als die ältere bezeichnet¹⁾, sondern auch als die Vorlage für M zu betrachten scheint, da er sagt: 'Longe maiora Madhusūdana molitus est qui non modo librum in pauciores partes contraxit²⁾, sed plurima addidit, multa omisit, distichorum collocationem saepe mutavit. Mohanadásae³⁾ textus quum disticha 548 contineat, in Madhusūdanae recensione 720 inveniuntur. Idem in fabulae fine Rāmae in coelum ascensum descriptsit, cuius rei nulla in recensione altera mentio reperitur.' Ich möchte mir über das relative Alter der beiden Rezensionen hier kein Urteil erlauben; die Frage kann nur unter Heranziehung des handschriftlichen Materials entschieden werden.* An und für sich kann die größere Länge von M noch nicht beweisen, daß es das jüngere Werk ist, zumal noch nicht einmal der Umfang von Madhusūdanas eigener Arbeit feststeht. In der Ausgabe von Rāmatāraṇa Śiromāṇi (Calcutta 1870) hat M allerdings 721 oder, wenn man die stereotypen Strophen am Schluß der Akte mitzählt, 730 Strophen. In der Ausgabe von Kālikṛṣṇa Bāhādur

āpatti, desanā, osāraṇa und *nissāraṇa*, läßt sich natürlich nichts sicheres sagen; jedenfalls lassen sie sich ebensogut als medizinische Termini verstehen wie von der Tätigkeit der Kopisten. Da *āpatti* nach Hemacandra, An. 3, 240, ein Synonym von *doṣa* ist, so kann es wohl auch wie dieses 'Krankheit' als Störung der drei Grundstoffe des Körpers bezeichnen; damit können *garuka* und *lahuka* natürlich auch im Sinne von 'schwer' und 'leicht' verbunden werden. *Desanā* könnte 'Verordnung' sein (*diśataḥ* im Bower MS. III, 184, 64 ist wohl Fehler für *dihataḥ*), sofern es nicht mit dem vorhergehenden *vutthāna* im Sinn von 'Anweisung, wann der Kranke aufstehen kann' zu verbinden ist. *Osāraṇa* und *nissāraṇa* endlich könnten sehr wohl vom 'Abtreiben' und 'Heraustreiben' von Gift oder Krankheitsstoffen aus dem Körper verstanden werden. Wenn wir so auf die Bedeutung 'Arzt' für *rūpadakkha* geführt werden, so ist damit allerdings wohl nur die allgemeine Begriffssphäre gegeben. Vermutlich bezeichnete das Wort irgendwelche Spezialisten. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich hier nur bemerken, daß das Wort nicht unbedingt auf *rūpadakṣa* zurückgeführt werden muß. *Dakkha* könnte auch auf *drkṣa* zurückgehen; *dakkhati* findet sich bekanntlich schon in den Aśoka-Inschriften.

¹⁾ Ebenso Catal. Catal. I, S. 438. Aufrecht nennt an der ersten Stelle D irrtümlich die Rezension des Mohanadāsa, der nur der Kommentator von D ist.

²⁾ M hat 9, D 14 Akte.

³⁾ Lies Dāmodarae.

(Calcutta 1840) sind es aber nur 613 Strophen¹⁾. In der Ausgabe von Jīvānanda Vidyāśāgara (Calcutta 1890) ist anderseits die Zahl auf 779, mit Einschluß der Strophen am Aktschluß auf 788, angeschwollen. Man hat offenbar beständig neue Strophen eingeschoben, was bei dem lockeren Textzusammenhang leicht genug war²⁾. Vielleicht ist sogar der ganze Abschnitt über die Himmelfahrt des Rāma in M eine spätere Zutat; er fehlt jedenfalls in der ältesten Ausgabe, in der das Stück mit der Rückkehr nach Ayodhyā schließt. Und was die Verschiedenheit der Aktzahl betrifft, so ist eine Vermehrung der Akte in D sicherlich von vornherein nicht unwahrcheinlicher als eine Zusammenziehung in M, besonders da die Einteilung in 14 Akte in D mit Rücksicht auf die 14 Welten erfolgt ist, wie die vorletzte Strophe zeigt:

*caturdaśabhir crānkair bhuranāni caturdaśa |
śrī-Mahānāṭakam dhatte keralam brahma nirmalam³⁾ ||*

Wie immer aber auch die Antwort auf die Frage nach dem Alter der beiden Rezensionen lauten mag — daß M nicht etwa auf D beruht, sondern daß beide selbständige Bearbeitungen desselben alten Originals sind, scheint mir mit völliger Sicherheit aus den Angaben des Textes selbst hervorzugehen. In der Schlußstrophe von D heißt es, daß das von Bhoja wieder gehobene Werk von Miśra-Dāmodara ‘verknüpft’ sei (*sumatinṛpati-Bhojanoddhṛtam tat kramena grathitam . . . Miśra-Dāmodarena*), in den Schlußstrophen der einzelnen Akte in M wird gesagt, daß das wieder gehobene Werk von Miśra-Madhusūdana zurechtgemacht sei, indem er es ‘verknüpft’ (*pratyuddhṛte rikramaiḥ | Miśra-śrī-Madhusūdanena karinā samdarbhya sajjikṛte*). In beiden Rezensionen wird also die Tätigkeit des Redaktors mit dem Ausdruck ‘verknüpfen’ bezeichnet, den wir wohl in erster Linie auf das Ausfüllen von Lücken beziehen müssen, und da nach den Angaben beider Rezensionen das Stück von Hanumat verfaßt ist (D *racitam Anilaputreṇa*; M *śrīla-Hanūmatā viracite*), so muß sich jene Tätigkeit auf dieselbe alte Dichtung erstreckt haben.

Wir können, glaube ich, sogar noch weiter gehen und behaupten, daß M die bengalische Rezension des Werkes ist, D die Nāgarī oder westliche

¹⁾ So nach des Herausgebers Zählung, bei der aber kleine Ungenauigkeiten unterlaufen.

²⁾ Das gleiche ist übrigens auch in D geschehen. In der Ausgabe Bombay 1786 hat es 582 Strophen; die drei von Eggeling, Cat. of the Sk. MS. in the Ind. Off. Libr., S. 1583 ff., beschriebenen Handschriften von D haben 588, 570 und 611 Strophen; die von Keith, Catalogue of the Sanskrit and Prākrit MSS. in the Indian Institute Library, Oxford, S. 80, beschriebene Handschrift zählt nur 557 Strophen.

³⁾ Auf die Akteinteilung ist bei dem ganzen Charakter des Werkes überhaupt nicht allzuviel Gewicht zu legen. Die von Tawney-Thomas, Cat. of two collections of Sk. MSS. preserved in the Ind. Off. Libr., S. 36, beschriebene Handschrift von M hat 10 Akte, indem hier der letzte Akt geteilt ist. Vielleicht gibt es auch eine Rezension von D in 15 Akten; der Kommentar des Balabhadra umfaßt jedenfalls 15 prel. (Bhanūlakar, Report on the search for Sk. MSS. 1883—84, S. 35).

Rezension. Die Handschriften von D sind, soweit ich es nach den Kata-logen feststellen konnte, sämtlich in Nāgari geschrieben; die von Eggeling, Cat. of the Sk. MSS. in the Ind. Off. Libr. S. 1585; die von Aufrecht a. a. O. S. 143 und die von Tawney-Thomas, Cat. of two coll. of Sk. MSS. S. 36, beschriebenen Handschriften von M sind in Bengālī-Charakteren; Taylor, Catalogue raisonné, I, S. 476, verzeichnet eine Handschrift von M in Oriyā¹⁾. Auch die mir bekannten Drucke von M sind alle in Calcutta erschienen, die Ausgaben von D in Bombay²⁾. Dazu kommt, daß Mohanadāsa, der Kommentator von D, nach seiner eigenen Angabe aus Mathurā stammte.

Auf lokale Verschiedenheit der beiden Rezensionen weisen auch gewisse Abweichungen in der Legende von den früheren Schicksalen des Mahānāṭaka. In der Schlußstrophe von D wird berichtet, Hanumat habe das Werk verfaßt, dann habe Vālmīki es, weil er es für unsterblich (oder Ambrosia) hielt, ins Meer versenkt, aus dem es später der weise König Bhoja wieder heraufgeholt habe (*racitam Anilaputrenātha Vālmīkinābdhau nihitam amṛtabuddhyā prāṇ Mahānāṭakam yat | sumatinṛpati-Bhojenoddhṛtam tat krameṇa*). Mit diesen Angaben stimmt die etwas ausführlichere Erzählung überein, die Mohanadāsa am Ende seiner Dipikā gibt: *atreyam kathā | pūrvam etena Hanūmatā nakharāṭāṅkair giriśīlāsu vilikhitam | tat tu Vālmīkinā dṛṣṭam | tad etasyātimadhuratvam ākarnya Rāmāyaṇapra-cārābhāvaśāṅkayā Hanūmān prārthitas tvam etat samudre nidhehiti | tatheti tenābdhau prāpitam | tadavatāreṇa Bhojena sumatinā jalajñānair(?) uddhṛtam iti.* Danach grub Hanumat sein Mahānāṭaka mit den Krallen an einem Berg ein. Vālmīki sah es, und weil er fürchtete, daß die Schönheit des Werkes der Verbreitung seines Rāmāyaṇa hinderlich sein könnte, bat er den Hanumat, die Dichtung ins Meer zu versenken. Hanumat tat es. Mit Hilfe von Tauchern(?) gelang es später dem Bhoja, das Werk wieder ans Tageslicht zu bringen. In M wird in den Strophen am Aktschluß nur gesagt, daß das Mahānāṭaka von dem hochberühmten Hanumat verfaßt und *vikramaiḥ* wieder emporgehoben sei (*śrīla-Hanūmatā viracite śriman-Mahānāṭake vīraśrīyuta-Rāmacandracararite pratyuddhṛte vikramaiḥ*). *Vikramaiḥ* wird von den Kommentatoren verschieden erklärt. Candraśekhara versteht darunter König Vikramāditya und erzählt als eine alte Geschichte: 'Einst schrieb Hanumat diese Verse auf einen Felsen und versetzte sie ins Wasser des Meeres. Vikramāditya aber brachte sie mit Hilfe von Fischern wieder empor' (*purā kila Hanūmān prastare ślokān imān likhitvā samudra-jale sthāpitavān | Vikramādityas tu kaivartadvārā tān uddhṛitavān | it-*

¹⁾ Handschriften von M kommen aber gelegentlich auch im Westen vor; R. G. Bhandarkar, Report on the search for Sk. MSS. in the Bombay Presidency 1887—91, S. 35, verzeichnet eine aus Gujarāt.

²⁾ Siehe oben S. 397 f. Die von Eggeling erwähnte Ausgabe mit Candraśekharas Kommentar (1874) war mir nicht zugänglich.

*sahāśandū Madhusūdanamīśrēṇa te ślokāḥ samdarbhyā sajjīkṛtā iti purā-
tanī kātheti (Andraśekharāḥ)). Rāmatāraṇa Śiromāṇi, dem ich diese Angabe
entnehme, fügt hinzu, daß nach anderen das Werk von Rākṣasas geraubt
und ihnen von irgend jemand mit Gewalt wieder entrissen sei (*anye tu
grantho 'yam rākṣasair hṛtaḥ ' kenacit vikramair balais tebhya uddhṛta iti*). Vidyāśagara erklärt *vikramaiḥ parākramaiḥ pratyuddhate* (sie) *utkātalām
adhirūḍha*. Nun scheint es mir allerdings sicher, daß *vikramaiḥ* entweder
direkt 'durch Vikramāditya' bedeutet oder der Ausdruck doch wenigstens
mit Rücksicht auf den Vikramāditya gewählt ist. In der östlichen Über-
lieferung erscheint also dieser an Stelle des Bhoja. Wichtiger aber ist, daß
weder die Strophen noch die Kommentare die geringste Andeutung des
Neides des Vālmīki enthalten, der zur Versenkung des Mahānāṭaka ge-
führt haben soll. Die oben angeführte Eingangsstrophe schließt diesen
Zug der Legende sogar völlig aus, denn hier wird ja ausdrücklich gesagt,
daß Hanumat das Werk 'nach Anweisung des Vālmīki' verfaßt habe. In
dieser Form hat sich die Legende in Bengalen bis in moderne Zeiten er-
halten. W. Jones, der in Calcutta lebte, kann nur die Erzählung seiner
bengalischen Pandits wiedergeben, wenn er in der Vorrede zur Śakuntalā,
Works 9, S. 367f., sagt: 'The Indians have a wild story, that the first
regular play, on the same subject with the Rāmāyan, was composed by
Hanumat . . . They add, that he engraved it on a smooth rock, which,
being dissatisfied with his composition, he hurled into the sea; and that,
many years after, a learned prince ordered expert divers to take impressions
of the poem on wax, by which means the drama was in great measure
restored¹⁾'. Die Geschichte vom Neid des Vālmīki ist wahrscheinlich immer
auf die westliche Sage beschränkt geblieben; auch die südindische Reze-
ption des Bhojaprabandha kennt sie offenbar nicht. Hier wird erzählt, wie
einmal Fischer in einem großen Teich an der Narmadā ein Felsstück mit
eingegrabenen Buchstaben finden. Sie bringen es zu Bhoja, dem sofort
der Gedanke kommt: In der Vorzeit hat der verehrungswürdige Hanumat
das herrliche Rāmāyaṇa verfaßt. Das hat er in diesen Teich werfen lassen;
so lautet die Sage (*pūrram bhagavatā Hanūmatū śrimad-Rāmāyaṇam kṛtam |
tad ala hrade prakṣepitam iti śrutam asti*; S. 70 der Ausgabe von K. P. Parab).
Der König läßt dann durch Einreiben von Lack die Schrift verdeutlichen,
und es wird die zweite Hälfte einer Strophe lesbar, an deren Ergänzung
sich der Reihe nach Bhavabhūti, Bhoja und Kālidāsa versuchen. Der
letzteren Ergänzung wird durch weitere Nachprüfung des Steines bestätigt.
Die Strophe steht in unserem Text in M 9, 97, mit Umstellung der beiden
Hälften in D 14, 49, mit Bhavabhūtis Ergänzung auch M 5, 39 und in allen
drei Fassungen in der dem Hanumat zugeschriebenen Daśāvatārakhaṇ-*

1) Wie die Geschichte von der Auffindung und Ergänzung in neuerer Zeit noch
weiter ausgeschmückt worden ist, möge man in der Vorrede der Übersetzung von
Kālikṛṣṇa Bāhādur S. 11f. nachlesen.

ḍapraśasti 130—132. Im Bhojaprabandha erscheint also die Sage lokalisiert und wie in D von Vikramāditya auf den Bhoja übertragen, aber von dem Neid des Vālmīki ist auch hier nicht die Rede¹⁾.

Unter den angegebenen Umständen kann natürlich eine Strophe, die nur in einer der beiden Rezensionen vorkommt, streng genommen auch nur für diese beweiskräftig sein. Da aber ein prinzipieller Unterschied zwischen den beiden Rezensionen nicht besteht, werden wir das, was wir aus der Eingangsstrophe in M für die Charakterisierung des Dramas entnehmen können, doch wohl auf das Mahānāṭaka schlechthin ausdehnen dürfen. Jene Strophe beweist nun zunächst, daß das Stück, wenn es heutzutage auch als ein Læsedrama, als eine Art dramatischer Anthologie angesehen zu werden scheint²⁾, ursprünglich doch für die Aufführung bestimmt war; es ist ja von *nartakāḥ*, von Schauspielern, die Rede. Trotzdem sagt der Sprecher: *raktāsmi Rāmāyaṇam*, 'ich werde das Rāmāyaṇa sprechen oder vortragen'. Es ist also nur ein Sprecher da, obwohl eine Aufführung vor sich geht; das läßt sich in der Tat doch nur verstehen, wenn wir uns die Aufführung nach Art der javanischen und siamesischen Schattenspiele denken. Die Strophe zeigt ferner, daß der eigentliche Name des Werkes Rāmāyaṇa ist, was durch die vorher angeführte Stelle des Bhojaprabandha bestätigt wird. Sie führt uns aber, wie ich glaube, noch weiter. Die Strophe enthält die sogenannte *prarocanā*: 'Der Verfasser, o Wunder, ist der Affe Hanumat selbst, (der das Werk) nach Anweisung des Vālmīki (dichtete). (Den Inhalt bildet) das Leben des ruhmreichen Rāma, des Raghusprosses. Wir, die Schauspieler, sind freundlich. Das Haus hier ist von einer dichtgedrängten Schar von Kennern gefüllt. So gebt euch denn der Freude hin, ihr Klugen! Ich werde das Rāmāyaṇa vortragen.' Jedem wird hier der merkwürdige Ausdruck auffallen: *saumyā vayam nartakāḥ*. *Saumya* ist eigentlich 'zu Soma in Beziehung stehend', und da *soma* eine Bezeichnung des Mondes ist, soviel wie 'die Eigenschaften des Mondes habend', daher 'angenehm, mild, freundlich', auch 'glückbringend'. Aber diese Bedeutungen passen gar nicht hierher. Die modernen Kommentatoren erklären

1) Die nordindische Rezension des Bhojaprabandha, die Oster, Die Rezensionen des Bhojaprabandha, S. 6, kaum mit Recht die bengalische nennt, stellt die Sache anders dar. Danach bringt ein Seefahrer dem Bhoja Wachsabdrücke von Teilen einer Inschrift, die er auf Steinen an einem Śiva-Tempel im Ozean gefunden hat. Der König sagt hier, falls die Ausgabe von Pavie (S. 120) zuverlässig ist, allerdings auch *pūrvam bhagavatā mahatā Hanumatā śrimad-Rāmāyaṇam kṛtam atra madanapaṭṭikāyām asti*, aber dann erkennt er, daß die Inschrift die von Hanumat verfaßte Khaṇḍapraśasti sei (*tataś ca Hanumatkṛtām Khaṇḍapraśastim avabudhya*). Die Geschichte, wie sie Merutunga in seinem Prabandhacintāmaṇi erzählt, stimmt im wesentlichen mit der nordindischen Fassung überein; s. Oster S. 36.

2) Kālikṛṣṇa Bāhādur bemerkt S. II: 'This play is highly approved of for its composition, and very popular among Pandits or learned men, and generally read by such pupils of theirs as are advanced in learning.'

Himmel ihre Bahn ziehen. Ich fülle diese Erde samt Bergen und Städten mit Wasser, und sieh! im Nu trinke ich all dies Wasser dann wieder aus.' Der Kṣapanyakā erwidert ihm: 'Ich sage es ja, irgendein Aindrajālika hat dich durch Vorführung von Blendwerk (*māmā dāmsia*) getäuscht', worauf der Kāpālika ergrimmt ausruft: 'Ha, du Schändlicher! Schon wieder schmähest du den Paramavara als Aindrajālika!' Indirekt geht aus den Wörtern hervor, daß man dergleichen Göttererscheinungen und Zauber von den Aindrajālikas zu sehen gewohnt war. Die Bestätigung liefert die Schilderung in der Ratnāvalī. Hier tritt im vierten Akt ein Aindrajālika aus Ujjayini, Sambatāsiddhi mit Namen, auf. Ein Bündel Pfauenfedern schwingend erscheint er vor dem König, fordert die Anwesenden auf, Indra, der vom *Indrajīva*, von der Zauberei, seinen Namen führe, und den überwundnen Sambata, der hochberühmt in der *māyā* sei, zu verehren und fragt dazu, was der König zu sehen wünsche: den Mond auf der Erde, einen Berg in der Luft, Feuer im Wasser oder die Nacht am hellen Mittag; durch die Macht der Zaubersprüche (*māntappahāraṇa*) seines Lehrers könne er dem alles zeigen, was sein Herz begehrte. Der König läßt die Vāsavadattā kommen und befiehlt dem Aindrajālika, mit seinem Zauber zu beginnen. Der macht allerlei Ge-sten (*bahrividham nātyam kṛtrā*), schwingt wieder eine Pfauenfeder und läßt Hari, Hara, Brahman, Indra und die übrigen Götter und eine große Schar tanzender Siddhas, Vidyādhara-s und Apsaras erscheinen. Eine noch größere Probe seiner Kunst gibt er nachher, als er den Brand des Harems zaubert. Dieser Brand wird als durchaus wirklich geschildert; die Flamme ergreift sogar das Gewand der Ratnāvalī. Um so größer ist die Überraschung, als plötzlich das Feuer verschwunden ist und alles sich als ein Blendwerk erweist. Was dieser Aindrajālika vorführt, scheint ja nun auf den ersten Blick mit einem Drama wie dem Mahānāṭaka gar keine Ähnlichkeit zu haben. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß alles hier ins Märchenhafte gesteigert ist. Ein Gaukelstück wie der Haremsbrand dürfte auch in Indien außerhalb des Bereiches der Wirklichkeit liegen, und die ersten Ankündigungen des Aindrajālika werden sogar von den Personen des Stückes selbst etwas ungläubig aufgenommen; 'er hat den Mund sehr voll genommen', bemerkt der König. Etwas anders liegt die Sache aber doch bei der Vorführung der Götter; in der Welt der Götter und Dämonen spielt zum größten Teil auch das Mahānāṭaka, und wenn die Szene der Ratnāvalī auch nur einigermaßen den wirklichen Verhältnissen entspricht, so liegt der Gedanke, daß man solche Erscheinungen von Göttern mit Hilfe von Schattenfiguren inszenierte, am nächsten. Wir haben für die Technik derartiger Vorführungen ein sehr bestimmtes und nüchternes Zeugnis in der chinesischen Literatur in einer Stelle des T'an-sou (11. Jahrhundert), die Hirth, Keleti Szemle, II, S. 77f., nach dem Tu-schu-tsi-tschi'ōng anführt: 'Als die Gemahlin des Kaisers Wu-ti von der Dynastie Han (140—86 v. Chr.), eine geborene Li, gestorben war, mußte

den Schnäbeln und entführen sie in die Lüfte. Darauf, heißt es, führte der Brahmane die Zerreißung des Dämonenfürsten Hiranyakaśipu durch Narasiṁha auf (*tato grajanmā Narasiṁhasya Hiranyakaśipor daityesvarasya vidārayam abhinīya*). Der König ist aufs höchste verwundert. Da sagt ihm der Aindrajālika, er solle zum Schluß noch etwas Glückverheißendes sehen; er wolle ihm die Hochzeit seiner Tochter mit einem trefflichen Prinzen zeigen. Der König willigt ein, aber die Vorführung, die nun stattfindet, hat gar nichts Zauberhaftes mehr. Was der König und die Hofgesellschaft als Spiel zu schen glauben, ist in Wahrheit Ernst; der Schützling des Aindrajālika und die Prinzessin, die vorher in den Plan eingeweiht sind, werden wirklich miteinander vermählt.

Die Darbietungen des Aindrajālika sind hier also ganz ähnlich wie in der Ratnāvalī. In beiden Fällen führt er mythologische Stoffe vor; dort läßt er die Götter erscheinen, hier zeigt er den Kampf der Suparnas und Nāgas und die Tötung des Hiranyakaśipu. Insbesondere die letztere ist aber wieder dem Gegenstand des Mahānāṭaka ganz ähnlich; ob Rāma, die siebente Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Rāvaṇa erschlägt oder Narasiṁha, die vierte Inkarnation Viṣṇus, den Dämon Hiranyakaśipu, bleibt sich wirklich ziemlich gleich. Viel stärker als in der Ratnāvalī ist aber hier der dramatische Charakter der Vorführungen gekennzeichnet. Wenn wir den Satz über die Aufführung der Tötung des Hiranyakaśipu aus dem Zusammenhang herausgerissen vor uns hätten, würde kein Mensch bezweifeln, daß hier von der Aufführung eines Dramas die Rede sei. In der Padadīpikā wird *abhinīya* direkt durch *darśayitvā bhūmikādigrahanena* erklärt. Auch das, was die eigentliche Aufführung einleitet, hat eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem *pūrvvaraṅga* des Dramas, wie er in Bharatas Nāṭyaśāstra 5, 6ff. geschildert wird. Wie die Diener des Aindrajālika Schlaginstrumente spielen und Sängerinnen Lieder vortragen, um die Zuschauer in Stimmung zu versetzen (*parijanatādyamāneṣu vādyeṣu nadatsu gāyakīṣu madakalakokilāmañjuladhvanīṣu samadhikarāgarañjitasāmājikamanovṛttiṣu*), so beginnt auch der *pūrvvaraṅga* mit dem *pratyāhāra*, worunter nach Caitanyaandrodaya, S. 59f., Trommelwirbel, Händeklatschen usw. (*mṛḍangatālādīdhvanīḥ*) zu verstehen ist¹⁾, und schließt einen Gesangsvortrag, *gītaka*, ein. Auch der merkwürdige Kreislauf des Gefolges des Aindrajālika (*parivāram parivṛlam*²⁾ *bhrāmayan*) hat vielleicht eine Parallelie in dem *parivartana* des *pūrvvaraṅga*, das nach dem *gītaka* erfolgt und den Zweck hat, die Weltenhüter zu verehren; Bhar. 5, 24:

yasmāc ca lokapālānām parivr̥tya caturdiśam |
vandanāni prakurvanti tasmāc ca parivartanam ||

Die nahe Beziehung der Kunst des Aindrajālika zum Drama tritt aber besonders noch in dem Beiwort hervor, das ihm gegeben wird: *rasabhā-*

¹⁾ Vgl. Lévi, Théâtre indien, S. 376f.

²⁾ Padadīpikā: *parivṛlam mandalākāram*.

nur *ākhyānam ācaṣṭe* 'er erzählt eine Erzählung'. In Värtt. 10¹⁾ *citrīkarane prāpi* wird dann dieselbe Bildung, wenn von einer erstaunlichen Tat²⁾ die Rede ist, im Sinne von 'erreichen' gelehrt. Was gemeint ist, zeigt das Beispiel *Ujjayinyāḥ prasthito Māhiṣmatyām sūryodgamanam sambhāvayate sūryam udgamayati*. Danach sagt man *sūryam udgamayati* also von einem, der von Ujjaini aufgebrochen, den Sonnenaufgang in Māhiṣmatī erlebt. Eine solche Tagesreise ist in der Tat eine erstaunliche Leistung, da die Entfernung von Ujjain bis Maheswar schon in der Luftlinie etwa 70 englische Meilen = 106,5 km beträgt. Nachdem dann noch ein weiterer ähnlicher Ausdruck, *pusyena yojayati* im Sinne von *pusyayogam jānāti* gelehrt ist, wird die Frage erwogen, ob für alle diese Ausdrucksweisen wirklich Zusätze zu Pāṇinis Regeln gemacht werden müssen oder ob die Bildungen auch schon nach der allgemeinen Regel *hetumati ca* zustande kommen, also nach der Regel, die besagt, daß das Kausativsuffix *nic* an eine Wurzel gefügt wird, wenn die Tätigkeit eines *hetu* ausgedrückt werden soll. Die Sache macht wegen der Definition von *hetu* in Pāṇ. 1, 4, 55 Schwierigkeiten, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Die Erwägungen schließen damit, daß jene Ausdrucksweisen mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Kausativs übereinstimmen, wenn unter *hetu* derjenige verstanden wird, der einen Handelnden veranlaßt (Värtt. 15 *kurvataḥ prayojaka iti cet tulyam*). Dann aber erhebt sich weiter die Frage, ob denn das Präsens in jenen Ausdrücken richtig sei. Es wird zunächst zugegeben, daß das in der Tat in *sūryam udgamayati* der Fall ist, denn die Sonne geht für den betreffenden Reisenden, wenn er sich in Māhiṣmatī befindet, auf (*bhaved iha varlamānakālatā yuktā syāt Ujjayinyāḥ prasthito Māhiṣmatyām sūryodgamanam sambhāvayate sūryam udgamayatī | tairasthasya hi tasyāditya udeti*). Aber, wird weiter gefragt, inwiefern paßt das Präsens in *Kamsam ghātayati*, *Balīm bandhayati*, wo Kamsa schon vor langer Zeit getötet und Bali schon vor langer Zeit gefesselt worden ist (*iha tu katham varlamānakālatā Kamsam ghātayati Balīm bandhayatī cirahate Kamse cirabaddhe ca Balau*). Daran schließt sich dann die Diskussion, in der die Saubhikas erwähnt werden.

Der Text lautet in der Kielhornschen Ausgabe: *atrāpi yuktā | katham | ye tāvad ete śobhanikā³⁾ nāmaite pratyakṣam Kamsam ghātayanti pratyakṣam*

¹⁾ Auf die in Värtt. 8 und 9 gelehnten Ausdrücke *mrgān ramayati* = *mrgaramāṇam ācaṣṭe*, *rātrīm vivāsayati* = *ārātrivivāsam ācaṣṭe* gehe ich wiederum nicht ein, da sie hier nicht in Betracht kommen.

²⁾ Haradatta in der Padamañjari: *citrīkaraṇam āścaryakaraṇam*. Ebenso Kaiyatā. Dasselbe, nicht Verwunderung, wie das PW. angibt, bedeutet das Wort Pāṇ. 3, 3, 150, wo es in der Kāśikā durch *āścaryam abhutam vismayanīyam* erklärt wird.

³⁾ Kielhorn hat *śobhanikā*, das die Nāgarī-Handschriften GA, ursprünglich auch E und eine Handschrift Kaiyatās bieten, in den Text aufgenommen. Für das Bestehen eines *śobhanika* spricht die später zu besprechende Paliform *sobhanaka*. Gleich-

*ca Balim bandhayantī | citreṣu katham | citreṣv apy udgūrṇā nipatitāś
 ca prahārā drṣyante Kāmsakarṣanyaś ca¹⁾ | granthikesu katham yatra
 śabdagadumātram²⁾ laksyate | te 'pi hi teṣām utpattiprabhṛty ā vināśād
 ṛddhīr³⁾ vyācakṣāṇāḥ sato buddhiviṣayān prakāśayanti | ātaś ca sato vyāmiśrā
 hi drṣyante⁴⁾ | kecit Kāmsabhaktā bhavanti kecid Vāsudevabhaktāḥ | var-
 nānyatvam khalv api puṣyanti | kecid raktamukhā bhavanti kecit kālamu-
 khāḥ ||*

Nach Weber, Ind. Stud. 13, 488ff., ist der Inhalt dieser Diskussion: 'Nun, auch da passe das Präsens. Wieso? Zunächst stellen die sogenannten *śaubhikās* die Tötung des Kāmsa und die Bindung des Bali leibhaftig dar. Sodann seien die drohenden Stellungen und die gefallenen Schläge des Kāmsa und des Kṛṣṇa, also der Kampf der beiden, auch in Bildern zu sehen. Endlich aber würden diese Geschichten auch von den Erzählern (*granthika*) wie lebendig vorgeführt, wenn es sich bei ihnen auch nur um das Verknüpfen von Worten handele; denn indem sie die Empfindungen derselben (Plural!) von der Geburt bis zum Tode vorführen, stellen sie wirklich seiende Empfindungen dar; und daher erscheinen sie denn sogar faktisch verschiedenartig, die einen als Anhänger des Kāmsa, die anderen als die des Vāsudeva; ja, sie tragen auch verschiedene Farben, die einen treten mit schwarzen, die anderen mit roten Gesichtern dabei auf.'

Webers Auffassung dieser Stelle ist für alle späteren im wesentlichen maßgebend geblieben. Man hat das, was er hier Patañjali über die Śaubhikas und Granthikas sagen läßt, in mannigfacher Weise für die Geschichte der epischen Überlieferung und insbesondere für die Geschichte des indischen Dramas verwertet. Neuerdings hat Keith die Angaben des Mahābhāṣya sogar benutzt, um die von Farnell aufgestellten Theorien über die Ent-

wohl glaube ich, daß die von Patañjali gebrauchte Form *śaubhikā* war, wie die beiden Śāradā-Handschriften, die Nāgarī-Handschrift E nach Verbesserung und Kaiyatā lesen. Auch die Lesart der Nāgarī-Handschriften aD *śobhikā* wird auf *śaubhikā* zurückgehen. Kielhorn führt ferner an: g *śaunaṭā śaubhikā*; B *śaunaṭā śobhikā*. Dieses *śaunaṭā* vermag ich nicht zu erklären.

¹⁾ So die Śāradā-Handschriften und ursprünglich A; a ursprünglich *Kāmsavarṣanyaś ca*; D *Kāmsakārṣinyaś ca*. G und A a nach Änderung *Kāmsasya Vāsudevasya ca*; E *Kāmsasya ca Vāsudevasya ca*; g B *Kāmsasya ca Kṛṣṇasya ca*. Die Padamañjari sagt: *etāḥ Kāmsakārṣinyo* (oder -*karṣinyo*) *rajjavāḥ ... ayam ākṛṣṭa iti*.

²⁾ Über die Lesarten s. unten S. 418.

³⁾ E liest *tatavuddhīr*, g B *tadvuddhīr*, die Ausgabe des Nāgojibhaṭṭa *buddhīr*. Daß das nur ein Fehler für *vṛddhīr* ist, zeigt Nāgojibhaṭṭas Erklärung des Wortes durch *aiśvaryāṇi*; vgl. auch Haradatta: *te 'py utpattiprabhṛty ā vināśāt Kāmsādīn varṇayanti*.

⁴⁾ G *vyāmiśratā hi drṣyate*; die Śāradā-Handschriften *vyāmiśratā hi dr̥kyante*; a *vyāmiśritā hi dr̥syamte*. Nāgojibhaṭṭa *vyāmiśritāś ca* (oder *vyāmiśrāś ca*) (*dr̥syante*). Ich Haradatta sagt *ata eva vyāśritāś ca bhavanti | nānāpakṣasamāśrayo vyāśrayaḥ*. Ich glaube, daß Kielhorn hier unnötig von der besten Handschrift G abgewichen ist.

stehung des griechischen Dramas teils zu stützen, teils weiter auszubauen¹⁾. Nach Keith treten die beiden wesentlichen Elemente des Dramas hier nebeneinander zutage: die Śaubhikas stellen die Tötung des Kāmsa und die Bindung des Bali durch Handlung auf der Bühne dar, die Granthikas drücken die Empfindungen jener Personen durch Worte aus. So zeigt die Stelle wahrscheinlich, wie der Dithyrambos ein selbständiges Begleitstück der Handlung des rituellen Dramas war, das sich allmählich zum wirklichen Drama dadurch entwickelte, daß Handlung und Rede vereinigt wurden, die hier noch gesondert als Ausdrucksmittel des Kampfes des Kāmsa und Kṛṣṇa erscheinen. Das Ritual, aus dem sich die griechische Tragödie entwickelte, war aber ein von Leuten, die das dunkle Ziegenfell des Dionysos trugen, aufgeführtes Passionsspiel, bei dem jemand, wahrscheinlich die Verkörperung des Winters oder des Frühlingsgottes, getötet wurde. Je nach dem Ausgang entwickelte sich daraus die griechische Tragödie und die Komödie. Den Beweis für den Zusammenhang des Kampfes zwischen Sommer und Winter mit dem Dionysos-Mythus liefert die Sage von dem Kampf zwischen dem Böötier Xanthos und dem Neleiden Melanthos; hier bleibt durch eine List des Dionysos Melanaigis Melanthos, der 'Schwarze', Sieger über Xanthos, den 'Blonden'. Außerdem gibt es im nördlichen Thrazien noch heute ein Volksfest, bei dem ein Mann in Ziegenfelle gehüllt als König begrüßt wird, Samen über die Menge ausstreut und schließlich ins Wasser geworfen wird. In einer anderen Gegend von Thrazien verkleiden sich Männer in Ziegenfelle; einer von ihnen wird getötet und von seinem Weibe beklagt. Dionysos als Träger des Ziegenfelles ist aber ein Vegetationsdämon, der sich von Zeit zu Zeit in der Ziege inkarniert. Die Stellé des Mahābhāṣya tritt für die Richtigkeit dieser Theorie nach Keith insofern ein, als sie zeigt, daß das indische Drama ganz denselben Ursprung hatte. Kṛṣṇa-Vāsudeva ist ursprünglich gerade so gut ein Vegetationsdämon wie Dionysos. Die Tötung Kāmsas durch Kṛṣṇa ist nichts weiter als die neuere Form des Kampfes zwischen Winter und Frühling oder Sommer, der uns in vedischer Zeit in der Mahāvrata-Zeremonie entgegentritt, wo ein Śūdra und ein Vaiśya um ein rundes weißes Fell, das Symbol der Sonne, kämpfen. Wie hier der weiße Vaiśya über den schwarzen Śūdra siegt, so siegt auch Kṛṣṇa über den Kāmsa, d. h. 'red man slays black man'. Es wird ja gesagt, daß sich die Granthikas in zwei Parteien teilten; die einen, die Anhänger des Kāmsa, färbten sich das Gesicht schwarz, die anderen, die Anhänger des Vāsudeva, malten sich rot. So endet das indische Spiel, anders als in Griechenland, mit dem Sieg des lichten Gottes, und daraus erklärt sich auch, warum nach den Regeln der indischen Dramatik ein Stück nicht mit dem Tod des Helden enden darf.

¹⁾ The Child Kṛṣṇa, JRAS. 1908, S. 169ff.; The Origin of the Indian Drama, ZDMG. 64, S. 534ff.; The Vedic Ākhyāna and the Indian Drama, JRAS. 1911, S. 979ff.; The Origin of Tragedy and the Ākhyāna, JRAS. 1912, S. 411ff.

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, die Ausführungen Keiths in ihren wesentlichen Punkten richtig wiederzugeben. Unklarheiten im Ausdruck und zum Teil sogar Widersprüche machen das nicht ganz leicht. So schreibt Keith z. B. ZDMG. 64, S. 535f.; JRAS. 1911, S. 1008, den Šaubhikas offenbar Handlung allein zu¹⁾; JRAS. 1912, S. 423, Anm. 1 wird es aber wieder als möglich hingestellt, daß die Šaubhikas Handlung und Worte gebrauchten²⁾, also schon das aufführten, was Keith ein wirkliches Drama nennt. Inwiefern dann die Angaben über die Šaubhikas etwas für die Entstehung des Dramas beweisen können, bleibt mir unverständlich. Ich halte es im übrigen für überflüssig, auf die Theorien Keiths im einzelnen einzugehen, da sie, wie ich zu zeigen hoffe, wenigstens soweit es sich um das indische Drama handelt, auf einem völligen Mißverstehen der Mahābhāṣya-Stelle beruhen³⁾. Vielleicht würden Keith selbst einige Zweifel an der Richtigkeit seiner Behauptungen gekommen sein, wenn er den Versuch gemacht hätte, die Stelle einmal im Zusammenhang zu übersetzen. Das wäre um so wünschenswerter gewesen, als er sich in seinen Aufsätzen auch an Leser wendet, die des Sanskrits nicht kundig sind. Zum mindesten hätte man aber doch verlangen können, daß er die Stelle, aus der er so weitgehende Folgerungen zieht, seinen Auseinandersetzungen in der Form zugrunde legen würde, wie sie die kritische Ausgabe von Kielhorn bietet. Daß Keith diese Ausgabe gar nicht aufgeschlagen hat, daß er überhaupt nur Webers Auszug aus der fehlerhaften Benares-Ausgabe und Webers Paraphrase benutzt hat, zeigt sich auf Schritt und Tritt⁴⁾. Das aber wird von allem anderen abgesehen für Keith eine reiche Quelle von Fehlern. So gibt die vollkommen sinnlose Lesart *buddhīr vyācakṣānāḥ* zu der Über-

¹⁾ 'Now the earliest certain notice which is preserved of the Indian drama . . . tells of the performance of two plays . . . in different ways, either by Šaubhikas who actually performed the action of the play on the stage, or by Granthikas, who by words expressed the sentiments of the personages affected . . . This passage is of conclusive importance. It displays all the essential elements of drama side by side.' Mit 'all the essential elements' scheinen nur die beiden, Handlung und Rede, gemeint zu sein, denn das rituelle Drama 'gradually developed into real drama by the union of action and of speech, here shown separately employed as means of expressing the action of the contest of Kāma and Kṛṣṇa' (ZDMG.). 'In the Mahābhāṣya, where we are told how the slaying of Kāma by Kṛṣṇa could be represented either in actual action or by mere words' (JRAS.).

²⁾ 'It does not definitely appear whether the ſaubhikas actually acted and spoke their parts.'

³⁾ Nur das sei hier bemerkt, daß die Erklärung der Regel über den glücklichen Ausgang des Dramas auf jeden Fall falsch ist. Sie kann nicht auf irgendwelche alte Tradition zurückgehen, da sie das vorklassische Drama noch gar nicht kennt. In Bhāſas Ěrubhaṅga stirbt Duryodhana, der Held des Stückes, am Schluß auf der Bühne.

⁴⁾ Siehe insbesondere JRAS. 1912, S. 418, Anm. 7, wo sogar *atas ca* wieder erscheint, das erst von Weber fälschlich für *ātāś ca*, wie auch die Benares-Ausgabe liest, eingesetzt ist.

setzung Anlaß 'reciters who represent the feelings¹⁾ of either side' (JRAS. 1912, S. 418), wodurch der Anschein einer Ähnlichkeit mit dem Dithyrambos erweckt wird, die in Wahrheit gar nicht besteht. Die Kielhornsche Ausgabe liest ferner am Schluß mit sämtlichen Handschriften *kecid rakta-mukhā bhavanti kecid kālamukhāḥ*; die Benares-Ausgabe hat *raktamukhāḥ* und *kālamukhāḥ* vertauscht. Nur dadurch wird es aber Keith möglich, die Leute mit schwarzem Gesicht auf die Anhänger des Kamsa, die mit rotem Gesicht auf die Anhänger des Kṛṣṇa zu beziehen. Aus dem richtigen Text könnte er höchstens folgern, daß die Anhänger des Kamsa rot, die Anhänger des Kṛṣṇa schwarz gewesen seien. Nun bin ich allerdings überzeugt, daß ein schwarzer Vegetationsdämon Kṛṣṇa Keith an und für sich keine Schwierigkeiten bereiten würde; in der reichen Schar der Vegetationsdämonen, mit denen uns die moderne Mythologie beglückt, bietet ja Dionysos Melanaigis eine schöne Parallel, aber zu den Tatsachen der Mahāvrata-Zeremonie scheint mir dieser schwarze Vegetationsdämon nicht ganz zu passen.

Versuchen wir nun einmal — was bisher niemand getan zu haben scheint — uns klar zu machen, was die Mahābhāṣya-Stelle wirklich besagt. Weber war der Ansicht, daß es sich bei den Vorführungen der Śaubhikas um eine Art roher Mysterien handle, in denen 'der den Kamsa resp. Bali repräsentierende Schauspieler wirklich leibhaftig (*pratyakṣam*) getötet resp. gebunden wurde'. Darin ist ihm wohl niemand gefolgt; in der Tat legt Weber hier in *pratyakṣa* einen Sinn, der ihm ganz gewiß nicht zukommt. Alle aber scheinen darüber einig zu sein, daß die Śaubhikas Schauspieler waren, die die Tötung des Kamsa und die Bindung des Bali darstellten. Gegen diese Auffassung muß schon das Bedenken erregen, daß Patañjali diese Leute mit einem Wort bezeichnet, das später jedenfalls für den gewöhnlichen Schauspieler nicht üblich ist. Der Ausdruck *pratyakṣam Kamsam ghātayanti, pratyakṣam Balim bandhayanti* schließt aber die Deutung der Śaubhikas als Schauspieler geradezu aus. Ein Patañjali ist oft knapp in seiner Redeweise, aber immer haarscharf. Wenn er gesagt hat *Kamsam ghātayati* bedeute *Kamsavadham ācāste*, 'er erzählt die Tötung des Kamsa', so ist es einfach unmöglich, daß dieser Ausdruck, auf die Śaubhikas angewendet, plötzlich bedeuten könnte: 'sie stellen die Tötung des Kamsa als Schauspieler dar'. Der Satz über die Śaubhikas kann nur besagen: 'Was zunächst diese sogenannten Śaubhikas betrifft, so erzählen sie die Tötung eines vor Augen stehenden Kamsa und die Fesselung eines vor Augen stehenden Bali.' Stehen Kamsa und Bali, und ebenso natürlich ihr Feind Vāsudeva, vor Augen, so sind sie in der Gegenwart vorhanden, und daher ist das Präsens am Platz. Die Śaubhikas sind also Leute, die Geschichten wie die Tötung des Kamsa und die Fesselung des Bali zur Erläuterung gewisser vor den Augen der Zuschauer sich abspielender

¹⁾ Weber 'Empfindungen'. Natürlich kann *buddhi* das gar nicht bedeuten.

Handlungen vortragen. Diese allein auf Grund des Textes gewonnene Definition paßt genau auf die Schattenspieler, auf die wir vorher geführt wurden. Auch die Stoffe, die die Śaubhikas nach dem Mahābhāṣya behandelten, gehören durchaus demselben Kreise an wie die des Mahānāṭaka, der *chāyānāṭakas* und der Vorführungen der Aindrajālikas. Daß die Vorträge der Śaubhikas literarische Form hatten, macht ihre Zusammenstellung mit den Granthikas, die sicherlich Rezitatoren epischer Gedichte waren, wahrscheinlich. Der ganze Zusammenhang weist darauf hin, daß in dieser Hinsicht zwischen Śaubhikas und Granthikas kein Unterschied bestand. Auch hier bietet wiederum die Geschichte des Schattenspieles in China eine Parallel. Die oben S. 403f. zitierte Stelle aus dem T'an-sou fährt nach dem Bericht über die Erfindung des Schattenspieles unter Wu-ti fort: 'Allein in der auf Wu-ti folgenden Zeit hat man nichts darüber gehört. Erst zur Zeit des Kaisers Jön-tsung von der Dynastie Sung (1023—1065) fanden sich unter den Marktleuten Erzähler (Rhapsoden) der Geschichte der drei Staaten, die ihren historischen Schilderungen im Stil jener Zeit geschmückte Schattenfiguren hinzufügten. Das ist der Anfang der bis auf unsere Tage erhaltenen Bilder der Kämpfer der drei Staaten Schu, Wei und Wu.'

Den endgültigen Beweis, daß die Śaubhikas Schattenspiele zeigten, vermag freilich auch das Mahābhāṣya nicht zu erbringen, da es über die Technik der Darstellung nichts aussagt. Die Erklärungen der Kommentatoren, die allerdings um mehr denn ein Jahrtausend jünger sind als Patañjali, führen sogar auf etwas anderes. Kaiyatā sagt: *śaubhikā iti | Kamsādyanukāriṇāṁ naṭānāṁ vyākhyānopādhyāyāḥ | Kamsānukārī naṭāḥ sāmājikaiḥ Kamsabuddhyā gr̥hitāḥ Kamso Bhāṣye vivakṣitāḥ*. Dieselbe Erklärung steht in der Padamañjari. Lévi, Théâtre indien, S. 315, übersetzt Kaiyatās Erklärung: 'On appelle śaubhikas les maîtres qui apprennent la façon de réciter aux acteurs qui représentent Kamsa, etc.' Allein das kann nicht richtig sein. Es ist im Mahābhāṣya doch auf jeden Fall von irgendwelchen Vorträgen und Vorführungen die Rede, aber nicht von Unterrichtsstunden für Theaterschüler. *Vyākhyāna* kann auch gar nicht 'unterrichten' bedeuten; es ist nie etwas anderes als 'erklären'. Die Śaubhikas sind nach den Kommentatoren also Leute, die die Schauspieler, die den Kamsa usw. darstellen, 'erklären'. Das ist derselbe Ausdruck, den der Siamese von dem Sprecher beim Schattenspiel gebraucht¹⁾). Soweit bestätigen also die Kommentatoren durchaus das Ergebnis, zu dem wir durch die Prüfung des Textes selbst gelangt sind. Allein, sie nennen die

¹⁾ Bastian, Reisen in Siam, S. 504: 'Auch gibt es fünf Musikanten und zwei Personen, die die Bilder erklären.' Wenn Mohanadāsa zu Mahān. I, 5 bemerkt: *idānīṁ kathāyojanāya vyākhyākṛd ātmanāḥ ślokacatuṣṭayam avatārayati*, so geht *vyākhyākṛt* allerdings nicht auf den Sprecher, sondern den Redaktor des Werkes. Aufrecht, Cat. cod. man. Bibl. Bodl. VIII, 142, hat die Worte mißverstanden.

Spieler *natas*. Es ist vielleicht nicht ausgeschlossen, daß damit auch die Figuren des Schattenspieles bezeichnet sein könnten, aber eher läßt doch der Ausdruck auf menschliche Spieler schließen, die aber natürlich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dann nur stumme Spieler sein könnten. Solche Spiele besitzen die Javaner in ihrem Wayang topeng und Wayang wong; bei dem erstenen treten Menschen in Masken, bei dem letzteren Menschen ohne Masken an Stelle der sonst üblichen Lederfiguren des Schattenspieles auf. (Juynboll, Intern. Archiv für Ethnogr. XIII, S. 5.) Ebenso sind in den siamesischen Maskenspielen, deren Stoff stets dem Rāmāyaṇa entnommen ist, die Schauspieler stumm (Bastian, Reisen in Siam, S. 503). In Indien ist die von Sourindro Mohun Tagore, The eight principal Rasas of the Hindus, S. 21 beschriebene *mūrti* etwas Ähnliches. Dabei werden berühmte Persönlichkeiten vorgestellt und von einem *sūtradhāra* 'erklärt'. Die Spieler sind vollkommen stumm und gebrauchen auch keine Gesten. Es sind also lebende Bilder mit Erklärung. Die Darsteller solcher *jhāmkis*, wie die moderne Bezeichnung lautet, kommen nach Tagore besonders von Bombay und Mathurā. Noch näher steht den javanischen und siamesischen Spielen, was einzelne der Patuās des westlichen Bengalens bieten. Sie stellen nach Tagore, S. 14, eine Reihe von historischen oder mythologischen Persönlichkeiten und Ereignissen pantomimisch dar mit einer fortlaufenden Erklärung in Versen und mit oder ohne Musikbegleitung¹⁾. Es ist gewiß möglich, daß die Kommentatoren an derartige Vorstellungen gedacht haben, fraglich bleibt es aber, ob sie damit auch für Patañjalis Zeit das Richtige treffen. Die weiteren Ausführungen im Ma-hābhāṣya scheinen mir wiederum dafür zu sprechen, daß die Šaubhikas leblose Figuren bei ihren Vorführungen benutzten.

Die zweite Frage in der Diskussion lautet: *citreṣu katham*. Weber denkt dabei offenbar an Maler, die die Tötung des Kamsa usw. bildlich darstellen. Ich habe demgegenüber schon oben darauf hingewiesen, daß *Kamsam ghātayati* nichts anderes heißen kann als 'er erzählt die Tötung des Kamsa'. Die Worte *citreṣu katham* können danach nur bedeuten: 'Inwiefern (ist das Präsens in *Kamsam ghātayati* richtig, wenn die Geschichte der Tötung des Kamsa) vor Bildern (erzählt wird)?' Die Antwort lautet: 'Auch in den Bildern sieht man das Ausholen zum Schlage und das Niedersausen der Hiebe und das Schleifen des Kamsa'²⁾, mit anderen

¹⁾ Man könnte auch daran denken, daß Kaiyāṭa Schattenspiele im Auge hatte, bei denen die Schatten durch wirkliche Menschen hervorgerufen wurden. So beliebt aber diese Art des Schattenspieles bei uns bis auf den heutigen Tag auch ist, so scheint sie doch im Orient unbekannt zu sein. Jacob, Geschichte des Schattenspiels, S. 140ff., weist nach, daß sie wahrscheinlich aus Spanien stammt, 1767 nach Paris kam und von da 1781 durch den Prinzen Georg von Meiningen in Weimar eingeführt wurde.

²⁾ Eine wörtliche Übersetzung von *udgūrṇā nipatītāś ca prahārāḥ* ist im Deutschen nicht möglich. Ob *Kamsakarṣanyāś ca* die richtige Lesart ist, ist mir zweifelhaft, ebenso die Übersetzung (vgl. oben S. 408, Anm. 1).

Worten, auch da sind Kamsa und Vāsudeva gegenwärtig. Auch Haradatta in der Padamañjari bezieht die Stelle natürlich auf Leute, die ein Bild 'erklären'. Diese Erklärung besteht nach ihm in solchen Worten wie 'hier ist der Palast von Mathurā, hier ist Kamsa, hier ist der verehrungswürdige Vāsudeva eingetreten' usw.: *ye 'pi citram vyācakṣate 'yam Mathurāprāsādo¹⁾ 'yam Kamsa 'yam bhagavān Vāsudevaḥ praviṣṭa etāḥ Kamsakarśīyo rajjava eta udgūrṇā nipātitāś ca prahārā ayam hataḥ Kamsa 'yam ākṛṣṭa iti te 'pi citragatam Kamsam tādr̄ṣenaiva Vāsudevena ghātayanti | citre 'pi hi tadbuddhir eva paśyatām*, und merkwürdigerweise fügt er hinzu *etena citralekhakā vyākhyātāḥ*, 'damit sind die Maler erklärt worden'. Danach sagt auch Nāgojībhāṭṭa²⁾ *evam ca citralekhakā api citrastham Kamsam tādr̄ṣenaiva Kṛṣṇena ghātayantī arthaḥ*. Wenn Haradatta und Nāgojībhāṭṭa, wie es den Anschein hat, den Ausdruck *Kamsam ghātayati* hier von einem Maler verstehen wollen, der gelegentlich einmal ein Bild, in dem er die Tötung des Kamsa dargestellt hat, erklärt, so befinden sie sich meines Erachtens im Irrtum. Mir scheint es völlig klar, daß hier Leute gemeint sein müssen, die den Vortrag von Geschichten, wie die Tötung des Kamsa, als Profession betrieben wie die Saubhikas und Granthikas, mit dem Unterschied, daß sie dazu Bilder zeigten. Man könnte dabei zunächst an die Maṅkhas denken, die Kalpasūtra 100 in einer Liste von allerlei fahrendem Volk erwähnt werden und nach dem Kommentar Bettler waren, die mit Bildern in der Hand herumzogen und auch Gaurīputrakas hießen (*maṅkhaś citraphalakahastā bhikṣākā Gaurīputrakā iti prasiddhāḥ*). Bhagavati 15, 1 wird berichtet, daß der Vater des Gosāla Maṅkhaliputta ein Maṅkha gewesen sei, und daß Gosāla selbst zunächst das Gewerbe eines Maṅkha ausgeübt habe; der Kommentar erklärt auch hier *maṅkha* als *citraphalakyagrakarabhisuviśeṣa³⁾*. In der Verkleidung eines solchen Maṅkha tritt offenbar auch der Spion im ersten Akt des Mudrārākṣasa auf⁴⁾. Er benutzt, um sich Zutritt in die Häuser zu verschaffen, ein *yamapaṭa*, das er unter Absingung von Liedern zeigt (11, 3: *jāva edam gehaṁ pavisia jamavadam damaśamto gīdāīm gāāmi*; 17, 6: *tado paraghārappavese parassa asaṅkāñjena imiñā jamavadēna hindamāno ajja maniārāsethīcanda-nadāsasa gehaṁ paviṭṭho mhi tahim ca jamavadam pasāria paūtto mhi gāi-*

¹⁾ Der Text in der Ausgabe der Bibl. Ind. *Mathurāprasādo*.

²⁾ Kaiyata bemerkt nichts zu der Stelle.

³⁾ Hoernle, Uvāsagadasāo II, S. 108; App. S. I. Ob die Tradition richtig ist oder nicht, kommt hier natürlich nicht in Betracht. Der Versuch, *maṅkha* zur Erklärung von *Maṅkhaliputta* zu benutzen, ist jedenfalls abzulehnen, da *Maṅkhaliputta* unzweifelhaft sanskr. *Maskarīputra*, 'Angehöriger des Ordens der Stabträger', ist. Wie aber Charpentier, JRAS. 1913, S. 671, behaupten kann, daß *maṅkha* gar kein wirkliches Wort, sondern eine Erfindung sei, ist mir unverständlich. *Maṅkha* wird auch im Kommentar zu Hemacandra, Abh. 795, erwähnt.

⁴⁾ Den Hinweis auf diese und die nachher angeführte Stelle aus dem Būlarā-mūyaṇa verdanke ich Konow.

die Leng Nang wählt der Spieler von Fellen (Nang) eine Ochsenhaut, möglichst breit und groß, um sie einem Maler (Xang Khien) zu übergeben, der darauf die Episoden des Ramayana zeichnet mit den Figuren des Herrn Ram, des Herrn Laksaman, der Frau Sida, der Soldaten in des Herrn Ram Affenheer, dann die Figur des Ungeheuers, Thossakan genannt, die der Dame Monthok, Frau jenes Thossakan, und ferner die Räuber, die Frau Sida von der Seite des Herrn Ram entführen. Nachdem alles dieses hübsch aufgezeichnet ist, wird es ausgeprickelt, so daß das Fell nach den Umrissen der aufgezeichneten Linien durchlöchert ist. Wenn du dieses Fell bei Tageslicht betrachten solltest, so würdest du nichts klar und deutlich darauf sehen, aber bei Nacht läßt der Schein des Feuers das Ganze hervortreten . . . Wenn der Eigentümer irgendwo hinberufen wird, so nimmt er ein weißes Tuch mit sich, 8 Sok (8 Ellen) breit und 4 Va (16 Ellen) lang, das er schräg geneigt aufhängt und es das Cho-Nang (Schatten des Felles) nennt. Dann wird ein Feuer angezündet und die Flamme tüchtig genährt, um durch ihren Schein das Ganze aufzuhellen und die Transparentenbilder zu illuminieren. Man postiert darauf die nötigen Leute, um das Fell hin und her zu bewegen, zum wenigsten 9 oder 10, aber auch 20 und mehr . . . Wenn das Fell hervorgebracht wird, so fassen es die Gehülfen an dem hölzernen Gestell und bewegen es vor dem Cho-Nang hin und her, so daß das durchscheinende Feuer die Bilder darauf abwirft. Für diese transparenten Felle werden nur Szenen aus dem Epos Ramakhien verwendet, andere Subjekte aber nicht' (Bastian, Reisen in Siam, S. 504).

Im Mahābhāṣya wird dann weiter die Frage gestellt: 'Inwiefern (ist das Präsens in *Kaṃsaṇ għātayati* richtig), wenn es sich um Granthikas handelt, bei denen doch nur *śabdagadu* beobachtet wird?' Das Wort *granthika* bedeutet nach den Lexikographen *daivajñā*, also Astrolog oder Wahrsager (Trik. 571; Hem. An. 3, 32; Medinīk. m 80). Das kann es hier natürlich nicht bedeuten. Es muß hier eine Art von Rezitator bezeichnen. Kaiyatā und Nāgojibhaṭṭa geben es denn auch durch *kathaka*, Haradatta durch *kāthika* wieder. In diesem Sinne erscheint das Wort noch zweimal im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 1, 4, 29, wo *granthikasya śṛṇoti* neben *naṭasya śṛṇoti*, *granthikasya śroṣyāmaḥ* neben *naṭasya śroṣyāmaḥ* als Beispiele angeführt werden. Vielleicht hat *granthika* dieselbe Bedeutung auch in Mbh. 14, 70, 7:

tatramallā naṭāś caiva granthikāḥ saukhyaśāyikāḥ |
sūtamāgadhasamghāś cāpy astuvams tam Janārdanam ||
wenn auch Nīlakanṭha bemerkt: *granthikāḥ daivajñāḥ* | *granthikas tu karīre syād daivajñe gugguludrume iti Viśvalocanah*¹⁾. Ich glaube nicht,

¹⁾ Im Pali finden sich die *ganthikas* im Vidhurapaṇḍitajātaka (545), G. 59:

*mālākāre ca rajake ganthike atha dussike |
suvaṇṇakāre maṇikāre maṇimhi passa nimmitam* ||

In die Gesellschaft der Kranzwinder, Färber, *dussakas* (Weber? oder Kleiderhändler?).

laß der Granthika etwa davon seinen Namen hatte, daß er Strophen durch eine improvisierte Prosaerzählung 'verknüpfte'. Noch viel weniger berechtigt uns das, was wir über die Granthikas erfahren, dazu, sie als 'Zykliker' zu deuten, d. h. als Rhapsoden, die verschiedene Einzelsagen zu Zyklen verbanden, wie das Dahlmann, Genesis des Mahābhārata, S. 163ff., behauptet. Ich bin vielmehr überzeugt, daß *granthika* eine Ableitung von *grantha* ist und mit Bildungen, wie *gandhika*, *pravārika*, *pūpika*, *śāṅkhika* (Mahāv. 3, 113) usw. auf einer Stufe steht, also eigentlich den bedeutet, 'der ein Buch benutzt'. In dem gleichen Sinne erscheint *granthin* bei Manu 12, 103:

*ajñibhyo granthinah śresthā granthibhyo dhāriṇo varāḥ |
dhāribhyo jñāninah śresthā jñānibhyo vyarasāyinah¹⁾ ||*

Ebenso haben die Kommentatoren das Wort verstanden. Haradatta sagt *pi grantham rācayantah Kamsaradham ācakṣate kāthikā nāma*; Nāgo-
bhāṭṭa bemerkt zur Erklärung von *sabdagranthagaddamātram*, wie er
anstatt *sabdagadumātram* gelesen hat, *sabda* sei das aus dem Mund des
Vortragenden kommende Wort, *grantha* das in seiner Hand befindliche
Manuskript, *gadda* die ihn umringende Menschenmenge (*śabdaḥ kathaka-*
mukhoccāryamāṇaḥ | *granthas taddhastapustakarūpaḥ* | *gaddo manusyasam-*
ghāṭaḥ). Die Granthikas, die nach dem Mahābhāṣya die Geschichten von
der Tötung des Kamsa und der Bindung des Bali vorlasen, sind offenbar
die Vorgänger der Leute, die später das Mahābhārata, das Rāmāyaṇa und
Purāṇas vorzulesen pflegten. Solche Vorlesungen sind uns bekanntlich für
das 7. Jahrhundert durch Bāṇa²⁾ und eine Inschrift aus Kamboja³⁾ be-
zeugt; sie werden aber auch in dem Schlußkapitel des Mahābhārata selbst
erwähnt. Der *rācaka*, der hier geschildert wird, ist, wie eigentlich schon

Goldarbeiter und Juweliere passen weder die Astrologen noch irgendwelche Rezi-
tatoren hinein. *Ganthika* scheint hier eine Art Handwerker zu bezeichnen. Weitere
Vermutungen zu äußern, scheint mir vorläufig zwecklos.*

¹⁾ Bühlers Übersetzung, die auf den Kommentaren beruht, lautet: '(Even forget-
ful) students of the (sacred) books are more distinguished than the ignorant, those
who remember them surpass the (forgetful) students, those who possess a knowledge
(of the meaning) are more distinguished than those who (only) remember (the words),
men who follow (the teaching of the texts) surpass those who (merely) know (their
meaning).' Ich kann die Wiedergabe von *granthin* und *dhārin* nur bedingt für richtig
halten. Meines Erachtens sind die *ajñāḥ* diejenigen, die gar nichts von den vedischen
Texten wissen, die *granthinah* diejenigen, die ein Buch haben, also geschriebene Texte
benutzen und insofern 'vergesslich' genannt werden können, die *dhāriṇah* diejenigen,
die die Texte auswendig können, ohne ihren Sinn zu verstehen, die *jñāninah* die-
jenigen, die auch die Bedeutung der Texte kennen, und die *vyarasāyinah* diejenigen,
die sie befolgen.

²⁾ Kādambārī (Bombay 1890) S. 128: *bhagavantam Mahākālam arcitum ito*
gatayā tatra Mahābhārata vācyamāne śrutam.

³⁾ Barth, Inscr. sanser. du Cambodge, S. 30:

Rāmāyaṇapurāṇābhyām aśeṣam Bhāratān dadat
akṛtānvaham acchedyām sa ca tadvācanāsthitim.

der Name zeigt, ein Vorleser; man vergleiche insbesondere V. 22 und 53:

triśaṣṭivarnāsanānyuktam aṣṭaṣṭhānasamīritam |
 vācayed vācakah svasthah svāśinah susamāhitah ||
 ataḥ param pravakṣyāmi yāni deyāni Bhārate |
 vācyamāne tu vīprebhyo rājan parvāni parvāni¹⁾ ||

Im übrigen kann freilich Nāgojibhaṭṭas Lesung und Erklärung im einzelnen keineswegs als sicher gelten. Die meisten Handschriften, darunter die besten, lesen *śabdagadumātram*, die Sārada-Handschrift k hat *gaḍuka* für *gaḍu*. Die Lesungen *śabdagrānthaṇagadumātram* und *śabdagrānthaṇamātram* werden nur von schlechteren Handschriften geboten, die erste von g, die zweite von B. Mit Nāgojibhaṭṭas Lesung stimmt keine Handschrift des Textes überein. Von den Bedeutungen, die das PW. für *gaḍu* anführt, kommt hier kaum eine in Betracht. Wir sind also aufs Raten angewiesen. Ich möchte es für das wahrscheinlichste halten, daß *gaḍu* ein Synonym von *grantha* ist, das daher auch zum Teil in den Text eingedrungen ist, und daß *śabdagaḍu* ‘Wortverbindung’ bedeutet. Dem Sinne nach würde das jedenfalls passen, denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß von den Granthikas hier im Gegensatz zu den Śaubhikas behauptet wird, daß sie unter Verzicht auf alle für das Auge berechneten Mittel die Tötung des Kamsa usw. nur mit Hilfe von Worten schildern. Damit steht es aber doch in flagrantem Widerspruch, wenn, wie allgemein angenommen wird, nachher gesagt wird, daß sie sich in zwei Parteien teilten, von denen sich die eine das Gesicht rot, die andere schwarz färbte. Dann würden sie ja doch wieder nicht nur mit Worten, sondern auch mit augenfälligen Mitteln arbeiten. Wie soll man sich diese im wesentlichen doch offenbar epischen Rezitationen überhaupt von zwei Parteien ausgeführt vorstellen? Und wenn man auch vielleicht annehmen wollte, daß sich die Anhänger des Kṛṣṇa-Vāsudeva ihm zu Ehren schwarz färbten — Kṛṣṇa ist ja der ‘Schwarze’ —, warum sollten sich die Anhänger des Kamsa rot färben? Ich wüßte nicht, daß irgendwo gesagt wäre, daß Kamsa rot gewesen sei. Inwiefern kann weiter jene Teilung in zwei Parteien und die Färbung der Gesichter etwas für die Richtigkeit des Präsens in *Kamsam ghātayati* beweisen? Denn darum führt Patañjali schließlich doch alles das an; ihm liegt doch gar nicht daran, eine Beschreibung der Tätigkeit der Granthikas um ihrer selbst willen zu geben. Nach Weber ‘stellen’ die Granthikas dadurch ‘wirklich seiende Empfindungen dar’. Abgesehen davon, daß diese Übersetzung auf einer völligen Verkennung des Textes beruht, dürfte es schwer zu sagen sein, wie eine ‘wirklich seiende Empfindung’ durch Rot- oder Schwarzfärben des Gesichtes zum Ausdruck gebracht werden könnte.

Schwierigkeiten machen endlich auch die Worte *varṇānyatvam pusyanti*. Meinem Sprachgefühl nach kann das gar nicht bedeuten ‘sie bemalen sich

¹⁾ Vgl. auch die Erwähnung der *pustakas* in V. 73 und 77. Die Verse kehren sämtlich auch im Hariv. 16 161 ff. wieder.

mit verschiedenen Farben'; das könnte höchstens etwa durch *bhinnavarṇatram pūṣyanti* ausgedrückt sein. *Varyānyatva* kann nur das 'Anderssein, die Veränderung der Farbe' (*varṇasyānyatram*) sein; mit der Farbe aber kann, da nachher von *mukha* die Rede ist, nur die Gesichtsfarbe gemeint sein. Genau in dieser Bedeutung erscheint das Wort aber auch sonst in der Literatur. Sāhityad. 166 wird *vairaranya* unter den *sāttvika vikāras* aufgezählt und in 167 wird es definiert:

viśālāmadaraśūdyair varṇānyatram virarṇatā

'virarṇatā (= *vairaranya*) ist die Veränderung der (Gesichtsfarbe) aus Niedergeschlagenheit, Rausch, Zorn usw.¹⁾). Und diese Bedeutung stimmt auch in unserer Stelle durchaus zu dem Folgenden. Der Inde unterscheidet zwei Arten von Verfärbungen bei Affekten, eine nach Rot, die andere nach Schwarz. Pāṇini lehrt in 5. 4. 31—33, daß an *lohitā* und *kāla* 'varṇe cānitye', 'wenn die Farbe nicht dauernd ist', das Suffix *-ka* trete. Die Kāśikā gibt als Beispiele *lohitakah kopna*, *lohitakah pīḍanena*, *lohitikā kopna*, *lohinikā kopna*; *kālakam mukham railaksyena*, 'das Gesicht ist schwarz vor Scham'. Manu 8. 25 wird unter den äußeren Anzeichen, aus denen der König die Gedanken der vor Gericht auftretenden Parteien erschließen soll, auch *varya* genannt, wofür im folgenden Vers *vaktrarikāra* eintritt; Kullūka erklärt *vṛṇah srābhārikavṛṇād anyādrśo mukhakālimādiḥ*. Hemacandra, Abh. 367, nennt *vairarṇyam kālikā* unter den acht *sāttvikas*. Für *kāla* und *lohitā* treten auch Synonyma ein, so *śyāma*, gelegentlich auch *śyāva* für *kāla*, *rakta*, in Versen auch *aruna*, für *lohitā*. Bhāratīyanātyaś. 8, 145ff. werden vier Gesichtsfarben unterschieden: *srābhāvika* 'die natürliche', *prasanna* 'heiter, klar', *rakta* 'rot', und *śyāma* 'schwarz'. Die drei letzten werden auf die verschiedenen Rasas verteilt; der *prasanna mukharāga* kommt dem *adbhuta*, *hāsyā* und *śrṅgāra* zu, der *rakta* dem *vīra*, *raudra*, *mada* und *karuṇā*, der *śyāma* dem *bhayānaka* und *bibhatsa*. Die Stelle scheint mir, nebenbei bemerkt, deutlich zu zeigen, worauf schon Pāṇinis Angaben führen, daß man ursprünglich nur zwei Arten der Verfärbung unterschied, denn das hier hinzugefügte *prasanna* ist keine eigentliche Farbenbezeichnung. Bhāratīyanātyaś. 7, 30 wird gelehrt, daß der vor einer Gefahr besorgte Mann ein schwarzes Gesicht habe: *śyāmāsyah śaṅkitah puruṣah*. Im Kauṭiliya 18 (S. 43) wird unter anderen Merkmalen, an denen man einen Giftmischer erkennen kann, wie stockende Rede, Schweiß, starkes Zittern, auch *śuṣkaśyāvavakratā* angeführt. Sāhityad. 233 heißt es, daß der Zornige rote Augen und rotes Gesicht zeige, im Unterschied von dem Kampfshelden: *raktāsyanevatrā cātra bhedinī yuddhavīratāḥ*. Ebenda 590 wird Zorn und Leidenschaft als rot bezeichnet: *raktau ca krodharāgau*. Mahānāṭaka D 13, 1 wird Rāvaṇa genannt *Lankesvarah sutavadhārūṇavaktracakraḥ*, ebenda 13, 38 Rāma *krodhāruṇah*, Hāla 1, 1 das Gesicht der

¹⁾ Vgl. Bhāratīyanātyaś. 7, 88: *śitakrodhabhayaśramarogaklamatāpajam ca vairarṇyam*.

eifersüchtigen Gaurī *rosāruna*. Erwähnt sei auch, daß dem *raudra* Rasa *rakta*, dem *bhayānaka krṣṇa* als Farbe zugeteilt wird (Sāh. 232, 235). Es dürfte nicht schwer sein, die Belege noch zu vermehren. Schon auf Grund des Angeführten aber läßt sich behaupten, daß das Rotwerden im allgemeinen als Zeichen zorniger Erregung angesehen wurde, das Schwarzwerden als Zeichen der Furcht. In diesem Sinne muß auch *raktamukhāḥ* und *kālamukhāḥ* in unserer Stelle genommen werden¹⁾ und selbstverständlich kann der Satz dann nur auf die Zuhörer gehen. Die Zuhörer verraten durch den Wechsel der Gesichtsfarbe, daß sie Zorn und Furcht empfinden, wie das auch von dem idealen Zuhörer beim Schauspiel verlangt wird²⁾:

*yas tuṣṭe tuṣṭim āyāti śoke śokam upaiti ca |
kruddhāḥ kruddhe bhaye bhītāḥ sa nātye prekṣakah smṛtaḥ ||*

Auf die Zuhörer muß dann aber auch der vorhergehende Satz bezogen werden; sie sind es, die teils für Kamsa, teils für Vāsudeva Partei ergreifen. In dieser Parteinahme und in den Äußerungen der Affekte sieht aber Patañjali ein Zeichen, daß Kamsa und Vāsudeva, von denen die Granthikas erzählen, in der Vorstellung der Zuhörer augenblicklich in der Gegenwart vorhanden sind. Denn das ist die Bedeutung von *ātaś ca sataḥ*. *Ātaś ca sataḥ* ist nicht etwa ein Fehler für *ataś ca sataḥ* und bedeutet nicht etwa, wie Weber meint, 'daher', sondern ist, wie alle mit *ātaś ca* beginnenden Sätze³⁾, ein verkürzter Satz: 'und darum sage ich *sataḥ*'. Daß Kamsa und Vāsudeva beim Vortrag der Granthikas ebenso wie bei dem der Śaubhikas gegenwärtig sind, wenn auch in diesem Fall nur in der Vorstellung der Zuhörer, wird aber deshalb betont, weil sich daraus wieder wie in den vorher besprochenen Fällen die Richtigkeit des Präsens in *Kamsam ghātayati* ergibt⁴⁾. Die Stelle des Mahābhāṣya, soweit sie die Granthikas betrifft, ist also zu übersetzen: 'Inwiefern (ist der Gebrauch des Präsens in *Kamsam ghātayati* usw. richtig), wenn es sich um Granthikas

¹⁾ Nach Pāṇini müßten wir allerdings *kālakamukhāḥ* erwarten, aber diese Abweichung spricht natürlich nicht gegen meine Erklärung, denn auch wenn von der Bemalung der Gesichter die Rede wäre, müßte es nach Pāṇ. 5, 4, 32 'rakte' *kālakamukhāḥ* heißen. Hier ist offenbar eine Änderung im Sprachgebrauch eingetreten, die, wenn man den Zeitraum bedenkt, der zwischen Pāṇini und Patañjali liegt, nicht verwunderlich ist.

²⁾ Bharata in Mālatīm. Komm. 9; siehe Lévi a. a. O., App. S. 63. Vgl. auch M. Müller, India what can it teach us? S. 81.

³⁾ Vgl. I, 12, 27 *sūtrata eva hi śabdān pratipadyante | ātaś ca sūtrata eva yo hy utsūtram kathayen nādo grhyeta*; 81, 4; 95, 16; 96, 26; 176, 6; 217, 19; 251, 17; 256, 22 usw.

⁴⁾ Die Kommentatoren haben das alles offenbar für so selbstverständlich gehalten, daß sie es für überflüssig hielten, die Stelle ausführlich zu erklären. Nāgajibhaṭṭa macht aber wenigstens zwei Bemerkungen, die erkennen lassen, daß er die Sache ebenso auffaßte. Zu *ātaś ca sato vyāmiśritās celi* (sic) bemerkt er: *co hetau ya viruddhapakṣasritā drṣyante ity arthaḥ | na hy atītatrabuddhau tat sambhavaratī bhāvah | tatkālamṛte svapakṣa iva varṇānyatvam puṣyanti puṣṭam kurvanti dadhatī arthaḥ*.

(Vorleser) handelt, bei denen (doch) nur die Verbindung von Worten beobachtet wird? Auch diese lassen, indem sie die Schicksale¹⁾ jener (Kāmsa, Bali, Vāsudeva) von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende auseinandersetzen, sie als gegenwärtig in der Vorstellung (der Hörer) existierend erscheinen. Und darum (sage ich): ‚gegenwärtig existierend‘, weil sich auch Parteien zeigen²⁾. Die einen nehmen für Kāmsa Partei, die anderen für Vāsudeva. Sie zeigen ja auch Wechsel der Gesichtsfarbe; die einen werden rot im Gesicht, die anderen schwarz³⁾.‘ Damit fallen all die luftigen Theorien

¹⁾ Siehe oben S. 408, Anm. 3.

²⁾ Oder ‚Parteigung zeigt‘; siehe oben S. 408, Anm. 4. Zu der Bedeutung von *ryāmiśra* vergleiche auch Rām. 2, 1, 27, wo Rāma genannt wird *śrāiṣṭhyāṇi cāstrasa-mūheṣu prāpto ryāmiśrakeṣu ca*, wörtlich: ‚der die erste Stelle erlangt hatte bei der Anhäufung von Waffen und bei Parteiungen‘. Meines Erachtens kann das nur heißen, daß Rāma im Kampf mit Waffen und Worten den Sieg davonzutragen pflegte. Der Kommentator Rāma erklärt *ryāmiśrakeṣu* allerdings als *prākṛtādibhāśāmiśritanā-sakādiṣu* und Hillebrandt a. a. O. S. 10, hat das zum Beweis der Existenz des Dramas zur Zeit Vālmikis herangezogen. Daß in unmittelbarer Verbindung mit *astrasamūha* nicht von irgendwelchen literarischen Produkten die Rede sein kann, scheint mir aber völlig klar. Es ist auch ganz begreiflich, daß der Kommentator keine Ahnung von der richtigen Bedeutung des Wortes hatte, da sie bisher außerhalb des Mahābhāṣya nicht belegt zu sein scheint.

³⁾ Auf dieser Auseinandersetzung des Mahābhāṣya beruht Bhartrharis Strophe Vākyapadiya 3, 7, 5:

*sabdopahitarūpāṁś ca buddher viṣayatāṁ gatān |
pratyakṣam iva Kāmsādīn sādhanatvena manyate ||*

Die Strophe wird auch von Kaiyata und Haradatta und von Viśvanātha im Kommentar zu Sāhityadarpaṇa 61 zitiert, an der letzten Stelle mit den Varianten *rūpāṁś tān* und *pratyakṣān iva*. Helārājas Kommentar zu der Strophe ergibt, soweit es sich um die Granthikas handelt, für unsere Frage nichts Neues. Ich will nur erwähnen, daß auch hier *granthika* durch *kathaka* erklärt wird: *tatra granthikāḥ kathakāyata iti vṛttirūpeṇaiva Kāmsavadhādy ācakṣate; tathā ca kathakāḥ śrotari Kāmsādyākārapratyayajananād buddhvāsudevena buddhikāmsam ghātayati*. In den einleitenden Bemerkungen behandelt Helārāja kurz auch die Frage, inwiefern der Ausdruck *Kāmsam* *ghātayati*, *Balim* *bandhayati* für andere als die Granthikas richtig sei, aber, dem veränderten Zweck entsprechend, in anderer Weise als Patañjali. Leider ist der Text hier zum Teil verderbt; er lautet in der Ausgabe der Benares Sanskrit Series: *Citragur ityādau hi prakṛtirūpasya prayojyaprayojakabhāvādhyaśāyāt Kāmsam* *ghātayati* *Balim* *bandhayatīti siddham | evam kṛtānuvaraṇenādye 'pi (mahānayanām)? Kām-savāsudevānukāreṇa sādryasāt tadrūpatopapattih*. Citragu ist nach Bhāgavatapur. 10, 61, 13 ein Sohn des Kṛṣṇa. Helārāja sagt also, daß für ihn und andere Verwandte oder Freunde des Kṛṣṇa der Ausdruck *Kāmsam* *ghātayati* richtig sei, weil man das Vorhandensein des zu Verlassenden und des Verlassers, das nach Pāṇ. 3, 1, 26 erforderlich ist, für die ursprünglichen, wirklichen Erscheinungen des Vāsudeva usw. deutlich erkenne. Im folgenden ist für *kṛtānuvaraṇenādye* sicherlich *kṛtānuvaraṇe nātye* zu lesen; das verderbte *mahānayanām* vermag ich nicht herzustellen. Helārāja scheint aber zu sagen, daß auch im Schauspiel, das eine Nachahmung wirklicher Geschehnisse sei, die Erscheinungen des Kāmsa und Vāsudeva vorhanden seien, da sie den durch die Schauspieler dargestellten Kāmsa und Vāsudeva ähnlich seien. Diese Erscheinungen, argumentiert Helārāja dann weiter im Anschluß an seinen Text,

die man auf Grund dieser Stelle aufgestellt hat, in sich zusammen. Vielleicht dürfen wir sogar hoffen, daß der Vegetationsdämon Kṛṣṇa nun seine illegitime Existenz beschließen wird.

Das Mahābhāṣya bezeugt die Śaubhikas für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.¹⁾; daß sie in noch ältere Zeit zurückgehen, geht aus einer Reihe von anderen Stellen hervor. Unter der Namensform *saubhika* erscheinen sie im Kauṭiliya Arthaśāstra, in dem Kapitel über den Hetärenaufseher (44; S. 125). Der Verfasser schließt seine Auseinandersetzungen mit den Worten: *etena naṭanartakagāyakarādakavāgjīvanakuśilavaplara-kasaubhikacāraṇānām strīvyavahāriṇām striyo gūḍhājīvāś ca vyākhyātāḥ*²⁾.* Die Gāthās des Vidhurapāṇḍitajātaka (545) erwähnen die Śaubhikas als *sobhiya*, mit der volkssprachlichen Form des Namens, über den ich schon oben gesprochen habe. Pūṇaka preist dort seinen wunderbaren Edelstein, in dem die ganze Welt zu erblicken ist (G. 60ff.):

ālāriye ca sūde ca naṭanartakagāyane |
pāṇissare kumbhathūnike maṇimhi passa nimmitam ||
passa bherī mutingā ca saṃkhāpaṇavadeṇdimā |
sabbam ca tālāvacaram maṇimhi passa nimmitam ||
sammatālañ ca vīnañ ca naccagītam suvāditam |
turiyatālitasamghuṭham maṇimhi passa nimmitam ||
laṅghikā muṭṭhikā c' ettha māyākārā ca sobhiyā |
vetālike ca jalle ca maṇimhi passa nimmitam ||

Der Kommentator bezeugt mit seiner Erklärung *sobhiyā ti nagarasobhanā sampannarūpā purisā* nur aufs neue seine sattsam bekannte Unwissenheit. Daß die *sobhiyas*, die hinter den *naṭas*, *naṭakas*, Sängern und Musikern oder Instrumenten, und in unmittelbarer Zusammenstellung mit Springern, Faustkämpfern, Vorführern von Blendwerk, Barden und Jallas genannt werden, mit den Śaubhikas identisch sind, kann eigentlich überhaupt kaum zweifelhaft sein. Den endgültigen Beweis liefert die ähnliche Aufzählung im Mahāvastu 3, 113, bei der Beschreibung von Śuddhodanas Auszug zum Besuch des Buddha. Sie lautet in Senarts Ausgabe: *sarve ca ye Kapilavāstavyā gandharvikā | tadyathā cakrikavaitālikanaṭanartakarllamalla-* sind auch bei dem Vortrag der Granthikas, wo sie nur durch Worte hervorgerufen werden, gleichsam augenfällig in der Vorstellung der Zuhörer vorhanden. Wie das weiter für die Lehre vom *sādhana* verwertet wird, kommt hier nicht in Betracht.

¹⁾ ZDMG. 58, S. 868, habe ich ein in einer Inschrift aus Mathurā angeblich erscheinendes *loṇaśobhikā* mit den Śaubhikas in Zusammenhang gebracht. Das ist falsch. Das von Bhagvanlal Indraji veröffentlichte Faksimile liest allerdings *loṇaśobhikāye*, der mir seit einiger Zeit zu Gebote stehende Abklatsch zeigt aber vollkommen deutlich *loṇaśobhikāye*. *Loṇaśobhikā* (= sanskr. *Lavaṇaśobhikā*) kann nur ein Eigenname sein. Ich habe den Irrtum schon in meiner List of Brāhmī Inscriptions, S. 19, berichtigt.

²⁾ Ich sehe von einer Übersetzung dieser und der folgenden Stellen ab, da die Ausdrücke entweder ganz einfach sind oder derart, daß sie besondere Untersuchungen erfordern.

pāṇisrarikā¹⁾ śobhikā lamghakā kumbhatūnikā velambakā dvistvalabhāṇakā pañcavatukā gāyanakā bhāṇḍarikā hāsyakārakā bherīśamkhamṛdamgapāṭahikā tūṇavapañavaravallakīkadasivīṇāvādā ca bahuvādyakā ca sarvārājakuladrāre sannipatensuh.

Das Kauṭiliya zeigt, daß die soziale Stellung der Saubhikas keine andere war als die des übrigen 'gandharvischen' Volkes; ihre Frauen sind Hetären so gut wie die Frauen der *nāṭas*. Im übrigen ergeben die Listen natürlich sachlich nicht viel. Immerhin bestätigt die Nebeneinanderstellung der Saubhikas und der *nāṭas* und *nartakas* in allen drei Stellen, daß sie mit diesen nicht identisch sind. Ebenso beweist die Gāthā, daß sie nicht einfach Māyākāras waren. Anderseits ist es aber doch vielleicht kein Zufall, daß ihnen die Māyākāras hier gerade am nächsten stehen. Wie Springer und Ringer, Vaitālikas und Jallas²⁾, einander ähnlich sind, so scheinen auch die Māyākāras und Saubhikas ähnliche Künste zu treiben, was nach dem oben Bemerkten wiederum auf die Deutung der Saubhikas als Schattenspieler weist.

Die letzte Stelle, die ich hier anführen kann, enthält nicht den Namen der Saubhikas, sondern die Bezeichnung ihrer Kunst. Es ist die bekannte Liste der Vergnügungen, an denen andere Samanas und Brahmanen teilnehmen, die aber der Samana Gotama verabscheut, im Brahmajālasutta 1, 13: *te evarūpaṁ visūkadassanam anuyuttā viharanti seyyathidam naccam gītam vāditam pekkham alkkhānam pāṇissaram vetālam kumbhathūnam sobhanagarakam caṇḍalam vāmsam dhopanam hatthiyuddham usw.³⁾* Für *sobhanagarakam* sind handschriftliche Lesarten *sobhanakārakam*, -karakam, *sobhanagaranam*, *sobhanakam*, in der Sumangalavilāsinī auch *sobhanakaram*, *sobhanagam*. *Sobhanaka* oder -ga ist natürlich sanskr. *śobhanaka, eine Weiterbildung von *śobhana*, das auch dem im Mahābhāṣya handschriftlich belegten *śobhanika* zugrunde liegt⁴⁾. *Sobhanagarakam* geht meines Erachtens auf *sobhanakarakam* oder -karakam zurück, *sobhanagaranam* auf *sobhanakaranam*. Vielleicht sind die Formen mit *g* in Anlehnung an *Sobhanagara* entstanden, mit dem sie direkt nichts zu tun haben; sie können aber auch aus dem ursprünglichen östlichen Dialekt übernommen sein. Daß hier von der Kunst der *sobhiyas* die Rede ist, kann, wenn man die Liste mit den oben gegebenen vergleicht, wohl keinem Zweifel unterliegen. Ich gehe daher auf früher aufgestellte Vermutungen über die Bedeutung

¹⁾ Lies *jhalla* statt *rlla*.

²⁾ Nach einer Erklärung in der Samdehaviṣauṣadhi zu Kalpasūtra 100 sind die Jallas *rājñāḥ stotrapāṭhakāḥ*, also dasselbe wie die Vaitālikas. Für die Deutung des Kommentars als 'Barbiere' (*jalle ti massūni karonte nahāpite*) gilt das S. 422 Bemerkte.

³⁾ Die Stelle ist zuletzt übersetzt und ausführlich behandelt von Franke, Dīghanikāya S. 8ff., der auch schon die nachher besprochenen Stellen über *paṭibhāṇacitta* herangezogen hat.

⁴⁾ Vgl. Bildungen wie *gāyanaka* 'Sänger', usw.

als 'Wiederscheinbild', also 'Schattenbild', zu deuten. Allein nachweisbar ist diese Bedeutung von *paṭibhāna* nicht, und wir müssen daher *paṭibhānacitta* doch wohl als 'Phantasiebild' auffassen¹⁾. So hat offenbar auch Buddhaghosa das Wort verstanden. *Paṭibhānacitta* kann somit nicht beweisen, daß das *sobhanaka* das Schattenspiel war; vorausgesetzt, daß Buddhaghosas Erklärung überhaupt richtig ist, würde es eher dafür eintreten, daß die Śaubhikas gelegentlich auch Bilder erklärten, worauf schon die Mahābhāṣya-Stelle führte.

Wir haben uns endlich die Frage vorzulegen, ob sich aus dem Namen der Śaubhikas Rückschlüsse auf die Tätigkeit, die sie ausübten, machen lassen. Sk. *śaubhika*, *śobhika*, p. *sobhiya* usw. ist sicherlich eine Ableitung von sk. *śobhā*, p. *sobhā* wie *kāthika* von *kathā* oder *sabhika* von *sabhā*, aber die gewöhnliche Bedeutung von *śobhā* 'Schmuck, Pracht, Schönheit', hilft kaum zum Verständnis von *śaubhika*.

Auf *śobhā* geht aber offenbar auch *saubha*²⁾ zurück, das nach Hār. 123 eine in der Luft fliegende Stadt ist (*khasaṃcāri puram saubham*). Im Mahābhārata gehört diese Luftstadt Saubha dem Sālva und wird von Kṛṣṇa gespalten und herabgestürzt³⁾. Neben *saubha* findet sich auch *sobha*; so bei Bhāskaramiśra und Īaṭa im Kommentar zum Śatarudriya⁴⁾, und zwar mit der Erklärung *gandharvanagaram*, was keinen Zweifel darüber läßt, daß *saubha*, *sobha* ein Name der Fata morgana ist. Daß dem Wort eigentlich ein ś zukommt, scheint mir aus dem sicher dazugehörigen *śaubhāḥ* und *śobhāḥ* hervorzugehen; das erstere wird Trik. 5, das zweite Hem. Abh. śeṣa 2 unter den Namen für die Himmelsbewohner angeführt.

Die erwähnte Stelle des Śatarudriya selbst (Vāj. S. 16, 33; Taitt. S. 4, 5, 6, 1; Maitr. S. 2, 9, 6; Kāth. 17, 14) lautet: *namaḥ sobhyāya ca pratisaryāya* (Maitr. S. *pratisarāya*) ca. Bhāskaramiśra bemerkt dazu: *Sobham nāma gandharvanagaram | Sālvasobhanam (?) adhiṣṭhāyeti Mahābhāratae darśanāt ... pratikūlam saranām sarah rakṣābandho vā tatra bhavāya; Īaṭa: Sobha iti gandharvanagaram | subhayam (?) iti vā | abhicāra-karma-pratisaraḥ pratyabhicārah⁵⁾*. *Sobhya* erscheint noch einmal als Bei-

¹⁾ Zu der Bedeutung von *paṭibhāna* vgl. insbesondere Jāt. I, 60: *sabbatālāvacaresu sakāni sakāni ca paṭibhānāni dassayantesu* 'während alle Tālāvacaras ihre verschiedenen 'Phantasien' oder 'Einfälle' vorführten.' *Tālāvacara*, AMg. *tālāyara*, ist die zusammenfassende Bezeichnung für Musiker und Tänzer.

²⁾ Schon im PW. wird unter *saubhika* vermutet, daß es mit *saubha* zusammenhänge, und Rhys Davids hat das Wort zur Erklärung von *sobhanagarakāṇ* herangezogen (Anm. zum Text und SBB. II, S. 9).

³⁾ Siehe besonders 3, 14, 1ff. ⁴⁾ Ind. Stud. 2, 38.

⁵⁾ Anders, aber völlig verfehlt Sāyaṇa, der in *sobhya* sa und *ubha* sucht: *ubhā-bhyām puṇyapāpābhyām saha vartata iti sobhyo* (lies *sobho*) *manuṣyalokāḥ | ata eva ātharvanikā āmananti puṇyena puṇyām lokaṁ nayati pāpena pāpam ubhābhyām eva manuṣyalokam iti | tatra bhavaḥ sobhyāḥ | pratisaro vivāhādau haste dhāryamāṇo rakṣābandhāḥ | tam arhatīti pratisaryāḥ.*

wort des Rudra in einem Mantra im Gautamadharmaśāstra 26, 12: *namah sobhyāya supuruṣāya mahāpuruṣāya madhyamapuruṣāyottamapuruṣāya brāhmačāriṇe namah*¹⁾). Aus der Gegenüberstellung von *sobhya* und *pratisarya* scheint mir hervorzugehen, daß *sobhya* 'der im Zauber weilende', *pratisarya* 'der im Gegenzauber, in Zauberabwehr weilende' ist, und ich möchte *sobhya* trotz des *s* auf *sobhā* zurückführen, das danach ein Synonym von *māyā* sein würde. Diese Bedeutungsentwicklung hat vielleicht überhaupt nur im Prakrit stattgefunden, und das mag der Grund gewesen sein, weshalb man *sobhya* wie später *saubha* und *saubhika* mit Beibehaltung der prakritischen *s* in das Sanskrit übernahm.

Ich glaube dieses *sobhā* im Sinne von *māyā* noch an einer anderen Stelle nachweisen zu können. In den Therīgāthās sagt dieselbe Nonne Subhā, von der schon oben die Rede war, um ihrem Liebhaber das Törliche seiner Werbung klarzumachen (390ff.):

*diṭṭhā hi mayā sucittitā sombhā dārukacillakā navā |
tantihi ca khīlakehi ca vinibaddhā vividham panaccitā |||
tamh' uddhate tantikhīlake visatthe vikale pari-pakkate |
avinde khaṇḍaso kate kimhi tattha manam nivesaye ||*

'Ich habe eine *sombhā*²⁾ gesehen, die schön bemalt war, mit hölzernen Stäbchen (?) versehen, neu, mit Schnüren und Pflöcken auf allen Seiten befestigt, die man in mannigfacher Weise tanzen ließ. Wenn jenes Schnur- und Pflockwerk herausgezogen, auseinandergeronnen, verstümmelt, hier- und dorthin geworfen, unauffindbar (?), in Stücke zerlegt ist, was ist es dann noch, daß du deinen Sinn darauf richten möchtest?'

Sombhā, das bisher nur hier belegt ist, wird von Buddhaghosa durch *sombhakā* erklärt, woraus nichts zu entnehmen ist. Aus dem Zusammenhang geht aber mit Sicherheit hervor, daß hier von einer Puppe die Rede ist. Daß dabei aber an das Puppenspiel zu denken ist, ist mir ganz unwahrscheinlich. Die Beschreibung führt vielmehr darauf, daß es sich um eine mechanische Puppe handelt. Die mechanischen Puppen, die Soma-prabhā ihrer Freundin Kaliṅgasenā bringt, sind nach der Darstellung Somadevas (Kathās. 29) aus Holz (*nyastadārumayānekamāyāsadyantraputrikāñ karandikām* 1f.; *kāśṭhamayīḥ sramāyāyantraputrikāḥ* 18), sie bewegen sich durch einen bloßen Druck auf einen Pflock (*kīlikāhatimā-treṇa* 19), und eine von ihnen tanzt (*kācin nanarta* 20)³⁾. Auch Buddhaghosa hat sicherlich an eine mechanische Puppe gedacht; in seiner Er-

¹⁾ *Sobhyāya* ist hier wahrscheinlich ein späterer Zusatz. Das Wort fehlt in dem entsprechenden Mantra im Sūmavidhānabr. 1, 2, 5 (*namah puruṣāya supuruṣāyī usw.*).

²⁾ Ob *sombhā* Singular ist, ist nicht ganz sicher. Buddhaghosa hat es vielleicht als Plural betrachtet, da er *dārukacillakā* durch *dāruḍāḍādīhi uparucitarūpkāni* erklärt. Da aber die Nonne die *sombhā* doch mit ihrem eigenen Körper vergleicht, so liegt der Singular näher.

³⁾ Lévi, Théâtre indien, S. 324f.; Pischel, Heimat des Puppenspiels, S. 7f.

klärung findet sich nichts, was auf das Puppenspiel hindeutete. Daraus erklärt sich auch, warum hier nicht einer der gewöhnlichen Ausdrücke für Puppe gebraucht ist, sondern *sombhā*, das meines Erachtens nichts weiter als *sobhā*, mit Einschluß eines Nasals wie in p. *naingara*, *nāṅga*, *singāla* usw., und ein Synonym von *māyā* ist. Wie die Puppe ein 'Blendwerk' genannt werden konnte, zeigen die im Kathās. gebrauchten Ausdrücke *māyāsadyantraputrikā*, *sramāyāyantraputrikā*. Ist aber p. *sobhā* 'Blendwerk, Zauber', so sind die *sobhiyas* oder *saubhikas* 'Vorführer von Blendwerk, Zauberer', was durchaus zu der Erklärung Purusottamadevas, von der wir ausgingen, stimmen würde. Nun kann ein 'Blendwerk' an und für sich gewiß in sehr verschiedenartiger Weise ausgeführt werden; ein 'Blendwerk' aber, bei dem man die Tötung des Kāmsa oder die Fesselung des Bali oder gar die ganze Geschichte des Rāma zu sehen glaubte, scheint mir technisch eigentlich nur durch Schattenbilder ausführbar zu sein.

Ich bin trotz alledem bereit, zuzugeben, daß es nur als wahrscheinlich bezeichnet werden kann, daß die Šaubhikas Schattenspieler waren; der absolut sichere Nachweis läßt sich vorläufig kaum erbringen.* Aber schließlich ist das gar nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist, daß die Šaubhikas, wie das Mahābhāṣya bezeugt, genau so wie die Granthikas episch-mythologische Stoffe vortrugen, die sie aber im Unterschied von jenen noch weiter durch Vorführungen, sei es nun von Schattenbildern oder von menschlichen, stummen Spielern illustrierten. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß sich diese Art der Vorführungen zu einer Zeit entwickelt haben sollte, als ein wirkliches Drama schon bestand. Vor allem dürfte es denjenigen, die die Šaubhikas nicht als Schattenspieler ansehen, schwer fallen, die Priorität des Dramas zu behaupten. Daß die *nāṭas*, wenn sie erst einmal zu wirklichen Schauspielern vorgerückt waren, wieder zu stummen Spielern herabgesunken wären, ist kaum glaublich. Mir ist es sogar im Gegensatz zu Hillebrandt durchaus nicht sicher, ob zu Patañjalis Zeit schon ein wirkliches, d. h. literarisches Drama bestand. Die Wörter *nāṭa*, *nāṭya* usw., auf die Hillebrandt sich im wesentlichen stützt, können das meines Erachtens nicht beweisen; im Gegenteil, wenn wir einmal etwas Bestimmteres über die Kunst der *nāṭas* der älteren Zeit erfahren, hat es mit dem Drama gewöhnlich gar nichts zu tun. Ich kann daher in den Darbietungen der Šaubhikas nur eine Vorstufe des späteren literarischen Dramas sehen, soweit es seine Stoffe dem Epos und der Mythologie entnimmt. Dadurch, daß man das Wort dem Rezitator nahm und den bis dahin nur durch die Geste wirkenden Figuren selbst in den Mund legte, ist das Nāṭaka im engeren Sinn entstanden¹⁾. Dem scheint nur eins zu

¹⁾ Hillebrandt a. a. O. S. 8, ist allerdings überzeugt, daß Schattenspiel und Puppenspiel stets nur eine Nachahmung des Dramas seien. Ich verweise dem gegenüber auf Java, wo die von menschlichen Spielern aufgeführten Wayang topeng und Wayang wong unzweifelhaft aus dem Schattenspiel hervorgegangen sind. Das be-

widersprechen. Das Nāṭaka hat seit Kālidāsa als ständige Figur den Vidūṣaka. Wenn er bei Bhavabhūti fehlt, so geht das auf persönliche Abneigung zurück. In dem Vortrag epischer Dichtungen, wie sie den Śaubhikas zukommen, hat aber der Vidūṣaka selbstverständlich keine Stelle. Er kommt ja auch tatsächlich im Mahānāṭaka und im Dūtāṅgada, die wir für die Śaubhikas in Anspruch nehmen müssen, nicht vor. Glücklicherweise sind wir jetzt in der Lage, mit Bestimmtheit behaupten zu können, daß das epischi-mythologische Drama in vorklassischer Zeit den Vidūṣaka noch nicht aufgenommen hatte. Wohl kennen Aśvaghoṣa und Bhāsa den Vidūṣaka, aber er tritt nur im Prakaraṇa, dem bürgerlichen Schauspiel, auf und in den Dramen, die auf die Kathā zurückgehen, so bei Aśvaghoṣa im Śāriputraprakaraṇa, bei Bhāsa im Cārudatta, Svapnavāsavadatta, Pratijñāyaugandharāyaṇa, Avimāraka. Er fehlt dagegen in allen Dramen Bhāsas, die epische Stoffe behandeln, im Pañcarātra, Bālacakita, Madhyamavyāyoga, Dūtavākyā, Dūtaghaṭotkaca, Karṇabhāra und Īrubhaṅga. Hier tritt ein tiefgehender Unterschied innerhalb des indischen Dramas zutage, der auf seinen doppelten Ursprung hinweist. Die Vorführungen der Śaubhikas auf der einen, die Künste der alten *nāṭas* auf der anderen Seite sind die Wurzeln, aus denen das indische Drama erwachsen ist. Welcher Art jene Künste der *nāṭas* waren und wie sie sich zum Drama umgestalteteten, hoffe ich später zeigen zu können¹⁾.

Ali und Äla.

In einem demnächst erscheinenden Aufsatz habe ich den Nachweis zu führen gesucht, daß das *l* des späteren Sanskrit, das nicht auf altem *l* oder *r* beruht, aus zerebralem *l* entstanden ist, das seinerseits wiederum auf ein zerebrales *d* zurückgeht. Ich sehe die Herkunft des *l* aus *l* unter anderem als gesichert an, wenn in alten nordindischen Inschriften oder Handschriften die Schreibung *l* statt des später üblichen *l* vorliegt, und es sei gestattet, hier an einem weiteren Beispiel zu zeigen, wie solche Schreibungen für

weist schon der Name: *wayang* bedeutet Schatten. Das Wayang wong ist überhaupt erst im 18. Jahrhundert aufgekommen (Juynboll a. a. O. S. 119).

¹⁾ Wenige Tage nach Abschluß dieser Arbeit sandte mir Konow einen Sonderabdruck seines Artikels 'Zur Frühgeschichte des indischen Theaters' aus den 'Aufsätzen zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn gewidmet'. Konow geht von ganz anderen Tatsachen aus und beurteilt die Śaubhikas und Granthikas ganz anders als ich; seine Schlußworte über den doppelten Ursprung des indischen Dramas decken sich aber fast völlig mit meinen eigenen. Ich freue mich über dies Zusammentreffen, weil es mir eine Gewähr dafür zu sein scheint, daß wir uns auf dem richtigen Wege befinden. Bemerken will ich noch, daß Konow der Liste der Dramen Bhāsas, die auf dem Epos beruhen und des Vidūṣaka entbehren, noch das Abhiṣekanāṭaka und das Pratimānāṭaka hinzufügt, die mir nicht zugänglich sind.

die Etymologie und selbst für die Interpretation vedischer Texte von Bedeutung sein können.

Für *ali* 'Biene' verzeichnen die Petersburger Wörterbücher als früheste Belege Stellen aus Kālidāsa's *Raghuvamśa*. Ein so spät erscheinendes Wort unterliegt von vornherein dem Verdacht, ein Lehnwort aus den Volks sprachen zu sein. In einer Felseninschrift zu Tuśām im Panjab, die aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammt, wird das Wort mit *l* geschrieben: *Jāmbaratirādanāravindorjjitālinā . . . Visṇunā* (CII. III. 270¹⁾). Das weist auf ein ursprüngliches **ali*, das sich am natür lichsten als eine Prakritform aus **r̥di* erklärt. Analogien für den Übergang eines anlautenden *r* in *a* bieten M. AMg. usw. *acchaī* = *rechati*, Pali AMg. *accha* = *ekṣa*, AMg. *aya* = *r̥ya* (Pischel, Gramm. d. Prakritspr. § 57). Dem **r̥di* entspricht im Griechischen genau *ἄρδις*, das Herodot 1, 215; 4, 81 für 'Pfeilspitze', Aeschylus, Prom. 880 für den 'Stachel' der Bremse gebraucht: *πέτρων ὁ ἄρδις γοὶ μὲν ἄτερος*²⁾. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ältere Bedeutung des Wortes im Griechischen erhalten ist. Als Name der Biene kann *ali* verkürztes Kompositum sein, wie *khadga* 'Rhinoceros' für älteres *khadgarisāya* steht oder *sūcīka* (RV. I, 191, 7) auf ein *sūcīmukha* oder eine ähnliche Bildung zurückgeht. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß **r̥di* nach einem bei Tiernamen auch sonst zu beob achtenden Gebrauch die Biene nach ihrem charakteristischen Körperteil bezeichnet: *ali* würde sich dann zu *ἄρδις* verhalten wie etwa innerhalb des Lateinischen *barbus* 'Barbe' zu *barba*.

Ohne weiteres ist nun auch verständlich, warum *ali* nach den indischen Lexikographen (Am. 2, 5, 14; Trik. 683; Vaij. 1, 4, 1, 32) auch den Skorpion (*vṛścīka*, *druṇa*) bezeichnen kann. Die Biene und der Skorpion sind sehr verschiedene Tiere; der Stachel aber ist beiden gemeinsam³⁾.

Neben *ali* lehren die Lexikographen auch *alin* in der Bedeutung 'Biene' (Am. 2, 5, 29; Trik. 782; Hal. 2, 100; Vaij. 1, 2, 3, 42; Hem. abh. 1212⁴⁾; Med. n 34; Śabdārṇava bei Ujjval. zu Uṇ. 4, 138) und 'Skorpion' (Trik. 782; Hār. 220⁵⁾; Med. n 34). An den meisten Stellen läßt es sich nicht

¹⁾ Childers gibt das Pali-Wort als *ali* (Abhidh. Rasav.). Ich kann darin der Schreibung in der Inschrift gegenüber nur eine falsche Schreibung sehen. Für *l* spricht außerdem das nachher besprochene Pali *ala*. Solange *ali* im Pali nicht aus der älteren Literatur belegt ist, muß es überhaupt als aus dem Sanskrit zurückübernommen gelten.

²⁾ Auf weitere Verwandte des Wortes näher einzugehen, muß ich mir hier ver sagen. Sie liegen wahrscheinlich in ved. *ardāyati*, *rdūdāra*, *rdūpā*, *rdūvṛdh* vor.

³⁾ Ob *ali* in der Bedeutung 'berauschendes Getränk' dasselbe Wort ist, ist schwer zu entscheiden. Um die nach dem PW. nur im Śabdār. in ŚKDr. verzeichneten Bedeutungen 'Krühe' und 'Kuckuk' brauchen wir uns, solange sie nicht besser bezeugt sind, kaum zu kümmern.

⁴⁾ *Indindiro 'li rolambah*; aus *ali* erschließt der Kommentar beide Formen.

⁵⁾ *Druṇas cāli ca vṛścikah*. Auch Am. 2, 5, 14 *alidruṇau tu vṛścike*, Vaij. 1, 4,

entscheiden, ob der *i*- oder der *in*-Stamm vorliegt. So läßt es sich z. B., falls ich nichts übersehen habe, nicht feststellen, ob Kālidāsa *ali* oder *alin* für ‘Biene’ gebrauchte (Kum. 4, 15 *alipanktiḥ*; Raghuv. 9, 30 *alinīrapata-triṇāḥ*; 9, 41 *alibhiḥ*; 9, 44 *alikadambaka-*; 9, 45 *alivrajāḥ*; 12, 102 *alivrn-daiḥ*). Daṇḍin und Māgha gebrauchen beide Stämme nebeneinander; so Kāvy 3, 34 *alīn¹*); Śiś. 4, 30 *alīnām*; 6, 12 *aleḥ*; 12, 64 *alayaḥ*, aber Kāvy. 2, 176 *alīnām*; 3, 13 *alināḥ*; Śiś. 6, 4 *alini*. Zu *alin* findet sich nach dem PW. auch ein Femininum *alinī* in der Bedeutung ‘weibliche Biene’ (Śiś. 6, 72; Prasannar. 107, 14) und ‘Bienenschwarm’ (Bhartr̥h. 1, 5 [22] *alinī-jiṣṇuh kacānām cayah*)²). Als Name des Skorpions im Tierkreis findet sich *alin* Varāham. Br̥hats. 5, 40; 40, 5 (*alini*)³). *Alin* ist natürlich eine Weiterbildung von *ala*, n., das Hal. 3, 23; Vaij. 1, 4, 1, 32; Hem. abh. 1211 als Bezeichnung des Schwanzes oder genauer des Schwanzstachels des Skorpions verzeichnet ist. Im Pali erscheint *ala*, m., wiederholt in der Bedeutung ‘Schere des Krebses’. Belege hat Franke, WZKM. VIII, 324 gesammelt⁴). P. *ala* ist sicherlich mit dem *ala* des Sk. identisch⁵). Es scheint, daß man *ala* zunächst von dem Schwanzstachel auch auf die Scheren des Skorpions und dann weiter des Krebses übertragen hat. Das letztere ist um so begreiflicher als der Inder wegen der Ähnlichkeit der äußerer Gestalt Skorpione und Krebse in eine Klasse stellte; Suśruta spricht 2, 257 von *samudravr̥ścikas*, ‘Seeskorpionen’, womit offenbar Hummer und ähnliche Tiere gemeint sind⁶). Die Schreibung mit *l* im Pali⁷) beweist, daß

I, 32 *vṛścike tv ālyalidrūṇā* (so zu lesen) kann natürlich *alin* vorliegen. Sicher erscheint der *in*-Stamm Vaij. 2, 3, 6, 14 *siṁhakanyātulālinām*.

¹) Auch *alimat* Kāvy. 3, 17 weist auf *ali*.

²) An der zweiten Stelle, die im PW. für ‘Bienenschwarm’ angegeben wird, Bhāg. Pur. 10, 54, 35 ist *Yadupravīrā nalinīm yathā gajāḥ* zu lesen.

³) Man wird danach auch an anderen Stellen des Werkes den *in*-Stamm annehmen dürfen; so *alipraveṣe* 40, 2; *alīgāt* 40, 6; *alimukhe* 40, 7 usw.

⁴) Franke möchte glauben, daß durch dieses Pali *ala* die Dhātup. 15, 8 verzeichnete Wurzel *ala vāraṇe* als gesichert gelten könne. Ich kann dem nicht zustimmen. Die Wurzel *ala* wird *bhūṣaṇaparyāptivāraṇeṣu* gelehrt; die gleichen Bedeutungen lehren die Lexikographen für *alam*; z. B. Am. 3, 3, 251 *alam bhūṣaṇaparyāptiśakti-vāraṇavācakam*; Śāsv. 786 *vāraṇe bhūṣane śaktau vidyād alam iti dhvanim*, usw. Danach scheint es mir unbestreitbar, daß die im PW. ausgesprochene Vermutung, *al* sei eine zur Erklärung von *alam* erfundene Wurzel, richtig ist. Für mich steht *ala* mit solchen *sautradhātus* wie *ula dāhe* (wegen *ulkā*), *ura gatau* (wegen *uraga*) auf einer Stufe. Natürlich hat man die Wurzel *al* später auch für andere Etymologien benutzt und insbesondere für die von *ali*. Ujjvaladatta zu Uṇ. 4, 138 leitet *ali* von *alati* ohne nähere Bedeutungsangabe ab, Hemacandra, Uṇ. 619 von *alī bhūṣanādau*.

⁵) Die Verschiedenheit des Geschlechtes fällt bei einem solchen Worte kaum ins Gewicht.

⁶) In älterer Zeit hat man aber die Scheren als Hörner des Tieres aufgefaßt. Es ist charakteristisch, daß in den Gāthās der Jāt. (267, 1; 389, 1) der Krebs *siṅgi* genannt wird, während der Kommentar von *alas* spricht.

⁷) Bisweilen schreiben die Handschriften auch *ala*.

ala auf *ada* zurückgeht. Dies *ada* ist aber im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 8, 3, 56 tatsächlich belegt; Patañjali gibt hier, um zu zeigen, daß das in der Regel genannte *sād* nur das Substitut von *sah* sein dürfe, die Beispiele *sādo dāṇḍak*, *sādo vrścikāḥ*, 'der Stock, der Skorpion, der mit einem Stachel versehen ist'¹⁾. *Ada* ist die mit dem Pañineischen Lautsystem, das das *l* ignoriert, übereinstimmende Form des Wortes und geht offenbar auf **rda* zurück wie *ali* auf **r̥di*. Es liegt wegen des *ada* nahe, zu denken, daß *ali* überhaupt auf *alin* beruhe, und in der Tat wäre bei einem Lehnwort aus dem Prakrit, wo die Stämme auf -i und -in vielfach zusammenfallen, die irrtümliche Verwendung als *i*-Stamm nicht unmöglich. Allein gerade die Übereinstimmung mit *āḍīc* spricht doch für die Ursprünglichkeit von *ali* und das Nebeneinanderstehen von **r̥di* und **rda* läßt sich durch die Annahme erklären, daß der *a*-Stamm zunächst regelrecht als Hinterglied des Kompositums eintrat²⁾ und dann weiter frei verwendet werde.

Anstatt *ali*, *alin* lehren Halāyudha, 3, 23, Maṅkha, 797³⁾), in der Bedeutung 'Skorpion' *āli*, Hemacandra, abh. 1211, *ālin* und *āli* (*āly ālih*). Dieselben Formen werden im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amarakośa, 2, 5, 14, aus dem Lexikon des Bopālita und eines Anonymus zitiert⁴⁾). Vajj. 1, 4, 1, 32 nennt *āli(n)* neben *ali(n)*⁵⁾. Es ist kaum anzunehmen, daß dieses *āli*, *ālin* nicht auf dem älteren *ali*, *alin* in der gleichen Bedeutung beruhen sollte. Rein mechanische Dehnung des Anlautes ist mir unwahrscheinlich; ich möchte eher annehmen, daß sie in Anlehnung an *āla* erfolgt ist⁶⁾), das nach dem PW. bei Suśruta 2, 257; 296; 297 belegt ist. An den beiden letzten Stellen spricht Suśruta von einer gewissen Spinnenart, die er *ālavīśā* nennt: *ālamūtravīśā*; *jāyante tāluśośaś ca dāhaś cālaviśānvite*. An der ersten Stelle lehrt er, daß der Skorpion, der Viśvambhara (Skorpionenart), der Rājivafisch, der Uccitīṅga (Krebsart) und die Seeskorpione ihr Gift im *āla* haben: *vrścikavīśvambhararājīvamatsyocci-ṭīṅgāḥ samudravrścikāś cālavisāḥ*. Liegt auch hier wirklich *ālavīśāḥ* vor

¹⁾ *Ala* und *ada* hat schon Wackernagel, Altind. Gr. I, p. 222, zusammengestellt.

²⁾ Wackernagel a. a. O. II¹, p. 118f.

³⁾ Zitiert, mit einem Beleg, von Mahendra zu Hem. an. 2, 464.

⁴⁾ *Ālih ālih*, | *vrściko druṇa ālih syād iti Bopālītāḥ* | *āli* | *athālī syād vrścike bhramare pumān iii kośāntaram*.

⁵⁾ Siehe oben S. 429 Anm. 5. Ebenso kann Hār. 220; Vajj. 2, 3, 6, 14 *ālin* vorliegen. Auch sonst ist eine Entscheidung über die genaue Form des Wortes oft nicht möglich; Sūryasiddh. 12, 66 *dhanurmṛgālikumbheṣu* kann *ali*, *alin*, *āli* oder *ālin* enthalten.

⁶⁾ Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *āli*, *ālin* 'Skorpion' eine künstliche Neubildung ist, die der Absicht entsprungen ist, das Wort von *ali*, *alin* 'Biene' zu differenzieren. Man beachte, daß Halāyudha, Maṅkha und Hemacandra, die *āli*, *ālin* 'Skorpion' lehren, *ali*, *alin* in dieser Bedeutung nicht verzeichnen. Was das PW. für *āli* in der Bedeutung 'Biene' anführt, ist so unsicher, daß es sich nicht verlohnt, darauf einzugehen.

und ist *cālaviśāḥ* nicht etwa einfach in *ca alaviśāḥ* zu zerlegen¹⁾, so dürfte es das Wahrscheinlichste sein, daß *āla* eine Ableitung von *ala*, *ada* ist als 'die aus dem *ala* stammende (Flüssigkeit)'; auch der Rājīva mag irgendein als *ala* bezeichnetes Organ haben, das eine Flüssigkeit absondert, und mit den *ālaviśā*-Spinnen ist vielleicht eine kleinere Skorpionenart gemeint, die den Spinnen ähnelt. Andererseits ist aber auch die Annahme eines ursprünglichen *āla* 'Ausfluß, Schleim'²⁾ durchaus nicht unmöglich; das Wort könnte dann, wie Lidén, Stud. 31 gezeigt hat, mit ved. *rjīṣā* verbunden werden.

Nun gibt es aber auch ein *āla*, das nach den Lexikographen (Am. 2, 9, 103; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 463; vgl. auch Bhāvaprak. 1, 1, 263) den gelben Arsenik, Auripigment, bezeichnet. Belegt ist es in Verbindung mit *manahśilā* bei Suśruta (siehe PW.) und oft, mit verdeutlichendem Zusatz, als *haritāla* im Mbh. und in der klassischen Literatur³⁾. Mit diesem *āla* läßt sich *āla* 'Ausfluß' schon der Bedeutung nach nicht vereinigen; sollte sich die Ableitung des *āla* 'Ausfluß' von *ada* bestätigen, so sind die Worte auch lautlich erst im Laufe der Zeit zusammengefallen, denn *āla* 'Arsenik' hat altes *l*. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort für 'Arsenik' in RV. 6, 75, 15 vorliegt, wo der Pfeil das Beiwort *ālāktā* erhält. Sāyaṇa erklärt das Wort *ālena viṣenāktā*, und man hat danach *āla* hier meist als Gift gedeutet. Es liegt aber kein Grund vor, warum *āla*, wenn es im späteren Sanskrit eine bestimmte giftige Substanz bezeichnet, dieselbe Bedeutung nicht auch schon im Veda haben sollte, und ich halte daher die Übersetzung 'mit Arsenik bestrichen', die Geldner in seinem Glossar gibt, für richtig⁴⁾.

¹⁾ Der Zusammenhang läßt nicht erkennen, ob *ala* oder *āla* vorliegt, da unter den *adhiṣṭhānas* der tierischen Gifte sowohl Körperteile wie *damṣṭrā*, *nakha*, als auch Ausscheidungen wie *mūtra*, *puriṣa* vorkommen. Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Suśruta in der Aufzählung der 16 *adhiṣṭhānas* weder *ala* noch *āla* erwähnt. Kaviraj Kunja Lal gibt *āla* in seiner Übersetzung durch 'saliva' wieder, als ob *lālā* dastände, vielleicht mit Rücksicht auf Bhāvaprak. 2, 4, 155, wo aber *lālā* als *adhiṣṭhāna* des Giftes nur für den Uccīṭika (= Uccīṭinga) usw. gelehrt wird.

²⁾ Die Bedeutung 'Laich', die im PW. offenbar wegen des Rājīva angesetzt ist, erscheint mir nicht gerechtfertigt.

³⁾ Der Kommentar zu Am. 2, 9, 103 in der Bombayer Ausgabe führt das Zeugnis eines Mādhava für die Form *ala* an, die sich auch Rājanigh. 13, 65 findet. Sie beruht wohl ebenso auf falscher Zerlegung von *haritāla* wie das von den Lexikographen (Śāśv. 776; Am. 2, 9, 103; Trik. 948; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 480; Med. I, 23f.; auch Bhāvaprak. 1, 1, 263; Rājanigh. 13, 65) gelehrt *tāla*, neben dem in Bhāvaprak. Rājanigh. auch *tālaka* erscheint; vgl. Garbe, Ind. Min., p. 48.

⁴⁾ Man wird nicht dagegen einwenden dürfen, daß nach AV. 4, 6 das Gift, mit dem der Pfeil bestrichen wird, offenbar ein Pflanzengift ist, da es in V. 8 *oṣadhe* angeredet wird. Warum sollte man nicht mineralische und vegetabilische Gifte nebeneinander verwendet haben? Von mineralischen Giften (*dhātuviṣa*) kennt aber Suśruta 2, 252 nur *phenāśmabhasman* und *haritāla*.

Äla 'Arsenik' liegt meines Erachtens aber noch in einer anderen Stelle des Veda vor, ohne bisher richtig erkannt zu sein, nämlich in AV. 5, 22, 6:

*tākmaṇa ryāla vī gada vyāṅga bhūri yāvaya |
dāśīm niṣṭākrarīm iccha tām rājreṇa sām arpaya ||*

Bloomfield¹⁾) hat die Worte *ryāla vī gada vyāṅga* unübersetzt gelassen; Whitney sagt von seiner Übersetzung der ersten Zeile, sie sei nur mechanisch, da Emendationen unbefriedigend seien. Mir scheinen die Schwierigkeiten doch nicht so unüberwindlich zu sein. *Vyāla* hat man bisher fast allgemein mit dem *ryāla* des epischen und klassischen Sanskrit²⁾ identifiziert, und danach entweder durch 'tückisch' (PW., Grill, Hillebrandt, Whitney) oder 'Schlange' (Ludwig, Griffith) wiedergegeben. Diese Auffassung ist unhaltbar. Neben Sk. *ryāla* findet sich *ryāḍa*³⁾, das allein schon beweisen würde, daß das *l* über *l* aus *d* entstanden ist. Die Zwischenstufe *ryāla* ist überdies in der Felseninschrift des Rudradāman zu Junāgadh in Kāṭhiāvāḍ (151 oder 152 n. Chr.)⁴⁾ tatsächlich bezeugt (Z. 10 *dasyuvyā-*
lamgarogādibhir . . .). Die Schreibung *l* für *l* ist für den AV. ganz unwahrscheinlich — die bisher beigebrachten Beispiele sind jedenfalls sehr unsicher — und ich halte sie gerade bei diesem Wort, bei dem sich die Schreibung *ryāḍa* bis in späte Zeit gehalten hat, für völlig ausgeschlossen. *Vyāla* kann also nur das *āla*, das uns im RV. begegnet, enthalten. Der einzige, der das richtig erkannt hat, ist Weber; aber seine Übersetzung 'giftlos' paßt offenbar nicht.

Um die Bedeutung festzustellen, werden wir am besten von dem daneben stehenden *vyāṅga* ausgehen. Hillebrandt gibt es durch 'körperlos' wieder. Das kann nicht richtig sein. Der Takman erscheint im Gegenteil in dem Lied sehr körperhaft; in V. 3 werden außerdem ausdrücklich Eigenschaften seines Körpers erwähnt. Ludwig, Grill², Griffith, Weber, Whitney übersetzen *vyāṅga* mit 'gliedlos'. Diese Übersetzung ist zum Teil durch die Ansicht beeinflußt, daß *vyāla* 'Schlange' sei. Ist das unmöglich, so ist damit auch der Auffassung von *vyāṅga* als 'gliedlos' der Boden entzogen. Aber auch davon abgesehen paßt sie nicht. Die Schilderung des Takman enthält weder in diesem Lied noch anderswo irgend etwas, was darauf hinwiese, daß man sich den Fieberdämon als Schlange dachte. Ich kann aber auch nicht einmal zugeben, daß *vyāṅga* irgendwo ein Beiwort der Schlange ist. Nach Grill und Bloomfield soll das in AV. 7, 56, 4 der Fall sein. Das Tier, um das es sich in jenem Lied handelt und das in V. 5 und 7 *śarkoṭa* genannt wird, wird nirgends mit einem unzweideutigen Namen für 'Schlange' bezeichnet, wenn es den Schlangen auch nahe zu stehen scheint (V. 1). Es gehört vielmehr zu den *maśakas*, den stechenden

¹⁾ Für die genaueren Literaturangaben verweise ich auf Whitney, Atharva-Veda Samhitā, p. 259.

²⁾ In der vedischen Literatur kommt das Wort nach dem PW. sonst nicht vor.

³⁾ Siehe die Stellen im PW. ⁴⁾ Ep. Ind. 8, 43.

Insekten (*maśākasyārasām viśām* 3; *maśakajāmbhanī* 2). Es ist klein (*arbhāsyā* 3), ist *kaṅkāparvan*¹⁾ (1), hat Arme (*ná te bāhvór bálam asti* 6), trägt etwas Kleines in seinem Schwanz (*pūcche bibhṛṣy arbhakám* 6), verwundet mit Mund und Schwanz, hat aber das Gift nur in seinem Schwanzbehälter (*yá ubhābhīyām prahárasí pūcchena cāsyēna ca | āsyē ná te viśām kím u te puccadadhāv asat* 8). Deutlicher, scheint mir, kann doch der Skorpion nicht beschrieben werden²⁾). Dazu kommt, daß sowohl die Anukramanī (*mantroktavṛścikadevatākam*) als auch Keśava (*vṛścikabhaiṣajyam ucyate*) das Lied auf den Skorpion beziehen. Andere Stellen, wo *vyaṅga* oder *anaṅga* Beiwort oder Name der Schlange wäre, gibt es nicht; *vyaṅga* bedeutet vielmehr im Sk. für gewöhnlich 'eines Gliedes entbehrend, verkrüppelt', was als Beiwort für den Takman nicht paßt.

Daneben gibt es aber ein ganz anderes *vyaṅga*, das das PW. aus Suśruta und Śāringadharas. in der Bedeutung 'Flecken im Gesicht'³⁾, aus dem Hariv. in der Bedeutung 'Fleck, Schandfleck' belegt. Das Wort muß aber auch einmal die Bedeutung 'fleckig' gehabt haben. Wenn nach den Lexikographen (Trik. 168; Vaij. 1, 4, 1, 47; Hem. abh. 1354; an. 2, 47; Med. g 24) *vyaṅga* der 'Frosch' ist, so hat er sicherlich diesen Namen als der 'fleckige'; schon in dem Froschlied RV. 7, 103 wird der *pṛśni* neben dem *hárita* erwähnt. Das PW. hat daher meines Erachtens mit vollem Recht auch in dem Vers des AV. für *vyāṅga* die Bedeutung 'fleckig' angesetzt. Natürlich erklärt sich das Beiwort aus den Krankheitssymptomen. Wenn Bloomfield das mit einem *non liquet* ablehnt, so möchte ich demgegenüber darauf hinweisen, daß der Takman in V. 3 *paruṣāḥ pāruṣeyāḥ* heißt und daß Bloomfield selbst das mit 'fleckig, mit Flecken bedeckt' wiedergibt. Etymologisch ist *vyāṅga* natürlich ein Bahuvrīhi aus **aṅga* 'Fleck' (zu *añ*) und dem Präverb *ví* in der Bedeutung 'nach verschiedenen Seiten gehend, sich ausbreitend', die in der älteren Sprache die gewöhnliche ist⁴⁾). Ebenso

¹⁾ Es würde zu weit führen, hier auf *kaṅka* einzugehen; *kaṅkāparvan* beweist jedenfalls, daß das Tier Gelenke hat.

²⁾ Auch die Worte in V. 7 *vi vṛśanti mayūryāḥ* scheinen mir eine Anspielung auf den gewöhnlichen Namen des Skorpions, *vṛścika*, zu enthalten. Pfauenfedern werden auch später als Mittel gegen Skorpionenbisse verwendet; siehe Suśruta 2, 294. Für die Deutung auf den Skorpion hat sich übrigens schon Grill², p. 185, ausgesprochen, der trotzdem p. 156 *vyāṅga* für das Beiwort einer Schlange erklärt.

³⁾ Auch Vaij. 1, 4, 4, 125.

⁴⁾ Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II¹, p. 285. Erst allmählich hat sich daraus die Bedeutung 'fehlend' entwickelt, die später fast ausschließlich herrscht, im RV. aber noch sehr selten ist. Es gibt im RV. eigentlich nur ein Wort, in dem *vi* vollkommen einem *a-* entspricht, *vyēnas* in 3, 33, 13. Dieser Gebrauch von *vi* verstärkt den schon durch das Metrum und die Dualformen auf *-au* vor Konsonant erweckten Eindruck, daß die Strophe später hinzugefügt ist (vgl. Oldenberg, Rigveda I, 245). Den Bedeutungsübergang lassen Wendungen erkennen wie 10, 73, 7 *dāsam ... kṛṇ-vānāḥ ... vīmāyam* 'den Dāsa zu einem machend, dessen Zaubermacht nach verschiedenen Seiten auseinandergeht, zerstiebt'. Im Banne der späteren Bedeutung

ist *rīparuh* in AV. 7, 56, 4 als Beiwort des Skorpions 'mit Gelenken auf allen Seiten', und das legt es nahe, das danebenstehende *ryāngah* in diesem Fall als 'mit Gliedern auf allen Seiten' aufzufassen, wenn auch die Bedeutung 'mit Flecken bedeckt' auch hier nicht ausgeschlossen ist.

Die Bedeutung, die *ri* in *ryāngā* hat, muß es auch in dem offenbar parallelen *ryāla* haben; dies muß also 'auf allen Seiten mit Arsenik bestreut' bedeuten. Das Beiwort mag zunächst seltsam erscheinen. Aber ganz ähnlich wird der Takman in V. 3 *aradhraṇsā irārunāḥ* genannt, 'rot wie Streupulver' oder 'wie rotes Streupulver', was dem Sinne nach jedenfalls so viel ist wie 'gleichsam mit rotem Pulver bestreut'. Zweitens aber ist es für den Takman charakteristisch, daß er den Kranken gelb macht (*ayám yó rīśān hāritān kṛṣṇi* 2; *ayim yó cāhiścayagnir vīrā rūpāni hāritā kṛṣṇi* AV. 6, 20, 3); AV. 1, 25, 2, 3 wird er als 'Gott des Gelben' angeredet. Daß der *lakṣasya dvara* mit *hāritāla* besetzt ist, ist also nicht verwunderlich¹⁾.

Die Auffassung von *ryāla* und *ryāngā* ist auch für die Bedeutung von *ri gada* bestimmend. Der Imperativ 'sprich heraus' Ludwig, Grimm, Whitney in der Übersetzung, ist vollkommen falsch²⁾. Whitney hat daher schon in seinem Index verboten vorgeschriften, *rigada* zu lesen. Das ist im Grunde gar keine Textänderung, sondern nur eine Bearbeitung des Padapāṭha, und ich hege keinen Zweifel, daß Whitney sowohl das Richtige getroffen hat. Whitney hat aber weiter das Wort zu *gadā* eingesetzt, und Grill und Hillebrandt sind dies gefolgt und haben *rigada* einfach 'stumm' bzw. 'wert-, sprachlos' übersetzt. Warum der Takman so gesagt

von *ri* hat man *ri* zweiter Komposita im Text vielleicht falsch entzweit; es ist z.B. in 1, 187, 1 *ri* *gadā* *ryām* *riparum* erübt, dagegen *śikṣitā* kein leeres Beiwort 'gelenklos'. Es ist vielmehr zu übersetzen 'er durchsuchte den Raum, in daß die Gelenke (oder Stöcke, aneinandergegangen)'; *vgl.* 1, 1, 14 *ri* *gadā* *parvī* *ryām*; 1, 7, 22 *ri* *ryām* *parvī* *ryām*.

¹⁾ Der Ausdruck *ryāla* würde vielleicht wohl *verdorben* lauten, was zu annehmen dürften, daß schon in welchem Zeit der große Anteil an Puder oder Puder verwandt wurde. Später gewinnt das jedermanns Bevorzugte Schminke gebrauchten Bsp. u. die *natārajanīka* (Cf. 474 - *natārajanīka* Cfr. 221, 145; Rājanīka, 13, 85, - *cāchūyapa* (Vell. 1, 8, 2) *śikṣitā* in Text 11, 12, 2, 4, 103) geradezu Synonyma von *hāritā* u. *ri*. Aber auch der Name des Brillenbestand für gewöhnlich aus gelbem Arsenik (vgl. 1, 1, 28, 102), *hāritā* bestand für ungewöhnlich aus gelbem Arsenik (vgl. 1, 1, 28, 102). Ich möchte es nicht einst Räma der Sitz (Plm. 2, 46 *prā*, 133; 3, 41, 50, 13, 22). Ich möchte es nicht für unwahrscheinlich halten, daß *ri* zu *ri* der *hāritā* und *ryāngā* *hāritā* für *unaryā* stehen haben; *vgl.* auch 2, 1, 2, 13 *unaryā* *hāritā* 2, 1, 14, 1 *unaryā* *ryāngā* *hāritā*.

²⁾ GRÜZ hat keine Kenntnis *ri* *gadā* in der *śikṣitā* *hāritā* *ryāngā* *hāritā* genommen, so daß er sich erübt, *ri* *gadā*

sein sollte, bleibt völlig unerklärlich¹⁾. Ebensowenig kann ich Bloomfields Vermutung glücklich finden, daß *vígada* 'chatterer' sei mit Bezug auf das Delirium des Kranken. Ich halte das schon deswegen für unmöglich, weil weder *gad* noch *vigad* jemals 'plappern' bedeuten²⁾. Weber übersetzt *vígada* 'beulenloser', was wohl ein Druckfehler für 'keulenloser' (von *gadā*) ist. Warum der Takman so genannt sein sollte, dürfte schwer zu sagen sein. *Vígada* kann meines Erachtens nur *gada* 'Krankheit' enthalten. Für ausgeschlossen halte ich aber, daß es 'frei von Krankheit' bedeuten und euphemistische Anrede an den Krankheitsdämon sein könnte, wie Bloomfield weiter vermutet. *Vi* muß hier natürlich wieder dieselbe Bedeutung haben wie in *vyāla* und *vyāṅga*; *vígada* ist also gerade umgekehrt 'mit Krankheiten auf allen Seiten'. Wiederum bietet V. 3 eine Parallel; wie dem *vyāṅga paruṣāḥ pāruṣeyāḥ*, dem *vyāla avadhvamsá ivārunāḥ* entspricht, so ist dort dem *vígada viśvadhāvīrya* gegenübergestellt. Daß man sich den Takman als von zahlreichen anderen Krankheiten begleitet dachte, zeigt V. 11, wo er gebeten wird, nicht den Balāsa, den Husten und den Udyuga zu Genossen zu machen, und V. 12, wo er aufgefordert wird, mit seinem Bruder Balāsa, seiner Schwester Husten und seinem Vetter Pāman fortzugehen. Bloomfield hat auch schon darauf hingewiesen, daß das Kusṭhakraut, das gegen den Takman hilft, in AV. 5, 4, 6; 6, 95, 3 gebeten wird, den Kranken *agadá* zu machen.

Nicht anders als bei *vi gada* liegt die Sache bei *bhūri yāvaya*. Nach dem Padapāṭha sind das zwei Worte (*bhūri* | *yavaya*). Ist das richtig, so können sie nur bedeuten: 'halt viel (oder vieles) fern', was völlig unverständlich ist³⁾. Bloomfield will *vājram* aus dem *vājrena* des vierten Pāda ergänzen: 'hold off (thy missile) far'⁴⁾. Ich halte die Ellipse hier für unmöglich und bezweifle, daß *bhūri* die angegebene Bedeutung haben kann. Das für die drei vorhergehenden Wörter gewonnene Ergebnis erhebt meines Erachtens Whitneys Vermutung, daß *bhūriyāvaya* gegen den Padapāṭha als ein Wort zu lesen und ein Kompositum aus *bhūri* und *āvayá* sei, zur Gewißheit⁵⁾. *Bhūri* am Anfang des Kompositums entspricht offenbar dem

¹⁾ Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es überhaupt je ein *gada* 'Sprache' gegeben hat. *Āvijñātagadā* in AV. 12, 4, 16 hat schon Leumann, Et. Wörterb., p. 81, richtig als 'frei von Krankheit' erklärt. *Gadaiḥ* in Mbh. 1, 43, 22 erklärt Nilakanṭha durch *dāmśasthāne kṣureṇotkīrne mārdyamānair auṣadhaviśeṣaiḥ*; höchstens könnte es 'Spruch' bedeuten. In der Rāmatāp. Up. (Weber, p. 350) erscheint ein *gadā*, das 'Spruch' zu bedeuten scheint.

²⁾ *Gadgada* beweist selbstverständlich nichts für das nicht reduplizierte *gad*.

³⁾ Ludwig: 'halte (dich ?) weit ab'; Griffith: 'keep thyself far away from us.'

Daß diese Übersetzungen nicht richtig sein können, braucht nicht erst gesagt zu werden.

⁴⁾ So schon Grill², p. 156, aber in der Übersetzung nur: 'halt geflossen fern.'

⁵⁾ Die Schreibung stimmt mit der alten Aussprache überein; siehe Wackernagel, Altind. Gr. I, § 271 und die dort angeführte Literatur. Als ein Wort wollte übrigens

vī in den drei anderen Komposita. Schwieriger ist die Feststellung der Bedeutung von *āvayá*. Das Wort begegnet noch einmal AV. 8, 6, 26 in einem Lied, das Schwangere schützen soll; das Amulett soll den Feinden anhängen

aprajāstvám mārtavatsam ād rōdam aghám āvayám.

Das größere PW. gibt als Bedeutung 'Nichtempfangen, Unfruchtbarkeit'¹⁾). Allein das paßt nicht, da ja die Unfruchtbarkeit schon durch *āprajāstvám* ausgedrückt ist. Im kleineren PW. wird denn auch gerade umgekehrt 'Empfängnis' als Bedeutung angesetzt, augenscheinlich unter der Annahme, daß *aghám* als Adjektiv mit *āvayám* zu verbinden sei²⁾). Dem widerspricht die Lesung der Zeile in Hir. Grhyas. 1, 19, 7; Āp. Mantrap. 1, 4, 11: *aprajastām pautramṛtyum pāpmānam uta vāgham*; Sāmantrab. 1, 1, 14 *aprajasyam pautramartyam pāpmānam uta vā agam*. Die Fassung beweist, daß *aghám* nicht zu *āvayám* gehört; *āvayám* muß vielmehr ein besonderes Übel sein. Nun wird in der medizinischen Literatur *āvī* von den Geburtswehen gebraucht (Caraka, Sārīrasth. 8, 82 *āvī-prādurbhāve*; 83 *āvībhīḥ samkliṣyamānā*; 88 *anāgatāvī-*; Suśruta 1, 279 *āvīnām pranāśāḥ*; 368 *aprāptāvī*-). 'Geburtswehen' würde als Bedeutung für *āvayá* in AV. 8, 6, 26 vorzüglich passen; formell würde sich *āvī* zu *āvayá* verhalten wie etwa ved. *pranī* zu klass. *pranaya*. In unserer Stelle kann es sich natürlich nicht speziell um Geburtswehen handeln; *āvayá* müßte hier eine allgemeinere Bedeutung haben, und diese liegt für das entsprechende *āvī* in der vedischen Literatur tatsächlich vor: Kāth. 30, 9 *āvyam vā etais te 'pājayam̄s tad apāvyānām apāvyatvam āvyam evaitair apajayati*; Taitt. S. 2, 2, 6, 3 *āvyam vā eṣā prātigrhṇāti yó 'viṁ pratigrhṇāti ... nāvyam prātigrhṇāti ... yá ubhayādat pratigrhṇāti*; Taitt. S. 3, 2, 9, 4 *yád vai hótādhvaryūm abhyāhvāyata āvyam asmin dadhāti tād yán ná | apahānīta purāsyā samvatsarād gṛhā āvevīran*. Sāyaṇa erklärt an der letzten Stelle *āvyah* (sic) für eine bestimmte Krankheit (*rogaviśeṣāḥ*), *āvevīran* durch *sarvarogādibhīḥ pīdyeran*. Seine Erklärung erweckt nicht gerade den Eindruck, daß sie auf wirklicher Kenntnis beruhe; wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für *āvī* in diesen Stellen die allgemeine Bedeutung Webers *bhūriyāvaya* fassen; seine Übersetzung 'reichlich Abgewhrter' halte ich aber für unmöglich.

¹⁾ So auch Weber, Henry, Whitney, Ludwig, dem Griffith folgt, will *rōdam aghamāyavam* lesen, 'Böses verkündendes Weinen'. Sāyaṇa ergibt nichts. Er hat *aghāvāyam* gelesen und erklärt *aghānām pāpānām tatphalabhūtānām duḥkhānām vāsakrd vayanam*.

²⁾ Außerdem hat dazu wohl die angebliche Bedeutung von *ārayas* beigetragen, das in AV. 7, 90, 3 erscheint: *yāthā sépo apāyātai striṣū cāsad ānārayīḥ*. *Ānārayīḥ* übersetzt das größere PW. mit 'nicht weichend, nicht ablassend', das kleinere mit 'keine Empfängnis zustande bringend', Henry mit 'inoffensive', Whitney mit 'impotent'. Sāyaṇa etymologisiert. Mir scheint, daß *ārayas* garnichts mit *ārayī* zu tun hat, sondern Synonym von *rētas* ist. Naigh. 1, 12 wird *ārayī* unter den *ārānamāni* aufgeführt; in derselben Liste steht auch *rītāḥ*.

tung 'Weh, Schmerz' ansetzen, wie es im PW. geschieht¹⁾. Nehmen wir dieselbe Bedeutung für *āvayā* in unserer Stelle an, so ergibt sich, daß begrifflich *bhūriyāvaya* dem *vīgada* entspricht wie *vyāṅga* dem *vyāla*, eine gewiß nicht unbeabsichtigte Parallelität des Ausdruckes. Ich übersetze demnach die Zeile: 'o Takman, der du mit Arsenik bestreut bist, von Krankheiten umgeben, mit Flecken bedeckt, viel Schmerzen bereitest'²⁾.

Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch.

Die indischen Rechtsbücher bestimmen, daß der Richter die Zeugen vor Abgabe ihrer Aussage zu vermahnen habe, bei der Wahrheit zu bleiben. So schreibt Nārada 1, 200 vor:

*purāṇair dharmavacanaiḥ satyamāhātmyakīrtanaiḥ |
anṛtasyāpavādaś ca bhr̄sam utrāsayed imān ||*

'Durch alte Dharmasprüche, die die Erhabenheit der Wahrheit preisen und die Lüge tadeln, soll er sie (die Zeugen) in gewaltige Furcht versetzen.'

Die gleiche Vorschrift gibt Bṛhaspati 7, 19 (Jolly):

*satyapraśamsāvacanair anṛtasyāpavādanaiḥ |
sabhyaiḥ sa bodhanīyas tu dharmaśāstrapravedibhiḥ ||*

Denselben Brauch bezeugen aber auch schon die älteren Werke, Yājñavalkya (2, 73 *sākṣināḥ śrāvayet*), Manu (8, 79 *sabhāntaḥ sākṣināḥ prāptiān . . . prādvivākō 'nuyuñjīta vidhinā tena sāntvayan*), Viṣṇu (8, 24 *sākṣinaś ca śrāvayet*), Baudhāyana (1, 19, 9 *sākṣinām daivam*³) *uddiṣṭam*

¹⁾ Vgl. auch Geldner, Ved. Stud. 1, 246, Anm. 1.

²⁾ Äla scheint auch ein Pflanzenname zu sein. Kauś. 25, 18 wird gegen Harnverhaltung und Verstopfung ein Infusum vorgeschrieben, das unter anderem äla enthält. Dārila bemerkt dazu: *ālam godhūmavyūdhīḥ* (!), Keśava erklärt äla durch *yavagodhūmavallī*. AV. 6, 16, 4 besteht aus den ziemlich rütselhaften Worten *alasdāsi pūrvā silāñjälasy úttarā | nīlāgalasālā*. Sāyaṇa erklärt *alasālā*, *śalāñjälā* (sic) und *nīlāgalasālā* als die Namen von drei *sasyavallī* (*sasyamañjarī*). Kauś. 51, 15 schreibt die Verwendung der Strophe beim *ālabheṣaja* (aber Sāy. *annabheṣajam*) vor, wobei man drei Spitzen von *silāñjāla* (sic) in der Mitte des Feldes eingräbt; Keś. nennt die drei *sasyavallī*. Die vorausgehende Strophe schließt *āpehi nīr āla*. Sāy. liest *nīrāla* und sagt, es sei die Krankheit dieses Namens. Das Wort ist aber kaum von dem äla der Strophe 4 zu trennen; vgl. Bloomfield, SBE. XLII, 465f. Kauś. 35, 28 endlich wird für einen Liebeszauber ein Pfeil vorgeschrieben, dessen Spitze ein Dorn ist, der mit Eulensfedern versehen ist und dessen Schaft *asitāla* ist (*asitālakāñḍayā*). Bloomfield, Kauś. p. XLVI und Caland, Altind. Zauber., p. 119 sehen in *asitāla* wiederum einen Pflanzennamen, aber Dārila erklärt: *asitām kṛṣṇam alam kāñḍam* (MS. *kāñḍam*) *yasyāḥ sā*. Würde es nicht ganz gut zu dem übrigen passen, wenn an den Schaft des Pfeiles der Stachel eines schwarzen Skorpions gesteckt wäre? Wie sich der Pflanzenname zu den oben besprochenen Worten verhält, vermag ich nicht zu sagen. Gifriz kann die Pflanze kaum gewesen sein, wie ich in Hinblick auf RV. 6, 75, 15 bemerkten möchte, da nach Kauś. 25, 18 der Kranke die Älabrühe trinken muß.

³⁾ So lesen die Grantha- und Nāgarī-Handschriften. Die Telugu-Handschrift des Kommentars des Govindasvāmin und die Nāgarī-Abschrift einer Malayalam-

yatnāt preched vicakṣanāḥ), und mir scheint, daß auch Āpastamba ihn im Sinne gehabt hat, wenn er 2, 29, 7 den Zeugen *ubhayataḥ samākhyāpyaḥ* nennt, 'nach beiden Seiten hin zu belehren', d. h. über den Lohn für die Wahrheit und über die Strafe für die Lüge¹⁾). Die meisten Rechtsbücher enthalten denn auch mehr oder weniger umfangreiche Proben solcher Ermahnungsreden des Gerichtsherrn, so Baudh. 1, 19, 10—12; Vas. 16, 32—34; Viṣṇu 8, 25—37; Manu 8, 80—86; 89—101; Yājñ. 2, 73—75; Nār. 1, 201—228; Brh. 7, 20f.

In der zweiten Rede bei Manu stehen unter anderen die folgenden Verse (8, 97—100):

yārato bāndhavān yasmin hanti sākṣye 'nṛtam vadan |
tāvataḥ samākhyayā tasmiñ chṛṇu saumyānupūrvasaḥ || 97
pañca paśrāṇte hanti daśa hanti gavāṇte |
śatam aśrāṇte hanti sahasram puruṣāṇte || 98
hanti jātān ajātāmś ca hirānyārthe 'nṛtam vadan |
sarram bhūmyāṇte hanti mā sma bhūmyāṇtam vadīḥ || 99
apsu bhūmirad ity āhuh strīṇām bhoge ca maithune |
abjeṣu caiva ratneṣu sarveṣu aśmamayeṣu ca || 100

'Vernimm nun, mein Lieber, in richtiger Aufzählung, wie viele Verwandte bei verschiedenen Arten der Zeugenaussage derjenige tötet, der die Unwahrheit spricht. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh, zehn tötet er bei einer Lüge um eine Kuh, hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend bei einer Lüge um einen Sklaven²⁾). Die Geborenen und die Ungeborenen tötet er, wenn er um Gold eine Lüge spricht. Alles tötet er bei einer Lüge um Land. Sprich daher nicht eine Lüge um Land. (Bei einer Lüge) um Wasser, um den geschlechtlichen Verkehr mit Frauen und um Juwelen, die im Wasser entstanden sind, und allen, die aus Stein bestehen, ist es wie (bei der Lüge) um Land; so behauptet man.'

Handschrift haben *tv evam*, das Govinda seiner Erklärung zugrunde legt und Bühler und Hultzschi angenommen haben. Ich bezweifle, daß das richtig ist. *Uddis* ist hier offenbar wie andere Verben des Sagens mit doppeltem Akkusativ konstruiert: 'Ein Verständiger soll den Zeugen befragen, der über das, was ihm von den Göttern droht, belehrt ist.' Auf Govinda ist nach dem, was Hultzschi, S. VIII bemerkt, kein Gewicht zu legen.

¹⁾ Bühler übersetzt 'after having been exhorted to be fair to both sides', aber Haradatta erklärt offenbar richtig: *ubhayata ubhayaḥ api pakṣayoh* | *satyavacanena cāsatyavacanena sākṣīno yad bhāviphalaṁ tat satyaṁ brūhi* | *anṛtam tyaktvā satyena svargam eṣyasi* | *anṛtam uktvā mahāghorāṁ narakāṁ pratiṣṭyasa ityādinā prakārena samākhyāpya prādvivākādibhiḥ prṣṭa iti śeṣaḥ*. Die handschriftlich bezeugte Lesart *samākhyāpya* scheint mir besser als das grammatisch falsche *samākhyāpya*, das Bühler aufgenommen hat.

²⁾ Bühler: 'concerning men', mit der Note 'i. e. slaves'. Zur Bedeutung des Wortes vergleiche den Mantra bei Kauś. 133, 3 *mama gāvo mamāśvā mamājāś cāvayaś ca mamaiva puruṣā bhavan* (erg. *vaśe*); Suttanipāta 769 *khettarūp vatthum kiraññam vā gavāssam dāsaporisam* | *thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati*; usw.

Vers 97—99 kehrt in der entsprechenden Rede bei Nārada wieder (1, 207—209)¹⁾ mit dem an die Spitze gestellten Halbvers (206):

paśugo'śvapurusaññām hiranynam bhūr yathākramam.

Die kürzere Version des Werkes schiebt hinter 207 (= M. 97) noch den Vers ein:

*annānṛte janma hanti dve vā sasyānṛte tathā |
triṇi yānānṛte hanti caturtham vāhanānṛte ||*

‘Bei einer Lüge um Speise tötet er eine Geburt, ebenso zwei bei einer Lüge um Saat; drei tötet er bei einer Lüge um einen Wagen, die vierte bei einer Lüge um ein Zugtier.’

In der kurzen Ermahnungsrede bei Vasiṣṭha erscheint nur M. 98, und zwar mit der Lesart *kanyānṛte* für *paśvanṛte* (16, 34).

Auch Baudhāyana führt in seiner Rede die Verse M. 98, 99cd auf, im übrigen weicht aber sein Text ab (1, 19, 11—12):

*trīn eva ca pītrīn hanti trīn eva ca pitāmahān |
sapta jātān ajātāmś ca sākṣī sākṣyam mṛṣā vadān || 11
hiranyārthe nṛte hanti trīn eva ca pitāmahān |
pañca paśvanṛte hanti daśa hanti gavānṛte ||
śatam aśvānṛte hanti sahasram puruṣānṛte |
sarvam bhūmyānṛte hanti sākṣī sākṣyam mṛṣā vadān || 12*

‘Der Zeuge, der ein falsches Zeugnis ablegt, tötet drei Väter und drei Großväter, sieben²⁾ Geborene und Ungeborene. Bei einer Lüge um Gold tötet er drei Großväter. Fünf tötet er bei einer Lüge um ein Kleinvieh’, usw.

Endlich kehrt der Inhalt der Manu-Strophen in Sūtraform und nicht als Teil einer Ermahnungsrede, sondern als Lehre des Śāstra³⁾ bei Gautama 13, 14—22 wieder:

*kṣudrapaśvanṛte sākṣī daśa hanti || 14 go'śvapurusaḥhūmiṣu daśa-
gunottarān || 15 sarvam vā bhūmau || 16 harāne narakaḥ || 17
bhūmivad apsu || 18 maithunasamyoge ca || 19 paśuvan madhusar-
piṣoh || 20 govad vastrahiranyadhāniyabrahmasu || 21 yāneśv aśvavat || 22*

‘Bei einer Lüge um ein Kleinvieh tötet der Zeuge zehn; um eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Land in jedem folgenden Fall zehnmal soviel (als im vorhergehenden); oder alles um Land. Für die Wegnahme (von Land) ist die Hölle (die Strafe). Um Wasser ist es wie um Land; und (ebenso) um geschlechtlichen Verkehr. Um Honig und Schmelzbutter ist

¹⁾ Lesarten in 207: *bāndhavāṁs tasmin; tāvataḥ sampravakṣyāmi.*

²⁾ Bühler: ‘three fathers and three grandfathers, i. e. seven ancestors’, was mir nicht klar ist.

³⁾ Wie sehr man aber gewohnt war, diese Worte als direkt an die Zeugen gerichtet anzusehen, zeigt die Bemerkung Haradattas zu 13, 22: *anye tu kṣudrapaśvanṛta ityārabhya sākṣīśrāvane yojayanti | kṣudrapaśvanṛte sākṣīno daśapaśuhananda-
doṣaḥ | tasmāt tvayā satyam eva vaktavyam iti sākṣī śrāvayitavya iti | evam sarva-
tropariṣṭād api.*

es wie um ein Kleinvieh. Um Kleider, Gold, Getreide, den Veda ist es wie um eine Kuh. Um einen Wagen ist es wie um ein Pferd.'

Die Gautama-Dharmasūtras gelten als das älteste uns erhaltene Rechtsbuch, und man könnte daher denken, daß auch die Form, in der uns die Anschauungen über die Folgen der falschen Zeugenaussage hier vorliegen, die älteste sei. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich. So gewiß im allgemeinen auf dem Gebiet des Dharma wie in anderen Wissenschaften die versifizierten Lehrbücher jünger sind als die in Prosa abgefaßten, so gewiß scheint es mir zu sein, daß die Sūtra-Verfasser so und so oft alte Memorialverse in Prosa aufgelöst haben¹⁾, und daß das auch hier der Fall gewesen ist, dafür spricht meines Erachtens nicht nur die metrische Form bei Baudhāyana und Vasiṣṭha, sondern auch der ganze Charakter dieser Äußerungen. Gautama war zu der Umwandlung der Verse in Prosa geradezu gezwungen, da er es sich bekanntlich zum Prinzip gemacht hat, überhaupt keine metrischen Regeln aufzunehmen. Dazu kommt, daß sich, wie wir später sehen werden, beweisen läßt, daß jene Sūtras nicht die originelle Schöpfung Gautamas, sondern einer älteren Quelle entlehnt sind.

Auch inhaltlich ist Gautamas Fassung gewiß nicht die ursprünglichste. Alle, auch die nachher aus den Epen und dem Pañcatantra anzuführenden Strophen, sprechen von der Lüge um eine Kuh, ein Pferd und einen Sklaven. Diese drei können wir also mit vollkommener Sicherheit der ältesten Fassung zuschreiben. Aber auch das Kleinvieh bildet offenbar ursprünglich den Anfang der Reihe; es fügt sich ungezwungen ein, während das Mädchen, das Vasiṣṭha dafür einsetzt, nicht recht in den Rahmen paßt, wenigstens nicht an erster Stelle. Als alt muß ferner auch die Lüge um Land gelten, wenn sie auch bei Vasiṣṭha, der nur einen Śloka zitiert, fehlt; sie bildet bei Gautama, Baudhāyana, Manu und Nārada deutlich den Gipelpunkt und Abschluß der Reihe. Ganz unwahrscheinlich ist dagegen die Ursprünglichkeit der Lüge um Gold. Das Gold steht allerdings bei Manu und Nārada zwischen dem Sklaven und dem Land, aber in den älteren Werken außerhalb der Reihe, und zwar bei Gautama dahinter, bei Baudhāyana davor. Und auch bei Manu und Nārada paßt es eigentlich gar nicht in die Reihe hinein, da *jātān ajātāmś ca* doch ganz dasselbe ist wie *sarram* und somit die Steigerung, die sicherlich ursprünglich beabsichtigt ist, fehlt. Was bei Gautama und Manu hinter der Lüge um Land aufgeführt ist, wird schon durch die Art der Anführung als spätere Zutat charakterisiert²⁾. Und

¹⁾ Ich muß es mir versagen, das hier durch Beispiele im einzelnen zu belegen. In zahlreichen Fällen schimmert der ursprünglich metrische Charakter von Sūtras noch deutlich durch, in anderen ergibt er sich aus dem Inhalt oder durch Vergleich mit der Sprachliteratur.

²⁾ Die genaue Übereinstimmung im Wortlaut zwischen Manu 100ab und Gaut. 18, 19 läßt auf direkten Zusammenhang schließen, und da der Verfasser der Manu-smṛti, wie M. 3, 16 zeigt, Gautama kannte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Manu 100ab gerade aus Gautama entnommen ist. Ein zweiter Fall, wo Manu in einem Zu-

wie man die Reihe am Schluß vervollständigt hat, so hat man sie auch am Anfang erweitert. Daß der aus der kürzeren Version des Nārada angeführte und nur hier überlieferte Vers sekundär ist, ist wohl selbstverständlich. Das Gleiche gilt aber auch von Baudh. 11, 12a. Über den Inhalt von 12a ist schon gesprochen; Vers 11 kann ursprünglich garnicht mit Vers 12 verbunden gewesen sein, weil die beiden Verse inhaltlich garnicht zu vereinigen sind. In Vers 11 wird ja allgemein die Tötung von drei Vätern, drei Großvätern und sieben Geborenen und Ungeborenen als Folge des falschen Zeugnisses, ohne jede Rücksicht auf die Art der Aussage, hingestellt. Was die Zahlen der Getöteten betrifft, so steht Gautama mit seinem '10, 100, 1000, 10000, 100000 oder *sarvam*' allen anderen Quellen¹⁾ gegenüber, die anstatt dessen '5, 10, 100, 1000, *sarvam*' nennen. In Indien hat immer die Sucht bestanden, Zahlen ins Ungemessene zu steigern. Wir werden daher schon prinzipiell die niedrigeren Zahlen als die älteren ansehen müssen, und das Schwanken Gautamas zwischen 100000 und *sarvam* beweist, daß ihm die Fassung mit dem *sarvam* bekannt war. Aus der Vergleichung der Dharmaśāstras ergibt sich also als die wahrscheinlich älteste Form des Memorialverses:

*kṣudrapaśvanṛte pañca daśa hanti gavānṛte²⁾ |
śatam aśvānṛte hanti sahasram puruṣānṛte |
*sarvam bhūmyanṛte hanti**

Der letzte Pāda muß, da die Quellen hier auseinandergehen, zunächst zweifelhaft bleiben. Das Resultat ist nicht überraschend. Die auf Grund innerer Indizien erschlossene Form ist, abgesehen von einer inhaltlich belanglosen und unsicheren Variante, genau diejenige, die der Vers bei Baudhāyana zeigt, also in der ältesten Quelle, die ihn überhaupt in metrischer Form bietet.

Dieser Memorialvers hat sein Gegenstück auch im Rāmāyaṇa. Hier steht 4, 34, 9:

*śatam aśvānṛte hanti sahasram tu gavānṛte |
ātmānam svajanam hanti puruṣah puruṣānṛte ||*

‘Hundert tötet er bei einer Lüge um ein Pferd, tausend aber bei einer Lüge um eine Kuh; sich selbst und die Angehörigen tötet der Mensch bei einer Lüge um einen Menschen.’

Es wird wohl niemand bezweifeln, daß Vālmīki, als er die Strophe dichtete, den alten Memorialvers im Sinne hatte. Er beabsichtigte allersatz zu einem volkstümlichen Spruche mit Gautama übereinstimmt, ist die Regel über die eßbaren Tiere; vgl. ZDMG. LXI, 642.

¹⁾ Nur das Rāmāyaṇa, das aber nicht direkte Quelle ist, nennt noch andere Zahlen; siehe nachher.

²⁾ Diese Lesung möchte ich mit Rücksicht auf Gautama für die älteste halten, zumal sie, wie wir sehen werden, tatsächlich belegt ist. Selbstverständlich ist es bei solchen Versen in vielen Fällen unmöglich, den ältesten Wortlaut bis in alle Einzelheiten hinein festzustellen.



stets hinter dem eines Pferdes oder eines Sklaven zurück, von Land ganz zu schweigen. Es ist daher ganz natürlich, daß der König, wenn er seiner Verpflichtung in bezug auf eine Kuh nicht nachkommt, eine kleinere Sünde begeht als in den später genannten Fällen. Vielleicht hat man übrigens später in Indien ähnliche Bedenken gehabt wie Hopkins, und die Vertuschung von Kuh und Pferd, wie sie im Rāmāyaṇa und in dem nachher angeführten Spruch des Pañcatantra vorliegt, ist nicht zufällig. Daß in diesem Punkt aber die Dharmaśāstras das Ältere bewahrt haben, wird, wie wir sehen werden, auch durch das Mbh. bestätigt.

Wir gelangen so zu dem Schluß, daß in den Dharmaśāstras ein Spruch, der ursprünglich der Rājanīti angehört, auf den falschen Zeugen umgedeutet ist¹⁾. Es läßt sich weiter aber auch nachweisen, daß in der Vorlage, auf die Gautamas Sūtras zurückgehen, der Spruch noch seine ursprüngliche Bedeutung hatte. Bei Gautama folgen auf das Sūtra *sarvam vā bhūmau* unmittelbar die Worte *harane narakah*. Ihr Auftreten in diesem Zusammenhang ist sehr seltsam. 'Land wegnehmen', d. h. die einem Tempel oder einem Brahmanen oder sonst einer Privatperson verliehenen Güter wieder einziehen, kann überhaupt nur der König. Ich brauche nur auf die bekannten Verwünschungssprüche in den Inschriften zu verweisen, in denen dem König, der Land konfisziert, die Höllenstrafen angedroht werden; alle drei Ausdrücke des Sūtra, *bhūmi*, *hr* und *naraka* kehren hier wieder:

*sastim varṣasahasrāṇi svarge modati bhūmidah |
ācchettā cānumantā ca tāny eva narake vaset ||
svadattāṁ paradattāṁ vā yo hareta vasundharām |
saṣṭim varṣasahasrāṇi narake pacyate dhruvam²⁾ ||*

Die Worte *harane narakah* bei Gautama können sich also nur auf den König beziehen. Wie sollte nun aber der Gedanke hier plötzlich von dem Zeugen auf den König abirren? Die ganze Schwierigkeit verschwindet, wenn sich die vorausgehenden Regeln ursprünglich gar nicht auf den Zeugen, sondern auf den König beziehen. Der Übergang von dem König, der das versprochene Land nicht gibt, zu dem König, der das einmal geschenkte Land wieder wegnimmt, ist leicht genug. Wir können, glaube ich, sogar noch einen Schritt weiter gehen. Ist es richtig, daß Gautama den alten Memorialvers gekannt und in Sūtras aufgelöst hat, so können wir jetzt wohl behaupten, daß der letzte Pāda dieses Verses in der ältesten

¹⁾ Vielleicht hat sich eine Andeutung des ursprünglichen Sachverhaltes noch darin erhalten, daß Manu 8, 89 der undankbare Betrüger eines Freundes mit dem falschen Zeugen auf eine Stufe gestellt wird:

*brahmaghno ye smṛtā lokā ye ca stribālaghātinah |
mitradruhah kṛtaghnasya te te syur bruvato mrṣā ||*

²⁾ In dieser Fassung z. B. Ep. Ind. IV, 197. Für ähnliche Fluch- und Segenssprüche vgl. die Sammlungen bei Pargiter, Hultzsch und Jolly, JRAS. 1912, S. 246ff.; 476; 1913, S. 674ff.

Gestalt, wie er Gautama vorlag, anstatt der Worte *sākṣī sākṣyam mṛṣā vadan* (Baudh.) oder *mā sma bhūmyanṛtam vadīḥ* (Manu, Nar.) eine Wendung wie *harāṇe narakah smṛtaḥ* enthielt. Daß man diese Worte später beseitigte, weil sie auf den Zeugen bezogen absolut keinen Sinn hatten, ist begreiflich; inhaltlos genug ist es, was bei Manu an ihre Stelle gesetzt ist.

Die Geschichte unseres Memorialverses ist damit noch nicht zu Ende. Udyogaparvan, Kap. 35, erzählt Vidura dem Dhṛtarāṣṭra ein *itihāsa purātana*, den Samvāda des Daitya Virocana mit dem Brahmanen Sudhanvan. Bei dem Svayaṇvara der Keśinī waren die beiden über die Frage in Streit geraten, wem der Vorrang gebühre. Sie wetten um ihr Leben und tragen auf Sudhanvans Vorschlag Prahrāda, dem Vater des Virocana, die Entscheidung an. Prahrāda, im Innern von der Überlegenheit des Brahmanen überzeugt, macht Ausflüchte; er könne die Frage nicht beantworten, da sein einziger Sohn eine der streitenden Parteien sei. Als Sudhanvan trotzdem auf eine Entscheidung drängt, sagt Prahrāda:

*atha yo naiva prabṛūyat satyam vā yadi vānṛtam |
etat sudhanvan prccchāmi durvivaktā sma kim vase || 30*

‘Wenn einer nun aber weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, danach frage ich dich, Sudhanvan, wie bringt der die Nacht zu, der schlecht antwortet?’

Sudhanvan antwortet:

*yām rātrīm adhivinnā strī yām caivākṣaparājitaḥ |
yām ca bhārābhītaptāṅgo durvivaktā sma tām vase || 31
nagare pratiruddhaḥ san bahirdvāre bubhukṣitaḥ |
amitrān bhūyasah¹⁾ paśyed yaḥ sākṣyam anṛtam vadet || 32*

‘Eine Nacht, wie sie eine Frau hinbringt, die von einer Nebenbuhlerin verdrängt ist, oder einer, der im Würfelspiel verloren hat, oder einer, dem der Leib vom Lastentragen schmerzt, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht antwortet. In der Stadt eingeschlossen, soll hungernd vor den Toren mächtigere Feinde sehen, wer eine unwahre Zeugenaussage macht.’ Daran schließen sich die beiden Strophen Manu 98 und 99²⁾. Prahrāda fällt darauf das Urteil zugunsten des Sudhanvan, der über seine Gerechtigkeit erfreut, ihm das Leben des Sohnes schenkt. Vidura zieht aus der Geschichte den Schluß:

*tasmād rājendra bhūmyarthe nānṛtam vaktum arhasi |
mā gamah sasutāmātyo nāśam putrārtham abruwan || 39*

‘Daher darfst du, großer König, nicht um Land willen die Unwahrheit sprechen; gehe nicht mitsamt deinen Söhnen und Dienern zugrunde, indem du um deines Sohnes willen nichts sagst.’

Es kann niemandem entgehen, daß die Verse 32—34 hier garnicht am Platz sind. Was sollen hier Äußerungen über den Meineid des Zeugen? Prahrāda tritt in der Geschichte doch nicht als Zeuge auf, sondern als

¹⁾ Nc bhūyasah.

²⁾ Lesart: *vadeḥ* für *vadīḥ*.

Richter. Und ebensowenig ist Dhṛtarāṣṭra, der sich an dem Betragen Prahrādas ein Beispiel nehmen soll, ein Zeuge; auch er ist der König, der über die Ansprüche der Pāṇḍavas auf ihr Gebiet zu entscheiden hat. Aber auch davon abgesehen bilden jene Verse gar keine richtige Antwort auf die in Vers 30 gestellte Frage. Prahrāda fragt, wie es dem ergehe, der weder die Wahrheit noch die Unwahrheit sagt, also entweder unbestimmt und zweideutig oder gar nicht antwortet; in Vers 32—34 werden ihm aber die Folgen einer Lüge auseinandergesetzt. Das alles läßt darauf schließen, daß der Text hier nicht in Ordnung ist. Tatsächlich wird auch der uns angehende Teil der Geschichte in der südindischen Rezension ganz anders dargestellt¹⁾. Als Prahrāda nicht weiß, wie er aus dem Dilemma herauskommen soll, sieht er einen Hamsa, den weisen, allwissenden Dhṛtarāṣṭra²⁾. An ihn wendet er sich zunächst mit der Frage, ob er in diesem Fall ein Urteil abgeben müsse. Der Hamsa bejaht es. Darauf legt Prahrāda ihm die Frage vor:

atha yo naiva vibrūyān na satyam nānṛitam vadet³⁾ |
hamsa tattvam ca prcchāmi kiyad enah karoti sah || 35

Der Hamsa antwortet:

prsto dharmam na vibrūyād gokarnaśithilam caran |
dharmād bhraśyati rājams tu nāsyā loko 'sti na prajāḥ || 36
dharma etān samrujati yathā nad�as tu kūlajān |
ye dharmam anupaśyantas tūṣṇīm dhyāyanta āsate || 37
śreṣṭho 'rdham tu haret tatra bhavet pādaś ca kartari |
pādaś teṣu sabhāsatsu yatra nindyo na nindyate || 38
anenā bhavati śreṣṭho mucyante 'pi sabhāsadaḥ |
kartāram eno gacchec ca⁴⁾ nindyo yatra hi nindyate || 39

“Wenn einer auf Befragen nicht das, was Rechtens ist, spricht, indem er sich schwankend wie ein Kuhohr benimmt; der kommt um (den Lohn des) Rechtes, o König; für ihn gibt es keine Welt, keine Nachkommen. Das Recht zerbricht, wie Flüsse die am Ufer wachsenden (Bäume), diejenigen, welche, obwohl sie das Recht erkennen, schweigend in Nachdenken dasitzen. Der König trägt die Hälfte (der Schuld), ein Viertel fällt dem Täter zu, ein Viertel den Mitgliedern des Gerichtshofes, wenn der Schuldige nicht für schuldig erklärt wird. Frei von Schuld ist der König, auch die Mitglieder des Gerichtshofes sind befreit, und die Schuld fällt dem Täter zu, wenn der Schuldige für schuldig erklärt wird.”

¹⁾ Der Text der Kumbakonam-Ausgabe ist durch zahllose schlechte Lesarten entstellt. Ich habe zur Vergleichung eine Handschrift in Grantha und eine in Telugu herangezogen, kann aber hier nur die wichtigsten Verbesserungen geben.

²⁾ Es ist mit den Handschriften *dhṛtarāṣṭram mahāprājñam* zu lesen.

³⁾ So die Handschriften (T *vānṛitam*); Ausgabe: *prabṛuyāt satyam vā yadi vānṛitam* nach N.

⁴⁾ So die Handschriften; Ausgabe: *gacched vā*.

Dann wendet sich Prahrāda mit einer neuen Frage an den Hamṣa:

*mohād vā caiरा kāmād vā mithyāvādaṁ yadi bruvan |
dhṛtarāṣṭra tattvaṁ pr̄cchāmi durrivaktā tu kām¹⁾ vaset || 40*

‘Wenn einer aus Verblendung oder Begier eine Unwahrheit spricht, — Dhṛtarāṣṭra, ich frage nach der Wahrheit — wie bringt der die Nacht hin, der schlecht entscheidet?’

Von der Antwort des Hamṣa ist die erste Strophe (41) mit N 31 identisch²⁾. Die folgende lautet hier aber mit anderem Schluß:

*nāgarc pratiruddhaḥ san bahirdvāre bubhukṣitah |
amitrān bhūyasah paśyan durrivaktā tu tām vaset || 42*

Es folgt noch:

*yām ca rātrim abhidrugdho yām ca putre priye mṛte³⁾ |
sarrasrena ca hīno yo durrivaktā tu tām vaset || 43*

‘Und eine Nacht, wie sie ein Betrogener hinbringt, oder einer, dem sein lieber Sohn gestorben ist, oder einer, der um seine ganze Habe gekommen ist, eine solche Nacht bringt der hin, der schlecht entscheidet.’ Daran schließen sich dann die beiden Strophen Manu 98 und 99⁴⁾.

Diese Darstellung ist im Gegensatz zu der von N durchaus lückenlos und folgerichtig, so daß ich nicht daran zweifle, daß uns in S der ursprüngliche Text vorliegt, während N einen verstümmelten und wahrscheinlich unter dem Einfluß der Dharmaśāstras veränderten Text bietet⁵⁾. Jedenfalls ergibt sich aus S, daß sich die Verse über die Tötung der fünf usw. hier weder auf den falschen Zeugen beziehen noch auf den König, der den versprochenen Lohn nicht zahlt, sondern auf den König, der in einem Rechtsstreit um ein Kleinvieh, eine Kuh, ein Pferd, einen Sklaven, Gold oder Land wissentlich ein falsches Urteil fällt. In genau demselben Sinne erscheint der erste jener Verse im Pañcatantra im Textus simplicior und in Pūrṇabhadras Version. Die Umstände, die zur Erwähnung des Verses Anlaß geben, sind ähnlich wie in dem Itihāsa. Ein Hase und ein Haselhuhn streiten um den Besitz einer Höhle und rufen die Entscheidung eines Katers an. Dieser belehrt sie über die Eigenschaften eines Richters zunächst in einer Strophe, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Mbh. S 5, 35, 40 hat⁶⁾:

*mānād vā yadi vā lobhāt krodhād vā yadi vā bhayāt |
yo nyāyam anyathā brūte sa yāti narakam narah ||*

‘Der Mann, der aus Hochmut oder Habsucht oder Zorn oder Furcht ein falsches Urteil fällt, fährt zur Hölle.’ Daran schließt sich der Vers:

¹⁾ Ausgabe *kiṁ*. ²⁾ Abweichend nur *tu* für *sma*.

³⁾ So ist mit den Handschriften anstatt des sinnlosen *mitre priye 'nṛte* der Ausgabe zu lesen.

⁴⁾ Abweichend G (nicht T) *kanyānṛte* für *paśvanṛte*.

⁵⁾ Bei dem Ausfall der Verse S 35d—40c in N scheint die Vermischung der gleich auslautenden Pādas 35c (*hamṣa tattvaṁ ca pr̄cchāmi*) und 40c (*dhṛtarāṣṭra tattvaṁ pr̄cchāmi*) eine Rolle gespielt zu haben.

⁶⁾ Bühler 3, 107; Kosegarten 3, 108; Pūrṇabh. 3, 97.

*pañca paśvanṛte hanti¹⁾ daśa hanti gavānṛte |
śatam kanyānṛte hanti sahasram puruṣānṛte ||*

R. Narasimhachar hat ferner, JRAS. 1913, S. 388, darauf hingewiesen, daß in einer Schenkungsurkunde des Gaṅga-Königs Mādhavarman (um 400 n. Chr.) neben den üblichen Segens- und Verwünschungsprüchen die Verse stehen:

*kṣudrapaśvanṛte pañca daśa hanti gavānṛte |
śatam aśvānṛte hanti sahasram puruṣānṛte ||
hanti jātān ajātāmś ca suvarṇasyānṛte prabho²⁾ |
sarvam bhūmyanṛte hanti mā sma bhūmyanṛtam vadet ||*

Trotz der unverkennbaren Anlehnung an Manus Text können sich diese Verse nicht wie bei jenem auf den falschen Zeugen beziehen, der an dieser Stelle nichts zu suchen hat. Sie können nur, wie alle solche Verwünschungssprüche in den Inschriften, auf den König gehen, und man kann höchstens schwanken, ob sie dem König gelten, der seine Versprechungen nicht erfüllt oder dem, der ein falsches Urteil abgibt. Ich möchte das letztere für das Wahrscheinlichere halten.

Die Bedeutung, die der Memorialvers im Mbh., in der Inschrift und im Pañc. hat, steht, wie man sieht, der ursprünglichen noch sehr nahe, viel näher jedenfalls als die Bedeutung, die die Dharmasāstras damit verbinden. Der Spruch gehört hier noch immer der Rājanīti an; von dem König, der selbst seine Diener um den versprochenen Lohn betrügt, zu dem König, der über ähnliche Ansprüche an dritte Personen falsch entscheidet, ist nur ein kleiner Schritt. Die ursprüngliche Bedeutung selbst aber kann hier nicht vorliegen. In Gautamas Vorlage, der ältesten erschließbaren Quelle, würde sonst das *bhūmyanṛta* mit dem *harana* identisch sein, was wegen der verschiedenen darauf gesetzten Strafen nicht der Fall sein kann. Außerdem spricht, wie wir sehen werden, ein außerindisches Zeugnis gegen die Ursprünglichkeit dieser Auffassung. Wir müssen also annehmen, daß man den alten Spruch über den wortbrüchigen König später einerseits auf den ungerecht urteilenden König, anderseits auf den falschen Zeugen umgedeutet hat.

Merkwürdig ist es nun, daß sich diese Umdeutung von Sprüchen der Rājanīti auf den falschen Zeugen immer wiederholt. Die ersten sieben Gāthās des Mahāpaduma-Jātaka (472) enthalten die Rede der Höflinge des Königs Brahmadatta, die ihren Herrn warnen, übereilt und grausam gegen seinen fälschlich angeklagten Sohn zu verfahren. Nur die letzte dieser Gāthās nimmt auf den besonderen Fall Bezug; die übrigen sind allgemeine Sprüche über die Pflichten eines Königs bei der Justizverwaltung. Sie

¹⁾ Bühler *ekam aśvānṛte hanti*. Hier sind also Kuh und Pferd vertauscht; vgl. S. 443f.

²⁾ Lies *prabho*.

sind durchaus nicht etwa buddhistisch; vier von ihnen lassen sich vielmehr in mehr oder weniger ähnlicher Form auch bei Manu nachweisen¹⁾.

G. 5 und 6 lauten:

n'ekantamudunā sakkā ekantatikhinena vā |
attam mahante thāpetum tasmā ubhayam ācare ||
paribhūto mudu hoti atitikkho ca veravā |
etañ ca ubhayam ñatvā anumajjhām samācare ||

‘Weder ein ausschließlich Milder noch ein ausschließlich Strenger kann sich in einer hohen Stellung behaupten; daher übe man beides. Der Milde wird unterdrückt, und der allzu Strenge macht sich Feinde; dies beides aber einsehend, halte man sich in der Mitte.’

Damit vergleicht sich Manu 7, 140:

tīkṣṇaś caiva mṛduś ca syāt kāryam vīksya mahīpatih |
tīkṣṇaś caiva mṛduś caiva rājā bhavati saṃmataḥ ||

‘Der König muß nach Prüfung des Falles sowohl streng als auch milde sein; ein König, der sowohl streng als auch milde ist, steht in Ansehen.’

Diese Gedanken über den Nutzen, den die Paarung von Strenge und Milde bringt, kehren auch im Mbh. oft wieder, und die Verse des Epos stehen den Gāthās zum Teil näher als die Strophe Manus. So findet sich der letzte Pāda von G. 5 wörtlich in 12, 56, 21:

mṛdur hi rājā satatam laṅghyo bhavati sarvaśah |
tīkṣṇāc codvijate lokas tasmād ubhayam ācarā²⁾ ||

und 12, 102, 33:

dvesyo bhavati bhūtānām ugro rājā Yudhiṣṭhira |
mṛdum apy avamanyante tasmād ubhayam ācaret ||

Beide Verse gehören Abschnitten an, die Bhīṣma dem Yudhiṣṭhira als eigene Weisheit vorträgt. Mbh. 12, 56, 39, ein Śloka, der nach N^c aus dem Lehrbuch des Brhaspati stammt³⁾, enthält das Verb *paribhū* in demselben Zusammenhang wie G. 6:

kṣamamāṇam nṛpam nityam nīcaḥ paribhavej janah |
hastiyantā gajasyeva śira evārurukṣati ||

Bhīṣma zieht daraus den Schluß, V. 40:

tasmān naiva mṛdur nityam tīkṣṇo naiva bhaven nṛpah |
vāasantārka iva śrīmān na śīto na ca gharmadah ||

Ausführlich wird die Frage über den Nutzen von *kṣamā* und *tejas* in dem als *itihāsa purātana* bezeichneten Samvāda zwischen Prahrāda und

¹⁾ G. 1 und ihr Gegenstück, G. 4, habe ich bisher in der brahmanischen Literatur nicht gefunden. Dem Sinne nach entspricht Mbh. 12, 70, 7 nāparikṣya nayed dandam.

²⁾ So N^c; N^b. āśraya; Kumb. ācaret.

³⁾ Vers 38: bārhaspatye ca śāstre ca śloko nigaditah purā |
asminn arthe mahārāja tan me nigadatah śrnu ||

Mit Var. auch Kumb. 55, 38. In N^c fehlt der Vers.

Bali Vairocana abgehandelt (Mbh. 3, 28). Von den Strophen seien hier angeführt:

- V. 7: *yo nityam kṣamate tāta bahūn doṣān sa vindati |
bhṛtyāḥ paribhavanty enam udāśināś tathārayaḥ ||*
- ,, 14 (von dem Mildem): *athāsyā dārān icchanti paribhūya kṣamāvataḥ |*
- ,, 19 (von dem Strengen): *samītāpadveśamohāṁś ca śatruṁś ca labhate narah |*
- ,, 23f.: *tasmān nātyutsṛjet tejo na ca nityam mṛdur bhavet |
kāle kāle tu samprāpte mṛdus tīkṣṇo 'pi vā bhavet ||*
*kāle mṛdur yo bhavati kāle bhavati dārunaḥ |
sa vai sukhām avāpnoti loke 'muṣminn ihaiva ca ||*
- ,, 36: *mṛdur bhavaty avajñātas tīkṣṇād udvijate janah |
kāle prāpte dvayam caitad yo veda sa mahīpatih ||*

Aber auch in anderen *itihāsa purātana* kehren ähnliche Verse wieder; so in dem Samvāda zwischen Bhāradvāja und König Śatrumjaya, Mbh. 12, 140, 65:

*mṛdur ity avajānanti tīkṣṇa ity udvijanti ca |
tīkṣṇakāle bhavet tīkṣṇo mṛdukāle mṛdur bhavet ||*

und in dem Samvāda zwischen Bṛhaspati und Indra, Mbh. 12, 103, 34:

*mṛdum apy avamanyante tīkṣṇād udvijate janah |
mā tīkṣṇo mā mṛdur bhūs tvam tīkṣṇo bhava mṛdur bhava ||*

In Sūtras aufgelöst erscheint der alte Memorialvers in Prak. 1 des Kautiliyaśāstra¹⁾: *tīkṣṇa daṇḍo hi bhūtānām udvejanīyah | mṛdudandah pari-*
bhūyate | yathārhadaṇḍah pūjyah, was im Kāmandakiyaśāstra, 2, 37, wieder versifiziert ist:

*udvejayati tīkṣṇena mṛdunā paribhūyate |
daṇḍena nr̥patis tasmād yuktadaṇḍah praśasyate²⁾ ||*

Viel genauer als alle angeführten Verse stimmt aber mit G. 6 eine Strophe überein, deren Herkunft leider nicht feststeht. Sie findet sich in der Subhāsitāvali in der Nītipaddhati 2692 unter Strophen, die die Unterschrift *ete śrī Vyāsamuneh* tragen³⁾, und in der Sāṅgadharapaddhati 1397 in der Rājanīti, deren Strophen nach der Unterschrift Rājanītis, Smṛtis, Bhārata und Rāmāyaṇa entnommen sind. Sie lautet:

*mṛdoḥ paribhavo nityam vairam tīkṣṇasya nityaśah |
utsrjyaitad dvayam tasmān madhyam vṛttim samāśrayet ||*

¹⁾ Auch andere Sūtras dieses Abschnittes lassen sich auf alte Memorialverse zurückführen.

²⁾ Wiederholt mit abweichendem Text in der zweiten Hälfte (*tasmād yathārhado*
ṇḍam nayet pakṣam anāśritah) in 6, 15.

³⁾ Hinter 2791. Es ist aber natürlich zweifelhaft, ob nach der Absicht Vallabhaddevas diese Unterschrift noch für 2692 gilt.

Die Übereinstimmungen zwischen dieser Strophe und der Pali Gāthā gehen so ins Einzelne¹⁾, daß mir die Annahme eines direkten Zusammenhangs unabweislich erscheint, und ich glaube, daß wir mit ziemlicher Sicherheit der Pali Gāthā die Priorität zuschreiben können. Jedenfalls aber können wir G. 5 und 6 als Verse der Rājanīti in der Volkssprache bezeichnen. Das Gleiche gilt für G. 3:

*adāñdyam dañdayati dañdiyañ ca adāñdyam |
andho ra risamam maggam na jānāti samāsamam ||*

‘Wer den nicht zu Bestrafenden bestraft und den zu Bestrafenden nicht bestraft, der kennt nicht Recht und Unrecht wie ein Blinder (nicht) einen unbekannten Weg (findet).’

Bei Manu 8, 128 lautet die Strophe:

*adāñdyāñ dañdayan rājū dañdyāñś caivāpy adāñdayan |
ayaso mahad āpnoti narakam caira gacchati ||*

‘Der König, der die nicht zu Bestrafenden bestraft und die zu Bestrafenden nicht bestraft, erlangt große Schande und fährt zur Hölle²⁾.’

Eine Rājanīti-Strophe ist jedenfalls auch G. 2:

*yo ca appatirēkkhitvā dañdam kubbati khattiyo |
sakañtakam so gilati jucandho ra samakkhikam ||*

Wir können das nur übersetzen: ‘Und der König, der, ohne (den Sachverhalt) ordentlich geprüft zu haben, eine Strafe verhängt, gleicht einem Blindgeborenen, der (Fische) mitsamt den Gräten und mitsamt den (darauf sitzenden) Fliegen verschlingt.’ Schon das Fehlen des eigentlichen Objektes im Hauptsatz macht es aber meines Erachtens völlig klar, daß hier ein Fehler bei der Übertragung des Ardhamāgadhi-Originals in das Pali gemacht ist³⁾, und daß der letzte Pāda ursprünglich etwa lautete: *jādiyandhe ra macchiyam*. *Macchiya* = sk. *matsyaka* verwechselte der Übersetzer mit dem viel häufigeren *macchiyā* = sk. *maksikā*, p. *makkhikā* und machte dann den Text danach zurecht. Daß der ursprüngliche Sinn ist: ‘Der verschlingt wie ein von Geburt an Blinder Fisch mitsamt den Gräten’, wird durch die entsprechende Strophe bei Manu 8, 95 bestätigt:

*andho matsyāñ ivāśnāti sa narāk kāñtakaih saha |
yo bhāṣale 'rthavaikalyam apratyakṣam sabhām gatah ||*

¹⁾ Man vergleiche auch noch den Wechsel zwischen *āśraya* und *ācara* in Mbh. 12, 56, 21.

²⁾ Dem Sinne nach ähnlich, aber dem Wortlaut nach fernerstehend ist Viṣṇu 5, 195:

*dañdyam pramocayan dañdyād dviguñam dañdam āvahet |
niyuktaś cāpy adāñdyāññāñ dañdakāri narādhamah ||*

Vgl. auch Yājñ. 2, 243.

³⁾ Das Bild von dem Mann, der Reis mitsamt den Hülsen und Halmen und Fische mitsamt den Schuppen und Gräten (*matsyāñ saśakalāñ sakañtakāñ*) ißt, gebraucht auch Patañjali, Mahābh. (Kielhorn) II, 144; 172; 245. Vom Verschlucken von Fliegen ist aber sonst meines Wissens nicht die Rede.

Die Zusammengehörigkeit der beiden Strophen ist jedenfalls unbestreitbar, bei Manu aber bezieht sich die Strophe nicht auf den König, sondern auf den Zeugen, der vor Gericht seine Aussage macht; sie gehört wiederum der oben erwähnten Ermahnungsrede des Richters an die Zeugen an. Bühler übersetzt daher: 'Der Mann, der in einem Gerichtshof einen unwahren Bericht von einem Sachverhalt gibt (oder eine Tatsache behauptet), von der er kein Augenzeuge gewesen ist, der gleicht einem Blinden, der Fische mitsamt den Gräten verschluckt.' So läßt sich der Text allenfalls verstehen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß den Worten der zweiten Verszeile und besonders dem *arthavaikalyam* ein Sinn untergelegt wird, der zum mindesten ungewöhnlich ist. Nun lautet die Strophe in der Mātrkā der Nāradasmṛti 3, 14:

*andho matsyān ivāśnāti nirapeksah sakaṇṭakān |
parokṣam arthavaikalyād bhāṣate yaḥ sabhāṁ gataḥ ||*

Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber, daß der *sabhāṁ gataḥ* der Richter ist, der *sabhyā*, wie er in Vers 3, 4, 11, 15, 17 oder *sabhāsad*, wie er in Vers 5, 7, 8, 9, 12, 13 genannt wird, und ebensowenig kann es zweifelhaft sein, daß der Sinn der Strophe ist: 'Wer als Richter aus mangelhafter Kenntnis des Sachverhaltes ein unklares Urteil abgibt, der gleicht einem Blinden, der unbekümmert Fische mitsamt den Gräten isst.' So kommt auch der Vergleich zu seinem Recht; der Richter, der sich die Sache nicht ordentlich ansieht, handelt wie ein Blinder oder, wie der Kommentator Asahāya durch seine Bemerkung *evam śāstracaksuh* andeutet, es fehlt ihm das Auge des Śāstra. Es scheint mir unter diesen Umständen vollkommen sicher, daß auch hier die Beziehung der Strophe auf den Zeugen sekundär ist.

Läßt sich somit in zwei Fällen beweisen, daß Sprüche der Rājanīti auf den falschen Zeugen umgedeutet sind, so werden wir in anderen Fällen, wo uns in der Überlieferung eine zwiespältige Auffassung entgegentritt, nicht anders urteilen. Die Strophe *yāṁ rātrim adhivinnā strī*, die sich Mbh. S 5, 35, 41 auf den schlechten Richter bezieht, steht bei Nārada 1, 203¹⁾ in der Ermahnungsrede an die Zeugen. Ebenso ist der Spruch über den schlechten Richter Mbh. S 5, 35, 36 in jene Ermahnungsrede eingefügt, allerdings mit großen Umänderungen (1, 204):

*sākṣī sākṣye samuddiśan gokarnaśithilam vacah |
sahasraṇ vārunān pāśān munkte sa bandhanād dhruvam ||*

Bisweilen können wir die allmähliche Umwandlung des Spruches noch erkennen. Mbh. S 5, 35, 37 heißt es von dem Richter, der sich um die Entscheidung herumdrückt:

*dharma etān samrujati yathā nadyas tu kūlajān |
ye dharmam anupaśyantas tūṣṇīm dhyāyanta āsate ||*

¹⁾ Lesart nur *sa* für *tu* oder *sma*.

Bei Nārada, Mātrkā 3, 11, bezieht sich der Spruch ebenfalls noch auf den Richter:

*ye tu sabhyāḥ sabhām prāpya tūṣṇīṁ dhyāyanta āsate |
yathāprāptam na bruvate sarve te 'nylavādinaḥ ||*

Bei Viṣṇu S. 37 ist er aber auf den Zeugen übertragen:

*jānanto 'pi hi ye sākṣye tūṣṇīmbhūtā upāsate |
te kūṭasākṣiṇām pāpais tulyā dāñdena cāpy atha ||*

Bei Yājñavalkya heißt es endlich, 2, 77:

*na dadāti ca yaḥ sākṣyam jānann api narādhamaḥ |
sa kūṭasākṣiṇām pāpais tulyo dāñdena caiva hi ||*

Die letzte Strophe hat mit der des Mbh. nicht mehr die geringste Ähnlichkeit, und doch hängen sie im Grunde miteinander zusammen.

Ähnlich liegt die Sache bei der Strophe über den schlecht entscheidenden König, Mbh. S 5, 35, 42:

*nagare pratiruddhaḥ san bahirdvārc bubhukṣitah |
amitrān bhūyaśaḥ paśyan durviraktā tu tām vase ||¹⁾*

Bei Nārada 1, 202 heißt es in der Rede an die Zeugen in der kürzeren Version:

*nagare pratiruddhaḥ san bahirdvārī bubhukṣitah |
amitrān bhūyaśaḥ paśyed yaḥ sākṣyam anṛtam vadet ||*

In der längeren Version ist die erste Zeile dieser Strophe abgeändert worden, offenbar weil man eingesehen hatte, daß die Worte durchaus nicht für den Zeugen paßten. Sie lautet hier:

nagno munḍah kapālena paradvārc bubhukṣitah |

In dieser Form steht die Strophe der noch viel durchgreifender umgearbeiteten Fassung nahe, die in den Ermahnungsreden bei Vasiṣṭha 16, 33 und Manu 8, 93 erscheint und die Nārada selbst in 1, 201 anführt:

*nagno munḍah kapālī ca²⁾ bhikṣārthī kṣutpipāsitaḥ |
andhaḥ śatrukule³⁾ gacched yaḥ sākṣyam anṛtam vadet ||*

In dem *śatrukule gacchet*, das als Fluch für den Zeugen ziemlich unmotiviert erscheint, hat sich noch eine Spur von den Feinden erhalten, die ursprünglich das Reich des ungerechten Königs vernichten.

Mit der Tendenz, die uns bei diesen Umdeutungen immer wieder entgegentritt, wird es auch in Zusammenhang stehen, wenn in die Mbh. S 5, 35, 38; 39 entsprechenden Strophen bei Baudh. 1, 19, 8; Manu 8, 18; 19 und Nārada, Mātrkā 3, 12; 13 der Zeuge hineingebracht wird:

*pādo 'dharmasya kartāram pādo gacchati sākṣiṇam⁴⁾ |
pādaḥ sabhāsadaḥ sarvān pādo rājānam rcchati ||*

¹⁾ Dem Sinn nach steht dem Manu 8, 174 nahe:

*yas tv adharmeṇa kāryāṇi mohāt kuryān narādhīpaḥ |
acirāt tam durātmānam vase kurvanti śatrvāḥ ||*

²⁾ M. N. kapālena. ³⁾ M. śatrukulam, N. śatruघham.

⁴⁾ M. N. pādaḥ sākṣiṇam rcchati.

*nājā bhārati anenāś ca¹⁾ rūpavatā ca sākṣīśāḥ
eno gacchati kārtvam yatra nindya hō nindycit²⁾*

Daß in der ersten Strophe ursprünglich gerichtet von dem Zeugen die Rede war, scheint mir deutlich daraus hervorzugehen, daß er in der zweiten Strophe auch in den Dharmasūtras nicht erwähnt wird. Auch hat der letzte Pāda der zweiten Strophe hier keine Entsprechung in der ersten; solche *yomaka*-Strophen pflegen aber, wie zahllose Beispiele zeigen, genau parallel zu sein. Dazu kommt, daß die Fassung des Epos sprachlich wie metrisch altertümlicher ist: man beachte insbesondere, wie der leichte Halbvers zuerst bei Baudh. und dann weiter bei Manu und Nār. gegeben wird^{3).}

Wir können aber, glaube ich, nicht nur die Untersetzung der alten Memorialverse auf den Zeugen konstatieren, sondern auch den Grund dafür angeben. Rücksichten auf praktische Bedürfnisse, die bei der Entstehung der gesamten älteren Dichtung in Indien eine Rolle gespielt haben, sind auch hier maßgebend gewesen. Als die Erwähnungsworte des Zeugen in der Gerichtsverhandlung üblich wurde, hatte man natürlich das Bestreben, sie so feierlich und eindrucksvoll wie möglich zu gestalten. Die Sprüche sollten erklingen, wie Nārada ausdrücklich bewirkt, und so gäbe man, anstatt neue Verse zu schmieden, lieber auf die alten Vai-Sprüche zurück und dichtete und deutete sie um, so gut oder so schlecht das nun gehen möchte.

Kehren wir noch einmal zu dem Memorialvers, von dem wir ausgegangen, zurück. Über den Ausdruck *pātay* usw. *kārti* geben die Ansichten der Kommentatoren des Manu weit auseinander. Rāmacandra unterscheidet *kārti* zunächst durch *ghātayati*, fügt dann aber hinzu *yod vā narake yajoyati pātayati* 'er macht sie in die Hölle fahren', und im folgenden bliebt er bei dieser Erklärung. Die gleiche Erklärung geben Maibhadra (*pātay kārtvā vāmś cāriyam kārti totaś ca tegām narakopācaram*), Sarvajñanāvaraṇa (*narakā pātayati*), Govinda (*narakā yajoyati*) und Kṛtiloka (*narakā yajoyati*). Nach Rāghavānanda bewirkt der Schuldige, daß die Verurteilten aus dem Himmel fallen und in Tierleibern wiedergeboren werden (*utamokha pātayati tiryagyonim prāpayati vā: hanorām tiryagyonātuprāpī*). II-51 sagt Niakantha zu Mbh. 5, 85, 86 *pātay pātay... kārti mātayati pātay lokaś cyātayati*. Diese Erklärungen treffen sicherlich nicht das Richtige. Sie legen in *kārti* einen Sinn hinein, den das Wort ursprünglich wohl nicht gehabt haben kann. Die Ansichtung, daß die Lüge der Väter schade ist allerdings älter als jene Kommentare. Sie tritt z. B. in den Sūtras Vas. 16, 32, 37 zutage:

¹⁾ M. N. anenāś tu.

²⁾ Handschriftlich auch hi: M. N. nindycit yatra nindycit. Ich habe entsprech. Geut. 18, II: *sākṣīśāḥ yatra nindycit dasy āśāmātropāyam-*

³⁾ Auch der zweideutige Ausdruck *pātakātmaraya* ist sicher nicht ursprünglich.

‘Und um zehn Männer¹⁾ soll der kommen, der mich fälschlich einen Zauberer nennt.’

Wir können aber die in unserem Memorialvers zutage tretende Anschauung noch weiter zurück verfolgen. Vendīdād 4, 2 richtet Zarapuštra an Ahura Mazdāh die Frage: *cāti aēte miþra tava yaþ ahurahe mazdā*, ‘Wieviele sind deine, des Ahura Mazdāh, Verträge?’ Ahura Mazdāh antwortet, es seien sechs, und zählt sie der Reihe nach auf: 1. *vacahinō*, 2. *zasti.marštō*, 3. *pasu.mazō*, 4. *staorō.mazō*, 5. *vīrō.mazō*, 6. *daiñhu.mazō*. Eine ähnliche Reihe findet sich in dem Fragment Vd. 4, 48: *hō upa.mərətō hāu aspərənō.-mazō hāu anumayō.mazō hāu staorō.mazō hāu vīrō.mazō*.

In Vd. 4, 3—4 wird dann auseinandergesetzt, daß der folgende Vertrag immer stärker ist als der vorhergehende: *vacō paoirīm miþrəm kərənaoiti, zastō.masō adāt framarəzaiti, zastō.masō adāt antarə urvaitya fradaþaiti, pasu.mazō adāt framarəzaiti, pasu.mazō adāt antarə urvaitya fradaþaiti usw.*, ‘das Wort macht den ersten Vertrag. Der *zastō.masō* hebt (ihn) dann auf, der *zastō.masō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragschließenden fort. Der *pasu.mazō* hebt (ihn) dann auf, der *pasu.mazō* setzt (ihn) dann zwischen den beiden Vertragschließenden fort usw.’²⁾.

In 4, 5ff. schließt sich daran die Frage: *cvat aēþō miþrō aiwi.druhtō ãstāraiti yō vacahinō* ‘wieweit macht solcher Vertrag, (nämlich) der *vacahinō*, sündig, wenn er lügnerisch gebrochen worden ist?’ Die Antwort lautet: *þriš satāiš haða.ciþanqm narqm nabānazdiþtanqm para.baraiti*, was Bartholomae, Altir. Wtb. 1757, übersetzt: ‘mit dreimal hundert mitbüßenden Männern aus der nächsten Verwandtschaft hat er es (die Schuld) wieder gutzumachen.’ In denselben Formeln wird für die folgenden Verträge die Zahl der mitbüßenden Verwandten auf 600 (*hšvaš satāiš*), 700 (*hapta satāiš*), 800 (*aþta satāiš*), 900 (*nava satāiš*), 1000 (*hazanrəm*) festgesetzt.

In 4, 11—16 wird dann noch eine den genannten Zahlen entsprechende Zahl von Hieben für den Schuldigen bestimmt: *yō miþrəm aiwi.družaiti yim vacahinəm kā.hē asti ciþa ... tiþrō sata upāzanānam upāzōit aspāhe aþtraya tiþrō sata sraoþō.caranaya usw.*

Schon Spiegel, ZDMG. XXX, 567f., hat diese Auseinandersetzungen des Avesta mit Manus Strophen über den falschen Zeugen zusammengestellt³⁾. Die von Spiegel erkannte Übereinstimmung wird aber noch viel größer, wenn wir anstatt der Strophen Manus den Memorialvers in der Form und in der Bedeutung, die sich uns als die ältesten ergeben haben, der Ver-

¹⁾ Sāyaña RV. *daśabhir viraih putraiḥ | upalakṣaṇam etat | sarvair bandhujanaiḥ;* AV. *daśabhir daśasamkhyākair viraih putraiḥ*. Die Strophe enthält nach der Tradition bekanntlich den Schwur, mit dem sich Vasiṣṭha von der Anklage Viśvāmitras reinigte.

²⁾ Ich schließe mich hier durchaus der Auffassung Bartholomae, Altir. Wtb. 1536f., an.

³⁾ Darnach Jolly, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, Bd. 3, 250; SBE. 33, 92; Recht und Sitte, S. 142.

gleichung zugrunde legen. Da der indische Spruch ursprünglich nicht auf den falschen Zeugen, sondern auf den König geht, der den versprochenen oder ausbedungenen Lohn nicht zahlt, so handelt es sich im Indischen ebenso wie im Iranischen um eine Bestimmung über den Vertragsbruch. Die avestische Liste stimmt außerdem nun mit der indischen vom dritten Gliede ab in der Sache wie in der Reihenfolge aufs genaueste überein. Dem *pasu.mazō* entspricht das *paśvanṛtam*, dem *staorō.mazō* das *gavānṛtam* und das *asvānṛtam*. Das av. *pasu* bezeichnet hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, wo es neben *staora* erscheint, genau wie das sk. *paśu* das Kleinvieh¹⁾; av. *staora*, das Großvieh, schließt, nach Vd. 7, 42 zu urteilen, außer Rind und Pferd auch noch Esel und Kamel ein²⁾. Dem *vīrō.mazō* entspricht das *puruṣānṛtam*. Bartholomae, Altir. Wtb., 1454f., übersetzt *vīrō.mazō* 'durch Verpfändung, Bürgstellung eines Mannes geschlossen'; er versteht unter *vīra* also offenbar einen Freien, der die Bürgschaft für die Innehaltung des Vertrages übernimmt. Ich halte das, von anderen Gründen abgesehen, schon deshalb für nicht richtig, weil dann der *vīrō.mazō* ganz aus der Reihe der übrigen Verträge herausfallen würde, bei denen doch der genannte Gegenstand, das Stück Vieh oder das Land, unzweifelhaft der Besitz des einen der beiden Vertragschließenden ist³⁾. Meines Erachtens kann *vīra* hier nur die Bedeutung 'Sklave' haben, also in genau demselben Sinne gebraucht sein wie das entsprechende sk. *puruṣa*. Die Verwendung von *vīra* in dieser Bedeutung braucht nicht zu befremden, da *vīrō.mazō* sicherlich ein alter Ausdruck ist und gerade in der älteren Sprache *vīra* auch sonst hinter *pasu* in der Bedeutung 'Höriger, Diener, Sklave' erscheint: Y. 31, 15 *hanara* ... *vāstryehyā aēnāshō pasūś vīrāatcā adrujyantō* 'ohne Gewalttat gegen das Vieh und die Sklaven des nicht lügenden Bauern'; Y. 45, 9 *pasūś vīrēng ahmākēng fradaþai ā* 'um Gediehen zu verschaffen unserem Vieh und unseren Sklaven; Y. 58, 6 *pairī manā pairī vacā pairī šyaoþanā pairī pasūś pairī vīrēng spəntāi manyavē dadəmahī haurvafšavō drvō. gaēþā drvafšavō drvō. vīrā drvā haurvā ašavantō*⁴⁾ 'wir eignen dem heiligen Geist die Gedanken zu, die Worte zu, die Werke zu, das Vieh zu, die Sklaven zu, die wir unversehrtes Vieh, gesunden Haustand, gesundes Vieh, gesunde Sklaven haben, gesund und unversehrt sind und mit dem Aśa verbunden sind'; vgl. auch Y. 62, 10 *upa.þwā haþ-šōit gēus vāþwa upa vīranqm pourutās* 'es möge dir zu eigen werden eine Herde von Kühen, zu eigen eine Fülle von Sklaven'; Yt. 10, 28 *āat ahmāi*

¹⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 879. Daß hauptsächlich an Schafe zu denken ist, zeigt die Ersetzung von *pasu* durch *anumaya* in Vd. 4, 48.

²⁾ Bartholomae a. a. O. Sp. 1590f. Daß auch im Avesta das Pferd an Wert über der Kuh steht, geht außer aus Vd. 7, 42 auch aus Stellen wie Yt. 9, 3 (5, 21): *satəm aspanqm hazanṛəm garqm baēvarə anumayanqm* hervor.

³⁾ Ganz ausgeschlossen sind natürlich, trotz Spiegel, Comm. I, 119, Deutungen auf den Ehevertrag oder den Vertrag zwischen Lehrer und Schüler.

⁴⁾ So nach Bartholomae für *ašavantō* der Ausgabe.

nmānāi daðāiti gēušca vq̄þwa vīranāmca ‘und diesem Haus gibt er Herden von Kühen und Sklaven’; Yt. 13, 52 *buyāt ahmi nmāne gēušca vq̄þwa upa vīranāmca* ‘es soll sich in diesem Haus einstellen eine Herde von Kühen und von Sklaven’¹⁾). Dem *daiñhu.mazō* endlich entspricht das *bhūmy-anṛtam*; auf die genauere Bedeutung von *daiñhu* werden wir noch zurückkommen.

Über das in *pasu.mazō* usw. an zweiter Stelle erscheinende Wort bemerkt Geldner, Studien zum Avesta I, 95²): ‘*mazanh* ist nicht s. v. a. Größe. Vd. 7, 51 ist für *avavantām mazō* vielmehr *masō* zu schreiben nach Yt. 13, 6; Y. 65, 3. *mazanh* gehört zu sk. *mah*, *mamh*, *mamhate*, z. *maz*, ist also zunächst s. v. a. Gabe: Vd. 18, 29 *yasca mē aētahe mārəyāhe yat parō.darśahe tanu mazō gēuš dāþat*, wer mir diesem Vogel Parōdarśa nur eine winzige Gabe von Fleisch gibt’. An unserer Stelle ist *mazō* das, was man drangibt, -setzt = Pfand.’ Eine Wurzel *maz*, die Geldner aus *masatā* ‘er wird zuteilen’ in Y. 54, 1 erschließen wollte, läßt sich für das Avestische nicht erweisen; Bartholomae a. a. O. Sp. 1113, führt *masatā* auf *mad* zurück. Die Verbindung von *mazah* mit sk. *mamhate* ist im höchsten Maße unwahrscheinlich, da *mamh* ‘schenken’ kaum von sk. *magha* ‘Gabe’ zu trennen ist; vgl. insbesondere RV. 1, 11, 3 *māmhatē maghám*; 9, 1, 10 *maghā ca mamhate*³). Außerdem liegt *mamh* eher der Begriff des reichlichen Spendens zugrunde, jedenfalls aber nichts, was auf die Entwicklung zu ‘Pfand’ schließen ließe. In den beiden anderen von Geldner angeführten Stellen liegt unzweifelhaft, wie Geldner nach den Lesungen seiner Ausgabe jetzt selbst anzuerkennen scheint⁴), *mazah* ‘Größe’ vor: Vd. 7, 51 *yasca mē aētaēšām yat dāhmanām avavantām mazō vīkānayāt yapa hē tanuš anhaþ* ‘und wenn mir einer von diesen Leichenstätten soviel an Größe (d. h. ein Stück so groß) wie sein Körper ist, abgräbt’; Vd. 18, 29 ‘und wer ein Stück Fleisch so groß wie der Körper dieses meines Vogels Parōdarśa verschenkt’. Obwohl somit der Geldnerschen Erklärung eigentlich völlig der Boden entzogen ist, hält doch auch Bartholomae in seinem Wörterbuch für *pasu-mazō* usw. an der Deutung ‘wobei Verpfändung eines Schafes stattfindet, durch Verpfändung eines Stücks Kleinvieh, eines Schafes geschlossen’ usw. fest. Ich glaube nicht, daß es jemals ein Wort *mazah* ‘Draufgeld, Pfand,

¹⁾ Mir scheint, daß auch im Veda an manchen Stellen, wo von *vīra* die Rede ist, dabei eher an Hörige zu denken ist als an männliche Nachkommen; so z. B. RV. 5, 57, 7: *gómad ásvāvad ráthavat suvīram candravad rádho maruto dadā naþ*. Gelegentlich erscheint *vīra* in dieser Bedeutung noch in der späteren Sprache; siehe z. B. Mbh. 3, 113, 12 *paśūn prabhūtān paśupāṁś ca virān*; im nächsten Vers bezeichnen diese *virāḥ* sich als *dāsāḥ* des Vibhāndaka, an den sie verschenkt sind.

²⁾ Ich habe die Transkription verändert.

³⁾ Andererseits ist *mamhate* wahrscheinlich von *mahayati* ‘erfreut, verherrlicht’ ganz zu trennen.

⁴⁾ In der Ausgabe ist *tanumazō* in Vd. 18, 29 als ein Wort gedruckt.

Pfandwert' (Bartholomae a. a. O. S. 1157) gegeben hat¹); *mazah* kann meines Erachtens auch hier nur 'Größe' sein, der *pasu.mazō*²) *miþrō* usw. ein Vertrag 'von der Größe' oder, wie wir sagen würden, 'in der Höhe' eines Kleinviehs usw.³). Auch hier zeigt sich wieder die genaueste Übereinstimmung mit dem indischen Spruch, in dem es sich ja ebenfalls um Lohnverträge in Höhe der genannten Gegenstände handelt. Bei dieser Auffassung schwinden denn auch die Schwierigkeiten in Vd. 4, 3. 4. die Geldner a. a. O. S. 89; 96f., zu einer ganz anderen und unhaltbaren Auffassung von *framarəzaiti* und *fradaþaiti* veranlaßt haben. Die beiden Paragraphen besagen nichts weiter, als daß die Abmachungen über einen höheren Lohn die früheren Abmachungen über einen geringeren Lohn ungültig machen.

Ich bin überzeugt, daß man in *mazah* an unserer Stelle überhaupt nie etwas anderes als 'Größe' gesucht haben würde, wenn nicht der *pasu.mazō*, *staorō.mazō*, *vīrō.mazō* und *daiñhu.mazō miþrō* hier mit dem *racahinō* und dem *zastā.maršlō*, dem durch das Wort und dem durch Handschlag geschlossenen⁴) Vertrage, in eine Reihe gestellt wären. Es herrscht also kein einheitliches Prinzip in der Reihe; in den beiden ersten Fällen bildet die äußere Form des Vertrages, in den vier letzten der Wert der Sache, um die der Vertrag geschlossen wird, die Grundlage der Klassifizierung. Die Vergleichung mit dem indischen Spruch löst auch diese Schwierigkeit. Sie

zeigt, daß die Reihe ursprünglich überhaupt nur die vier letzten Glieder umfaßte; die beiden ersten sind ein späterer heterogener Zusatz. In anderer Weise ist die Reihe in Vd. 4, 48 im Anfang durch den *upa.mārətō*, den 'besprochenen', und den *aspērənō.mazō*, den Vertrag 'in der Höhe eines Aspērēna', erweitert worden, und gerade dieses Schwanken scheint mir zu bestätigen, daß wir es hier mit nachträglichen Zusätzen zu tun haben.

Die Übereinstimmung zwischen den iranischen und den indischen Anschauungen erstreckt sich weiter aber auch auf die Folgen, die der Bruch der genannten Verträge nach sich zieht. In beiden Fällen werden Verwandte des Vertragsbrüchigen, deren Zahl mit jedem höheren Vertrag wächst, geschädigt. Daß die Zahlen selbst differieren, ist dabei belanglos; auch läßt es sich kaum entscheiden, auf welcher Seite dabei die größere Ursprünglichkeit liegt. Zu dem Satz *priš satāiš hađa.cījanam naram nabānazdištanam para.baraiti* bemerkt Geldner, dessen Übersetzung sich inhaltlich nicht von der oben angeführten Übersetzung Bartholomaes unterscheidet¹⁾, a. a. O. S. 97: 'Wie weit der Vertragsbruch auf die Familie des Betreffenden zurückwirkte, ob sie nur guten Namen und Kredit verlor oder für jeden entstehenden Schaden mit aufzukommen hatte, ist nicht gesagt.' Er versteht unter den Strafen also irdische Strafen, und das würde von der indischen Anschauung weit abliegen. Es fragt sich aber, ob *para.baraiti* wirklich 'er trägt es, er hat die Schuld zu tragen' (Geldner), 'er hat es wieder gutzumachen' (Bartholomae) bedeutet. Zunächst macht schon der Wechsel des Subjektes in *āstāraiti* und *para.baraiti* Schwierigkeiten. Es wäre doch sehr seltsam, wenn auf die Frage: 'Wie weit macht der lügnerisch gebrochene Vertrag sündig?' die Antwort lauten sollte: 'Er hat die Schuld wieder gutzumachen usw.' Von dem Schuldigen ist in der Frage ja zunächst gar nicht die Rede, sondern nur von dem Vertrag. Also ist von vornherein zu erwarten, daß auch *para.baraiti* auf den Vertrag geht. Weiter hat aber auch *para.baraiti* sonst nirgends die von Geldner und Bartholomae angenommene Bedeutung. Überall, im Avestischen wie im Altpersischen, heißt es nur 'wegnehmen, beseitigen', und ich sehe schlechterdings nicht ein, wie man dazu kommen sollte, hier den Begriff 'die Schuld' zu ergänzen. Der Sinn des Satzes kann daher meiner Ansicht nach nur sein, daß der Vertragsbruch soundsoviele mitbüßende Männer aus der nächsten Verwandtschaft 'wegnimmt' oder 'beseitigt', d. h. ihnen den Tod bringt. *Para.baraiti* würde dann genau dem indischen *hanti* entsprechen. Allerdings macht die Konstruktion Schwierigkeiten. Anstatt *priš, hšvaš, hapta, ašta, nava satāiš* sollten wir *priš sata* usw. erwarten. An der letzten Stelle steht nun aber tatsächlich *hazanrəm*, wo wir dem

¹⁾ Auf die Übersetzungen oder vielmehr Umschreibungen dieses Satzes, die Spiegel, de Harlez und Darmesteter bieten, näher einzugehen, halte ich für überflüssig und bemerke nur, daß die Beziehung der Zahlen auf Jahre, die Darmesteter der Tradition folgend annimmt, völlig willkürlich ist.

satāiš entsprechend vielmehr *hazanra* erwarten müßten. Entweder an der einen oder an der anderen Stelle müssen wir also einen Fehler annehmen, und mir scheint es nach dem oben Gesagten unabweislich, daß dieser Fehler in *satāiš* steckt. Ein Fehler dieser Art steht auch keineswegs allein da. Gerade bei den Zahlwörtern zeigt sich in der Sprache des jüngeren Avesta eine eigentümliche Verwilderung im Kasusgebrauch. Es ist offenbar nur ein Zufall, daß sich der Instrumental *satāiš* für den Akkusativ *sata* sonst nicht nachweisen läßt. Für den Nominativ *sata* steht aber *satāiš* in Yt. 5, 95 *yd...raznti h̄sraš.satāiš hazanrəmca*; Yt. 5, 120 *yenhe avarač hačnanqm nara.satāiš hazanrəmca*; für den Nominativ *hazanrəm* steht *hazanrāiš* in Vd. 13, 51 (14, 1) *hazanrāiš sūniš strī.nāmanō hazanrāiš sūniš nairyō,nāmanō*. Andere Fälle solcher Kasusvertauschung (*hazanrəm*, *sata* für Gen. Vd. 2, 30; *hazanrāi* für Gen. Yt. 5, 96; 8, 49 usw.) lassen sich leicht aus Bartholomaes Wörterbuch feststellen.

Es hat sich uns im bisherigen, wenn wir von den Zahlen absehen, die genaueste Übereinstimmung zwischen den avestischen Bestimmungen und dem indischen Spruch ergeben. Nur in einem Punkt scheinen sie noch voneinander abzuweichen. Wir haben oben festgestellt, daß der indische Spruch auf den König geht. Im Avesta ist von einer Beschränkung auf den König nicht die Rede. Daß aber ursprünglich auch die avestischen Bestimmungen nur für den König galten, geht meines Erachtens mit völliger Sicherheit aus dem Namen des letzten Vertrages hervor. Nach Bartholomae soll *daińhu* hier 'ein Landstück' bedeuten. Diese Bedeutung hat das Wort an keiner anderen Stelle der avestischen Literatur und ebenso wenig in den altpersischen Keilinschriften. Es bedeutet sonst nur 'Landgebiet, Landschaft'; insbesondere ist es der Name der vierten politischen Einheit des altiranischen Staates, der sich aus *nmāna*, dem Haus oder der Familie, *vīs*, der Gemeine, *zantu*, dem Gau, und *daińhu*, der Landschaft, aufbaut, und die Bezeichnung der Provinz im altpersischen Reich, gelegentlich auch einer Landschaft innerhalb der Provinz. Wir können also auch an unserer Stelle *daińhu* nur als Landschaft oder Provinz fassen. Mit einer Provinz kann aber nur der König belohnen. Man hat später offenbar eingesehen, daß die letzte Vertragsart auf Privatverhältnisse nicht passe. So ist die Reihe in Vd. 4, 48 entstanden, in der der *daińhu.mazō* fehlt und die sich auch durch die Hinzufügung des *aspərənō.mazō*¹⁾ als für kleine Leute zurecht gemacht erweist.

Eine so weitgehende Übereinstimmung, wie sie sich zwischen dem Avesta und dem indischen Spruch ergeben hat, kann unmöglich zufällig sein. Wir können vielmehr mit völliger Sicherheit behaupten, daß sie auf Vererbung beruht, und daß schon in arischer Zeit die Anschauung be-

¹⁾ Ich möchte noch ausdrücklich bemerken, daß der *aspərənō.mazō* nichts mit dem *hiranyānṛtam* zu tun hat. Wie aus Vd. 5, 60 hervorgeht, ist der Wert des Asperena sehr gering.

standen hat, daß ein König, der den mit seinen Dienern abgeschlossenen Lohnvertrag nicht innehält, dadurch seinen Verwandten den Tod bringt, deren Zahl mit der Höhe des Lohnes wächst: der niedrigste Vertrag ist der um ein Kleinvieh, ein Schaf oder eine Ziege; es folgt der Vertrag um ein Großvieh, eine Kuh oder ein Pferd, der um einen Sklaven und schließlich der um ein Land. Es ist weiter auch kaum zu bezweifeln, daß diese Anschauung schon in arischer Zeit in einer Formel festgelegt war; eine solche Formulierung wird durch die allmähliche Zahlensteigerung geradezu bedingt.

Das Ergebnis ist, wie mir scheint, für die Rekonstruktion der arischen Urzeit noch von weiterer Bedeutung. Man hat die Frage, wie weit sich bei den Ariern schon ein wirkliches Königstum entwickelt hatte, bisher offengelassen¹⁾. Nun können wir freilich den Umfang des 'Landes', um das es sich in unserer Formel handelt, nicht bestimmen, zumal die Ausdrücke dafür im Indischen und Iranischen auseinandergehen; ich meine aber doch, daß ein König, der mit Land lohnen kann, und sei es auch nur ein Dorf gewesen²⁾, doch etwas mehr gewesen sein muß als ein kleiner Gauhäuptling. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch noch auf eine andere Tatsache aufmerksam machen, die in die gleiche Richtung weist. In historischer Zeit regiert der indische Herrscher mit Hilfe eines Spionagesystems, das uns z. B. im *Kautiliyaśāstra* in aller Ausführlichkeit geschildert wird. Der persische König unterhält Beamte in den Provinzen, die ihm über die Tätigkeit der Satrapen Bericht erstatten, und die Griechen berichten von des Großkönigs *ῶτα* und *δρθαλμοί*. Diese Einrichtungen haben sich offenbar aus gemeinsamen Anfängen entwickelt. Im Veda sind die Götter von Spähern (*spas*) umgeben; insbesondere kommen sie Mitra-Varuṇa zu. Im Avesta hat Mīdra seine Späher (*spas* Yt. 10, 45; *baēvarə-spasanō* Yt. 10, 46 usw.). Wir können kaum umhin, die Vorstellung von den Spähern des Mitra und Varuṇa in die arische Zeit zurückzuverlegen. Diese Vorstellung beruht aber gewiß nicht, wie man wohl gemeint hat, auf irgendwelchen physischen Erscheinungen; sie verdankt ihre Entstehung in erster Linie dem Königstum Mitra-Varunas. Mitra und Varuṇa sind die *rājānā* oder *samrājā*, die Könige oder Oberkönige. Mīdra ist der Landesherr aller Länder (*vīspanqm dāhyunqm daiśhupaitīm* Y. 2, 11 usw.); er ist der *vouru.goyaoti hazanra.gaoša baēvarə.cašman* (Y. 2, 3 usw.) 'der weite Triften Besitzende, Tausendohrige, Zehntausendäugige', d. h. der von seinen *ῶτα* und *δρθαλμοί* umgebene βασιλεύς, wie es richtig auch die Tradition auffaßt, die in den Augen und Ohren des Mīdra Genien sieht. Bestand aber die Einrichtung der Späher in arischer Zeit, so muß damals auch schon ein Oberkönigtum entwickelt gewesen sein; Dorfschulzen und

¹⁾ Siehe z. B. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, I², S. 819.

²⁾ Es sei daran erinnert, daß sich das av. *daiśhu* zu dem neupers. *dih* 'Dorf' entwickelt hat und daß auch im Indischen später unter der Schenkung von 'Land' immer die Verleihung eines Dorfes verstanden wird.

Stammeshäuptlinge haben für Späher keine Verwendung. Wir werden daher annehmen dürfen, daß schon in arischer Zeit ähnliche Verhältnisse geherrscht haben, wie sie uns in historischer Zeit etwa bei den nomadisierenden Saken oder Massageten entgegentreten, und die Erwägung, daß das siegreiche Vordringen der Arier über gewaltige Länderegebiete kaum ohne die Leitung einer Zentralgewalt denkbar ist, scheint mir nur geeignet, diese Annahme zu unterstützen.

Die śākischen Mūra.

In der Sprache, die als nordarisch, ostiranisch, altkhotanisch oder śākisch bezeichnet wird, gab es ein umfangreiches buddhistisches Dichtwerk, von dem Leumann und Konow bereits früher Bruchstücke veröffentlicht hatten. Jetzt hat Leumann wiederum gegen 250 Strophen aus diesem Werk mitgeteilt, darunter einen größeren zusammenhängenden Abschnitt, der eine Maitreyasamiti enthält¹⁾. Die Ausgabe ist von einer Übersetzung begleitet, die ein glänzendes Zeugnis für den Scharfsinn ablegt, mit dem Leumann die Schwierigkeiten der unbekannten Sprache bemeistert hat. Auf dem Titelblatt nennt er diese nordarisch, und zur Rechtfertigung dieses Ausdruckes bemerkt er S. 9:

‘Soll ich mich nebenbei auch noch entschuldigen wegen des Ausdrückes ‘nordarisch’? Einige Zeit, nachdem ich ihn eingeführt hatte, hat doch Lüders gezeigt, daß ‘śākisch’ etwas bestimmtere Vorstellungen erwecken würde. Ich habe die Zulässigkeit dieser letzteren Bezeichnung selber auch schon vor mehreren Jahren bemerkt auf Grund einer Strophenzeile unserer nordarischen Maitreya-samiti. Aber deswegen nun die neue Sprache ‘śākisch’ statt ‘nordarisch’ zu nennen, schien mir doch nicht nötig, um so weniger als mir der neue Name zu unschön und zu undeutsch klingt. Eher würde ich die Sprache angesichts der Schwierigkeiten, die sie noch bietet, auf echt bayrisch eine sakrische heißen.’

Ich halte es für überflüssig, näher auf diese Ausführungen einzugehen. Nur das eine sei hier nochmals hervorgehoben: ganz gleichgültig, wie man sich zu der Frage stellt, ob die namenlose Sprache die Sprache oder eine der Sprachen der Śakas gewesen sei oder nicht — der Name ‘nordarisch’ kommt ihr jedenfalls nicht zu. Er ist aus der Vorstellung heraus entstanden, daß ‘ebenso wie die Lehnworte auch die Originalworte des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben, sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes, zulassen’ (Leumann, ZDMG. LXII, S. 84). Daß das völlig unrichtig ist, daß diese

¹⁾ Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung nebst sieben anderen Schilderungen in Text oder Übersetzung. Nebst einer Begründung der indogermanischen Metrik. Von Ernst Leumann. Straßburg 1919.

Sprache vielmehr trotz ihrer starken Beeinflussung durch das Indische ihrem Grundcharakter nach zu den iranischen Sprachen gehört, hat Konow GGA. 1912, S. 551ff. endgültig nachgewiesen. Die Bezeichnung ist also falsch und geeignet, irrige Vorstellungen zu erwecken.

Daß Leumann noch immer an ihr festhält, ist um so auffallender, als er selbst auf eine Stelle in dem von ihm veröffentlichten Text hinweist, die, vorausgesetzt, daß seine Interpretation der Worte zutrifft, die Richtigkeit des von mir vorgeschlagenen Namens Śakisch beweisen würde. Die Strophen, um die es sich handelt, finden sich in der Beschreibung des Einzuges des Maitreya und seiner Mönche in die Stadt, die jetzt Benares heißt, zu der Zeit aber den Namen Ketumati führen wird:

- 248 *ku śśamana n[ī]yanā daində biśśūn[ī]ya ratana vicittra
ku vā mūrīnā daindi Śśātīmje māje mūre*
- 249 *n[ī]yaskya nā hāmāte bihīyu ce ttāte āhvainā kuṣde
ttīya hā pūyāte balya vaṭhāyō grūṣta tlu kālu*
- 250 *ttīya-jsa hār[ī]yāṇa yədāndi hatēru uysnōra vicittra
ttīya ss[ī]ye mvīre kədəna hatēro hv'āmdu tviṣṣe yədāndə*
- 251 *pharu ttə uysnaura kye ssāu mūro hatēro kūru yədāndə
ssai vaysnā sīlāre avāyə dukha varāśāre vicittra*
- 252 *kye vā ssīni mvīre-jsa puñā nāndə balya vīri bilsamggə
ō dāta-hvāñai vīri ssai vaysnā gyastuw'o ā're*
- 253 *kye vā mamə ssāsiñā parsīndi ce vā parrəta dukhyāu-jsa
cu rro ye avāśārṣṭā pulṣta ō ysirru āljsatu mrāhe*

Leumann übersetzt diese Strophen:

248. Als die Mönche die Schätze [= die Juwelenspeicher] sehen (und) die allartigen Juwelen die verschiedenen (und) als ferner die siegeligen (Schätze) [= die Siegelspeicher] sie sehen (und darin) die śākischen unsere Mudrās [= unsere gegenwärtig üblichen Śaka-Siegel], —

249. Geringschätzung (da) ihnen wird (wach) außerordentlich Dann hin schaut der Priester, (und) den Beisteher [= seinen Famulus] redet er an zu dieser Zeit (mit den Worten):

250. Mit diesen (Kostbarkeiten) Umstände haben gemacht einst die Wesen, verschiedene; dieser einzigen Mudrā [= eines einzigen solchen Siegels] wegen einst Menschen (einander) zugrunde haben gemacht [= gerichtet].

251. Viel [= Zahlreich] (sind) diejenigen Wesen, welche (obschon sie nur) eine Mudrā einmal falsch gemacht [= einen Siegelabdruck einmal trügerisch verwendet] haben, (doch infolge solch einmaligen Vergehens) sogar jetzt (noch) auf dem Abweg (der tieferen Wiedergeburten) stehen [= sich befinden] (und da) Leiden erleben verschiedene;

252. (et)welche (Wesen) ferner (sind da, die nur) mit einer Mudrā [= mittelst eines einzigen Siegelabdruckes] Tugendverdienste genommen [= erworben] haben (durch Freigebigkeit) dem Priester gegenüber (oder)

dem Mönchsorden (gegenüber) oder einem Gesetzesverkünder gegenüber (und doch infolge solch bloß einmaliger Wohltat) sogar jetzt (noch) unter den Göttern sitzen [= weilen],

253. (et)welche ferner (die) in meinem Ordensreich loskommen (aus den Leiden des Samsāra, (et)welche ferner (die bereits) losgekommen (sind) aus den Leiden (des Samsāra), — was auch man die übrigen frägt oder Gold, Silber (und) die Nebenmetalle! [= was will man erst noch nach den übrigen Wesen und nach den verschiedenen Metallen fragen! Auch auf allerlei Weisen, die noch nicht genannt sind, haben die einstigen Wesen, teils in schlimmem und teils in gutem Sinn, die Siegel und auch die Metalle verwendet und sind dafür hernach im Laufe des Samsāra je nachdem bestraft oder belohnt worden.]

Jedem, der diese Übersetzung liest, wird sich, glaube ich, die Überzeugung aufdrängen, daß *mūra* hier nicht richtig wiedergegeben sein kann. Um von allem übrigen zu schweigen, wie sollte man denn dazu gekommen sein, die Siegel aufzuspeichern, und wie sollte der Anblick solcher Siegel in den Mönchen das Gefühl der Geringschätzung hervorrufen? Mir scheint schon aus dem Zusammenhang allein klar hervorzugehen, daß *mūra* hier nur 'Münze' oder eine bestimmte Münze bezeichnen kann und daß die *mūrinā* 'Münzhäuser' sind, d. h. entweder Häuser, in denen man das gemünzte Geld aufbewahrte oder — und das ist mir das Wahrscheinlichere — die Münzen, in denen das Geld hergestellt wurde. Ich würde also übersetzen:

Wenn die Mönche die Schatzhäuser sehen und die mannigfachen verschiedenen Juwelen, wenn sie auch die Münzhäuser sehen (und) unsere śākischen Münzen, wird ihnen in hohem Grade Geringschätzung . . . Dann schaut der Buddha hin; er redet seinen Famulus an zu jener Zeit: 'Mit diesen haben einst die verschiedenen Wesen Umstände gemacht; dieser einzigen Münze wegen haben einst Menschen (einander) zugrunde gerichtet. Zahlreich sind die Wesen, die einmal eine einzige Münze gefälscht haben (und) sich noch jetzt in dem Zustand der qualvollen Geburten befinden (und) verschiedene Leiden erfahren. Einige erwarben sich auch mit einer einzigen Münze dem Buddha, dem Orden oder einem Gesetzesverkünder gegenüber Verdienste¹⁾ (und) sitzen noch jetzt unter den Göttern; einige werden auch in meiner Lehre erlöst, einige sind auch von den Leiden erlöst. Was fragt man auch nach den übrigen (Schätzen)²⁾ oder Gold, Silber und den Nebenmetallen ?

¹⁾ Ein Beispiel bietet die Geschichte des jungen Mädchens, das dem Orden zwei Kupfermünzen schenkte, in Kumāralātas Kalpanāmaṇḍitikā (Sūtrālamkāra, traduit par Huber, p. 119 ff.).

²⁾ Ich ergänze zu *avāśśerṣṭā* nicht *uysnaura*, sondern *ratana*; vgl. V. 248. Nachdem der Buddha sich ausführlich über das Unglück und das Glück verbreitet hat, das das Geld über die Menschen gebracht hat, überlässt er seinen Hörern die Ausführung derselben Gedanken mit Bezug auf andere Schätze und ungemünztes Gold, Silber, Kupfer usw.

Glücklicherweise sind wir für die Bedeutung von *mūra* nicht auf die angeführte Stelle allein angewiesen. Das Wort findet sich zu wiederholten Malen auch in den aus Dandān-Uiliq stammenden Urkunden in dieser iranischen Sprache, die Hoernle, JASB. Vol. LXVI. Part I. p. 234ff. und vollständiger Vol. LXX. Part I. Extra Number I. p. 30ff. veröffentlicht hat¹⁾; siehe Vol. LXVI, Nr. 6, 7, 15; Vol. LXX, Nr. 5, 8, 12, 13. Das Wort

¹⁾ Die Lesung der Daten hat Konow berichtigt und in Zusammenhang damit die ganze Frage der Datierung und Lokalisierung dieser Urkunden endgültig gelöst (JRAS. 1914, S. 339ff.). Davon abgesehen hat aber die Entzifferung der Urkunden kaum Fortschritte gemacht, und es erscheint mir unter diesen Umständen nicht unangebracht, auf ein paar Punkte hinzuweisen, die vielleicht geeignet sind, das Verständnis dieser schwierigen Texte zu fördern. Das Wort, mit dem die Urkunden bezeichnet werden, ist offenbar *pīdaka*, eine Ableitung von der Wurzel *pīr-* 'schreiben', die durch die Formen *pīde* 'er hat geschrieben', *parste pīde* 'er hat veranlaßt zu schreiben' (Leumann, Maitr. S. 70, 152ff.) gesichert ist. *Pīdaka* ist offenbar eine ähnliche Bildung wie *līhitaka* oder *līhidaya* 'Brief', das in den Kharoṣṭhī-Dokumenten von Niya erscheint (Stein, Ancient Khotan, p. 368; Konow, SBAW. 1916, S. 817). *Pīdaka* findet sich in dem einleitenden Satz der Urkunden, der mir im einzelnen nicht klar ist, in Nr. 1, 12, 17 und in einem der letzten Sätze in Nr. 1: *ttīra si* *pīdakə prāmmām hīfīma khuJhā Brīyāsi u Budaśā'm haŋguṣti vištārə* und Nr. 12: *tīra sə/] pī[dakə] prāmmām khuhā Maṇḍrrusə haŋguṣtə vəstə*. Ich möchte das übersetzen: 'Und dann soll diese Urkunde entscheidend (*prāmmām* = sk. *pramāṇam*) sein, woraufhin Brīyāsi und Budaśā'm (d. i. Budaśā'n = Buddhaśāsana) als Vertragschließende hintreten (bzw. „Maṇḍrrusə als Vertragschließender hintritt“).* Hoernle a. a. O. S. 34, hat für *haŋguṣta* allerdings die Bedeutung 'Zeuge' erschlossen; mir scheint aber aus Nr. 12, so unklar der Zusammenhang im einzelnen auch sein mag, doch deutlich hervorzugehen, daß Maṇḍrrusə nicht der Zeuge, sondern derjenige ist, der sich zu den in der Urkunde angegebenen Vereinbarungen bereit erklärt. Das Wort *haŋguṣta* findet sich außerhalb des eigentlichen Textes der Urkunden sehr häufig in Verbindung mit Namen, und zwar gewöhnlich in ganz auffallender Schreibung mit dazwischengesetzten horizontalen Strichen: Nr. 1 *Brīyāsi | haŋ | gu | s̥tə, Budaśā'm | haŋ | gu | s̥tə, Puñagām | haŋ | gu | s̥tə*; Nr. 12 *Maṇḍrru | sə | haŋ , Rruhada | tə | haŋ | guṣti*. Ebenso steht in der bei Stein, Anc. Kh. Tafel CX abgebildeten Urkunde *Lā(?) ttə | ha (?) haŋ | gu | s̥tə*. Nur am Schluß von Nr. 17 steht *Rāmmaki haŋguṣti*. Hoernle scheint darin die Unterschriften der Zeugen zu sehen, allein um wirkliche Unterschriften kann es sich nicht handeln, da jene Worte in allen Fällen von derselben Hand geschrieben sind wie die Urkunden selbst. Es ergibt sich also, daß als die eigentliche Unterschrift nur die drei Striche anzusehen sind, die der Unterschreibende in die von dem Aussteller der Urkunde dafür freigelassenen Lücken zwischen den letzten Silben des Namens oder des Wortes *haŋguṣtə* setzte. Das trifft auch für den Rāmmaki in Nr. 17 zu. Der Schreiber der Urkunde hat hier vergessen, die nötigen Lücken zu lassen, und Rāmmaki hat daher seine drei Striche darüber, hinter die Schlußworte der Urkunde *[ku]jhā Rāmmaki haŋguṣti vištə* gesetzt. Daß des Schreibens unkundige Personen in dieser Weise zu zeichnen pflegten, scheint mir aus den gleichzeitigen chinesischen Urkunden von Dandān-Uiliq hervorzugehen, die zum Teil schon Hoernle a. a. O. S. 21ff., bekannt gemacht und später Chavannes in Steins Ancient Khotan, p. 521ff., mit Übersetzung herausgegeben hat. In Nr. 3 schließt der Text der eigentlichen Urkunde allerdings nach Chavannes mit den Worten: 'Les deux parties ont ensemble trouvé cela équitable et clair et ont apposé l'empreinte de leurs doigts pour servir de marque', einer Formel, die sich in Nr. 5 und 10 wieder-

steht nicht etwa am Schluß, sondern im Text der Urkunden selbst, und das macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß es hier Siegel bedeute und sich etwa auf die chinesischen Stempelabdrücke beziehe, die einige

holt. Aber in den Urkunden ist von einem Fingerabdruck nichts zu sehen. Dagegen finden sich in Nr. 3, rechts von der neunten Zeile, in der der Entleiher Su Mēn-ti genannt wird, drei wagerechte Striche, und drei ähnliche, nur etwas kürzere Striche stehen, wie schon Stein, p. 276, bemerkt hat, in Nr. 10 rechts von dem Namen des Entleihers und dem seiner Frau und links von der erwähnten Formel; doch sind die letzteren vielleicht wieder ausgewischt. Ganz deutlich sind die drei Striche auch in Nr. 9 links von dem Namen des Sohnes der Entleiherin. An Stelle der Striche erscheinen drei mehr punkt- oder hakenförmige Gebilde in Nr. 5 links von den Zeilen, in denen der Entleiher und seine Zeugen genannt werden, in Nr. 6 rechts von dem Namen der Entleiherin und in Nr. 9 rechts von dem Namen der Entleiherin. Mir scheint es völlig sicher, daß auch diese drei Striche oder Punkte die Stelle der Unterschrift der Vertragschließenden oder der Zeugen vertreten; daß sie hier nicht wie in den Urkunden in einheimischer Sprache nebeneinander, sondern untereinander stehen, erklärt sich natürlich aus der Richtung der chinesischen Schrift.

Ich möchte endlich noch darauf hinweisen, daß das von Hoernle, JASB. Vol. LXVI. Part I. p. 235 f. Nr. 9 (Plate XII) veröffentlichte und JASB. Vol. LXX. Part I. Extra Number I. p. 41 unter Nr. 16 aufgeführte Fragment gar nicht zu den Urkunden gehört. In Zeile 1 steht *pirāva kṣīra sica nāṇmavya kamtha* 'eine Stadt namens Sica im Lande Pirāva'; Zeile 2 *bāri berāṇīnāri*: 'sie lassen Regen regnen'; Zeile 3 *si gaṇjsa nāṇmavya kamtha* 'nun die Stadt namens Gaṇjsa'; Zeile 4 *pamjśāsa gampha* 'fünfzig Meilen'; Zeile 7 *u kāṇma hālai mānūśrī a'ysānai* 'und in welcher Gegend Mañjuśrī-Kumāra' (vgl. die häufige Phrase *kāṇmā hālai gyasta ba'ysa āstā hāṣṭā* ... Vajracch. usw.); Zeile 8 *[ma]ñjuśrī a'ysānai tta hve si cu hiri kiṇa* 'Mañjuśrī-Kumāra sprach so: nun weswegen'; Zeile 9 *mañjuśrī a'ysānai tī tta [hv]e [s]i* 'Mañjuśrī-Kumāra sprach dann so: nun'. Es liegt hier offenbar der Anfang einer Erzählung vor. Man vergleiche etwa die Einleitung zum Saddharma-puṇḍarīka, wo der Bodhisattva Maitreya den Mañjuśrī-Kumārabhūta nach gewissen Wundererscheinungen, insbesondere nach der Ursache eines Blumenregens, fragt. Aber die hier erzählte Legende scheint lokalen Charakter zu tragen. Pirāva ist wahrscheinlich mit dem Pirova identisch, das in den Kharoṣṭhi-Urkunden von Niya IV, 56; 136; XV, 168; 333 (Rapson, Specimens, p. 5. 7) erscheint. Ist Sica vielleicht das Saca, das sich ebenda I, 104; XV, 318 (Rapson, p. 14. 15) findet? Für die Charakterisierung des Fragmentes ist es ferner wichtig, daß es nicht in der Buchschrift geschrieben ist, sondern in der Schriftart, die Hoernle als 'kursive' Brāhmī bezeichnet und die offenbar die Schrift des täglichen Lebens war. Sie hat sich jedenfalls, wenn wir von zwei später in eine Handschrift des Aparimitāyuhsūtra eingelegten Blättern absehen, bisher in keiner Pothī gefunden, sondern nur in Urkunden und in den von Hoernle, JRAS. 1911, p. 447 ff., beschriebenen Rollen, die Dhāraṇīs und ähnliche Texte teils in Sanskrit, teils in der einheimischen Sprache enthalten und die augenscheinlich für den praktischen Gebrauch bestimmt waren.* In die Klasse dieser Schriftstücke muß auch unser Fragment gehören. Der Text, soweit er sich bis jetzt entziffern läßt, könnte sehr wohl den Anfang eines Dhāraṇī-artigen Werkes gebildet haben. Auch die Form und die Größenverhältnisse des Fragmentes stimmen aufs beste zu der Annahme, daß es einer Dhāraṇī-Rolle angehört hat. (Aus dem mir erst jetzt zugänglich gewordenen Werk Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan, I, p. 401, ersehe ich, daß auch Hoernle inzwischen die richtige Bedeutung von *pīdaka* und *haṇguṣṭa* gefunden hat.)

der Urkunden zu tragen scheinen. Ausgeschlossen wird diese Beziehung dadurch, daß *mūra* ein paarmal in Verbindung mit Zahlen erscheint, so mit 12300 in Nr. 5 (*mūri ji stā dadasau ysārya drraise tlyām mūryau-jsa*), mit 5500 und 1100 in Nr. 8 (*pamysārə pamse mūrə . e . . . y . mūre ysāre sa*), mit 1000 in Nr. 12 (*mūrə ysārə*). Die Verbindung mit so hohen Zahlen macht es meines Erachtens völlig sicher, daß *mūra* auch hier ein Geldstück bedeutet, und ich glaube, wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Art dieses Geldstückes genauer bestimmen. In den schon in der Anmerkung auf S. 466 erwähnten gleichzeitigen chinesischen Urkunden aus Dandān-Uiliq ist häufig von Geld die Rede. Auch hier handelt es sich fast überall um hohe Summen. Ein Mann namens Su Mēn-ti leibt 15000 Geldstücke (*wén*), wofür er in acht Monaten 16000 oder 26000 zurückzuzahlen hat (Nr. 3). Der Soldat Ma Ling-chih lebt von einem Mönch des Klosters Hu-Kuo 1000 Geldstücke, wofür er monatlich 100 Geldstücke als Zinsen zu zahlen hat (Nr. 5). Eine Frau A-sun lebt 15000 Geldstücke (Nr. 9), eine andere Frau, Hsü Shih-ssu, verpfändet allerlei Gegenstände, darunter einen Kamm, für 500 Geldstücke (Nr. 6). Ein Fragment (Nr. 7) nennt 100 Geldstücke. Auf den Wert der gemeinten Münze läßt die Urkunde Nr. 4 schließen, in der ein Mann 6000 Geldstücke als Kaufpreis für einen Esel einklagt. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß das Geldstück der Urkunden die bekannte durchlochte Kupfermünze ist, die man mit dem anglikierten Wort 'cash' zu bezeichnen pflegt. Derartige Münzen haben sich im Gebiet von Khotan in ziemlicher Anzahl gefunden¹⁾; sie waren offenbar das gewöhnliche Geld während der Zeit der chinesischen Herrschaft in Turkestan bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Die Fürsten von Khotan haben auch nach 728, als die Kaiserliche Regierung ihnen den Königstitel verlieh²⁾, kaum eigene Münzen schlagen lassen; wenigstens

¹⁾ Siehe die Liste der Münzen bei Stein, *Ancient Khotan*, p. 575ff., und Taf. LXXXIX und XC.

²⁾ Bis dahin scheinen die Mitglieder der Viśa' (sk. Vijaya, chin. Weih-ch'ih) Dynastie nur den Titel *a-mo-chih* geführt zu haben. Als *a-mo-chih* von Yu-t'ien wird der Fürst von Khotan in dem Erlaß von 728 bezeichnet, durch den er zum König ernannt wurde, und das offizielle Schreiben aus dem Jahr 768 (Urkunde Nr. 1) ist an den 'Wei-ch'ih, chih-lo Präfekten der Sechs Städte und *a-mo-chih*' adressiert (Chavannes in Steins *Ancient Khotan*, p. 523f.). Daß der Titel in Khotan weiter verbreitet war, ergibt sich aus der chinesischen Urkunde von 781 (Nr. 4), die einen *a-mo-chih* Shih-tzü als Herrn zweier Schreiber 'in barbarischer Schrift' erwähnt. *A-mo-chih* muß die Wiedergabe eines einheimischen Titels sein, und ich wage die Vermutung, daß es das sk. *amātya* ist, das in der einheimischen Sprache von Khotan *āmāca*, Nom. Sg. *āmāca* oder *āmāci*, lautete, wie Vers XXIII, 208 des Gedichtes zeigt:

tc(oh)aure-haṣṭāt̄ ysāre uspurru āmāca pravaind̄

'vierundachtzig Tausende, lauter *āmācas*, werden Mönche'. Ob wir *āmāca* auf Grund der Bedeutung des Sanskritwortes richtig durch 'Minister' wiedergeben, ist mir einigermaßen zweifelhaft; es scheint mehr der Titel einer Gesellschaftsklasse zu sein, als eine Funktion zu bezeichnen. Denselben Titel führte auch der Fürst von Kashgar (Su-le), bis er zusammen mit dem Fürsten von Khotan zum König ernannt wurde

ist bis jetzt kein derartiges Stück bekannt geworden. So können wir mit Sicherheit annehmen, daß auch *mūra* in den Urkunden in einheimischer Sprache die chinesische Kupfermünze bezeichnet. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß *mūra* auch in dem Gedicht, das der Sprache nach zu urteilen vielleicht Jahrhunderte älter ist, genau die gleiche Bedeutung gehabt haben müsse; wir werden *mūra* hier wohl in dem allgemeinen Sinn von 'Münze, Geldstück' nehmen dürfen.

Eine Ableitung von *mūra*, *mūrimgya* (fem.) begegnet uns ferner in der Beschreibung der Herrlichkeiten von Ketumati, V. 139:

*mūrimgye vari stune śīre śśō krrausu śśō-śśau məstə
hambīsa ysarrnā kase vīrə āljsətinā mesta.*

Leumann denkt hier an 'siegelige', aus Siegelstein, d. h. aus Achat oder dergleichen bestehende Säulen. Er ist also zu der wenig wahrscheinlichen Annahme gezwungen, daß die Bedeutung von *mūra* auch auf das Material erweitert wurde, aus dem man Siegel herstellte. Ich bin überzeugt, daß wir auch bei *mūrimgya* von der Bedeutung 'Münze' ausgehen müssen, und meine, daß wir uns unter den 'Münzsäulen' Säulen von aufeinandergeschichteten Münzen vorzustellen haben, deren Höhe hier allerdings ins Fabelhafte gesteigert ist. Genau so wie in V. 253 wird auch hier in unmittelbarem Anschluß an die *mūrimgye stune* ungemünztes Gold und Silber genannt: 'Da stehen Münzsäulen, eine jede einen Krośa hoch, (und) Haufen von Gold in den Gebüschen und große (Haufen) von Silber.'

Einige Schwierigkeiten bereitet die Feststellung der Bedeutung von *mūra* in V. 151f., wo das vierte der sieben Juwelen des Königs Śaṅkha beschrieben wird:

*mūra candāvanə śśau ggamphu häysa brūñite śśīve
daśu vīri āṇiye bērāñite pharu ratana vicitra.
ttōñe rrūnatēte-jsa śśīve uysnōra kīri yanīndi
āsseiñi vrūl[i]ye məstə aṣṭaśśā tcarsuva dətəna.*

'Der *mūra candāvana* (*cintāmani*) leuchtet bei Nacht ein Yojana weit; wenn er am Banner sitzt, regnet er viele verschiedene Kostbarkeiten. Infolge dieser Helligkeit verrichten die Wesen bei Nacht (ihre) Arbeiten; aus blauem Vaidūrya ist er, groß, achteckig, prächtig von Aussehen.'

Daß sich der Verfasser den *cintāmani* als eine Münze oder gar eine Kupfermünze gedacht haben sollte, wird durch die Angaben in V. 152 ausgeschlossen, die mit der von Leumann angeführten Beschreibung im Lalitavistara übereinstimmen (*maniratnam . . . nīlavaidūryam aṣṭāṁśam*). Man könnte daher zunächst daran denken, *mūra* hier als Siegel zu fassen, und sich darauf berufen, daß achteckige Siegel aus Bronze tatsächlich in

(Chavannes a. a. O.). Ich würde es aber für vorschnell halten, daraus etwa zu schließen, daß in Kashgar dieselbe Sprache geherrscht haben müsse wie in Khotan, da es sich hier um ein Lehnwort handelt, das auch in verschiedenen Sprachen Aufnahme finden konnte.

Khotan gefunden sind. Abbildungen von zweien solcher Stücke gibt Stein, *Ancient Khotan*, Taf. L; die chinesische Herkunft steht für das eine fest und ist für das andere höchst wahrscheinlich (Stein a. a. O. S. 103, 109, 465). Wir können indessen sicher sein, daß sich kein Zentralasiate den *cintāmanī* in der Gestalt jener Siegel vorgestellt hat. In den Fresken der Höhlen von Turkestan kommt unendlich oft ein Gebilde vor, das einem indischen Langwürfel ähnlich sieht und meist von Strahlen umgeben ist. In den Zeichnungen bei Grünwedel, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, kann man sehen, wie es von Bodhisattvas, Gottesheiten und Nāgas auf dem Haupt oder in den Händen getragen wird (Fig. 22, 243, 642, 644a); es wird auf einer Lotusblume ruhend (Fig. 165) oder im Wasser schwimmend (Fig. 123) dargestellt oder dient auch einfach zur Füllung des Raumes (Fig. 48, 53). Aus einer unverkennbaren Darstellung der sieben Juwelen in einer Höhle bei Qyzyl (Fig. 275) konnte Grünwedel feststellen, daß dieser Langwürfel die zentralasiatische Form des *cintāmanī* ist, und sie entspricht, da sie in der Tat acht Ecken hat, auch durchaus der Beschreibung im Lalitavistara. Mit einem Siegel hat also der *cintāmanī* ebensowenig Ähnlichkeit wie mit einer Münze. Ich glaube daher, daß wir *mūra-candāvana* als ein Kompositum fassen müssen¹⁾ und daß der wunderbare Stein der 'Münzen-' oder 'Geld-Wunschstein' genannt wurde, weil man glaubte, er könne seinem Besitzer Geld herbeizaubern. Daß es in der Strophe selbst heißt, er regne verschiedene Kostbarkeiten (*ratana*), scheint mir damit nicht im Widerspruch zu stehen²⁾.

So sicher es auch sein dürfte, daß *mūra* in der Sprache von Khotan 'Münze' bedeutete, so ist es doch gewiß ebenso sicher, daß das Wort, das auf das alte *mudrā* zurückgeht³⁾, ursprünglich ein Siegel bezeichnete, und es ist von Interesse, daß sich derselbe Bedeutungsübergang, den wir hier beobachten können, noch einmal in einer iranischen Sprache auf indischem Boden vollzogen hat. Der heutige offizielle Name der hauptsächlichsten Goldmünze Britisch-Indiens, *mohur*, geht ebenfalls durch das Hindustāni auf das persische *muhr* 'Siegel' zurück. Ich kann nicht feststellen, wann *muhr* zuerst in der neuen Bedeutung gebraucht worden ist. Yule und Burnell, Hobson-Jobson, S. 438f., bemerken, daß der Name zuerst mehr

¹⁾ Leumann führt in seinem Glossar, Zur nordarischen Sprache und Literatur, S. 131, auch ein Kompositum *candāvani-mūra* an, über das sich, da kein Beleg dafür mitgeteilt wird, schwer urteilen läßt. Ist es richtig, so wäre es etwa so aufzufassen wie *kilamudra* (siehe unten S. 471).

²⁾ So erklärt z. B. auch der Jātaka-Kommentar den Kahāpaṇa-Regen in dem bekannten Verse *na kahāpaṇavassena titti kāmesu vijjati*, Dhp. 186, Jāt. 258, 2 als einen Regen der sieben Kostbarkeiten: *Mandhātā ... sattaratanavassanā vassāpeti | tam idha kahāpaṇavassan ti vuttam*.

³⁾ Über die Lautverhältnisse und die Herkunft des Wortes hat Hübschmann, KZ. XXXVI, 176, gehandelt und neuerdings Junker, IF. XXXV, 273ff., der die Entlehnung aus dem Assyrischen, wie mir scheint, mit Recht bestreitet.

volkstümlich gewesen und im allgemeinen Sinne gebraucht zu sein scheine und erst allmählich auf die Goldmünzen eingeengt sei, die zuerst die Ghūrī-Könige von Ghazni um 1200 prägten. Ihre Belege aus der englischen Literatur gehen bis 1690 zurück.

Den gleichen Bedeutungsübergang hat aber auch das indische *mudrā* durchgemacht. Die Grundbedeutung des Wortes, das erst in der nachvedischen Literatur auftritt, ist Siegel, d. h. sowohl das Werkzeug zum Siegeln, der Siegelring, als auch der Abdruck. In dieser Bedeutung findet sich das Wort auch in dem Prakrit der Kharoṣṭhī-Dokumente von Niya, wo die keilförmigen versiegelten Doppeltafeln als *kilamudra*, *kilamumdra*, *kilamumira*, wörtlich 'Keilsiegel', bezeichnet werden. Rapson, Specimens, S. 13, hat mit Rücksicht auf die letzte Form diese zuerst von Stein gegebene Erklärung des Wortes bezweifelt, aber, wie ich glaube, mit Unrecht. *Kilamumira* ist sicherlich nur ungenaue Schreibung für *kilamumdra*. Da in dem Dialekt Tenues zwischen Vokalen und hinter Nasal erweicht werden, so trat eine Unsicherheit in der Schreibung ein, die zu der gelegentlichen Verwendung eines *t* auch für älteres *d* führte wie in *itam* = sk. *idam*, *tamda* = sk. *danda*¹⁾. Was aber den Nasal betrifft, so möchte ich darauf hinweisen, daß ihn auch die modernen Volkssprachen in dem Wort kennen; im Hindī findet sich *mundrā* neben *mudrā*, im Khas heißt der Ring *munrō*, im Sindhi *muṇḍrī*²⁾). Daß das Kompositum nicht den gewöhnlichen Regeln des Sanskrit entspricht, kann bei einem technischen Ausdruck in einer Volkssprache nicht ins Gewicht fallen.

In den heutigen Volkssprachen, Hindī, Marāthī, Bengali, Kanaresisch, wird *mudrā* nach Ausweis der Wörterbücher aber auch im Sinne von Münze gebraucht; Molesworth bemerkt, daß *mudrā* insbesondere eine Rupie bezeichne, für die der genauere Ausdruck *rūpyamudrā* sei, wie *tāmrāmudrā* für den kupfernen *pāsā* oder *suvarṇamudrā* für den *mohur* oder *pagoda*. Auch für das Sanskrit verzeichnet das PW. auf Grund des Śabdakalpadruma für *mudrā* und *mudrikā* die Bedeutung 'Münze'; als Beleg wird nach Śkdr. eine Stelle der Mitāksarā gegeben, die sich im Divyaprakarana unter Yājñ. 2, 113 findet:

*sauvarṇīm rājatīm tāmrīm āyasīm vā susodhitām |
salilena sakṛd dhāvītām prakṣipet tatra mudrikām ||*

und aus Vopadeva 6, 14 *haimamudrika* hinzugefügt. Aus dem letzteren ergibt sich aber für die Bedeutung von *mudrikā* nichts, und die Stelle der Mitāksarā ist mißverstanden. Sie ist ein Zitat aus Pitāmaha, der eine

¹⁾ Siehe Konow, SBAW. 1916, S. 823ff.

²⁾ Daher der Nasal auch in iranischen Lehnworten aus dem Indi-chen; bal. *mundrig*, *mundari* 'Ring, Fingerring', afgh. *mündra* 'Ring, Ohrring'. (Die Nasalierung ist jetzt schon aus viel älterer Zeit belegt; in der Mahāpratyangirā Dhāraṇī. Man. Rem. I, S. 54, steht *mundragaṇā* [für *mudrāgaṇāḥ*].)

Abart des *taptamāśavidhi* beschreibt, bei der nicht eine Münze, sondern ein Siegelring aus einem mit heißer Butter gefüllten Gefäß herauszufischen ist. Daß es sich um einen Ring handelt, wird durch die Bemerkung völlig sichergestellt, daß nach Vollzug des Ordals der Zeigefinger des Beklagten auf Brandblasen hin zu untersuchen sei. Scriba hat in seiner Sammlung der Fragmente des Pitāmaha (V. 175) die Stelle auch bereits richtig übersetzt. Tatsächlich aber findet sich *mudrā* in der Bedeutung 'Münze' in Mahendras Kommentar zu Hem. An. 3, 81. Mahendra fügt dort den für *rūpaka* gelehrt Bedeutungen *suvarṇādimudrayor api* hinzu und zitiert als Beispiel *tad api sāṃpratam āhara rūpakam* (vgl. 2, 293). Um 1200 wurde also *mudrā* im Sinne von Münze gebraucht, und es kann nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Bedeutungsübergang unter dem Einfluß des persischen *muhr* erfolgte. Daß er naheliegt, zeigt aber auch die Geschichte eines anderen indischen Wortes.

In der vedischen Literatur, bis zu den Upaniṣads hinab, ist das Wort für Silber *rajata*. *Rajata* hält sich auch in der Folgezeit; in der nach-vedischen Literatur tritt aber daneben *rūpya* auf, das mehr und mehr der eigentliche generelle Name des Silbers wird. Das PW. führt als früheste Belege Stellen aus dem Epos und Manu an. Lehrreich ist Mbh. 5, 39, 81:

*suvarṇasya malam rūpyam rūpyasyāpi malam trapu |
jñeyam trapumalam sisam sisasyāpi malam malam |*

In der alten Zeit steht *rajata* in der Liste der Metalle, wie eine bekannte, in den Brāhmaṇas öfter wiederkehrende Stelle zeigt, die Chāndogya-Up. 4, 17, 7 lautet: *tadyathā lavanena suvarṇam saṃdadhyāt suvarṇena rajataṁ rajatena trapu trapunā sisam sisena loham usw.* Für Manu sind *rūpya* und *rajata* völlig identisch. 4, 230 nennt er den *rūpyada* neben dem *hiranyada*; 5, 112 braucht er *rājata*, im folgenden Verse *raupya*; 8, 135 steht *raupya*, in den beiden nächsten Versen *rājata*. Auch das Kauṭiliya wechselt zwischen *rūpya* und *rajata* als Gattungsnamen: S. 60, 85, 241 wird von *suvarṇarajata* gesprochen, aber S. 86 heißt es *tutthodgataṁ gaudikam kāmamalam kabukam cākravālikam ca rūpyam*, S. 87, 89, 243 steht *rūpyasuvarṇa*. Im Pali ist in der kanonischen wie in der späteren Literatur *rajata* das gewöhnliche Wort; besonders in der festen Verbindung *jātarūparajata*; siehe z. B. Dīgh. 1, 1, 10; Cullav. 12, 1, 1ff.; Jät. II, 67, 1; 92, 27; III, 207, 4; IV, 3, 7; 140, 13. Aber schon in der kanonischen Prosa und in den Gāthās erscheint daneben auch *rūpiya*; z. B. Samyuttan. I, S. 104, wo die Zähne des Elefanten des Māra mit reinem Silber — *suddham rūpiyam* — verglichen werden; Jat. 449, 3; 454, 4 *sovaṇṇamayam manīmayam lohamayam atha rūpiyāmayam*¹⁾). Ebenso wechseln im Mahāvastu *rajata* und *rūpya*: *prabhūtajātarūparajatopakaranā* II, 168, 12; *suvarṇamayāni rūpyamayāni* II, 420, 15; *suvarṇarūpyamayāni* II, 468, 15.

¹⁾ Kaccāyana 8, 29 führt nebeneinander *rūpiyamayam* und *rajatamayam* auf.

Es ist für die Zeitbestimmung Pāṇinis nicht unwichtig¹⁾, daß er in diesem Fall auf Seiten des Veda steht. Er lehrt in 5, 2, 120 die Bildung von *rūpya* und hätte hier sicherlich die Bedeutung 'Silber' angegeben, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Statt dessen sagt er *rūpād āhataprasāmsayor yap* 'an *rūpa* tritt ya in der Bedeutung „geprägt“²⁾ oder wenn ein Lob gemeint ist'. Als Beispiele gibt die Kāśikā āhatam *rūpam asya rūpyo dīnārah | rūpyah kedārah | rūpyam kārṣāpanam | praśastam rūpyam asyāsti rūpyah purusah* und bemerkt weiter zur Erklärung *nighātikātādanādinā dīnārādiṣu rūpam yad utpadyate tad āhatam ity ucyate* 'wenn durch Schlagen mit einem Hammer usw. auf den *dīnāras* usw. ein Bild entsteht, so heißt das āhatā'. In dem von Pāṇini gelehrt Sinne findet sich das Wort auch im Prātimokṣa. Nissag. 18—20 lauten im Pali: *yo pana bhikkhu jātarūparajataṁ ugganheyya vā ugganhāpeyya vā upanikkhitam vā sādiyeyya nissaggiyam pācittiyan; yo pana bhikkhu nānapappakārakam rūpiyasamvoharam samāpajjeyya n. p.; yo pana bhikkhu nānapappakārakam kayavikkayam samāpajjeyya n. p.* Im Prātimokṣa der Mūlasarvāstivādins heißen die entsprechenden Titel nach Mahāvyutpatti 260: *jātarūparajatasparśanam, rūpikavyavahārah, krayavikrayah; rūpika* ist hier natürlich nur falsche Sanskritisierung von *rūpiya* anstatt *rūpya*. In dem aus Turkestan stammenden Text des Prātimokṣa der Sarvāstivādins³⁾ lauten die Regeln: *yah punar bhiksuh svahastam rūpyam udgrhṇiyād vā udgrāhayed vā nikṣiptam vā sādhayen nihsargikā pātayantikā; yah punar bhikṣur nānāprakāram rūpyavyavahāram samāpadyeta n. p.; yah punar bhikṣur nānāprakāram krayavikrayam samāpadyeta n. p.* Das *rūpyam* in Regel 18 scheint hier aber erst später an die Stelle eines älteren *jātarūpa-*

¹⁾ Es ist hier natürlich nicht der Ort, näher auf diese Frage einzugehen, da aber bis in die neueste Zeit hinein immer wieder die Behauptung Webers wiederholt wird, daß Pāṇini in die Zeit nach 300 v. Chr. zu setzen sei, weil er in 4, 1, 49 *yavana* erwähnt und die Bildung des erst von Kātyāyana — ob mit Recht oder Unrecht, sei dahingestellt — auf die Schrift bezogenen *yavanānī* lehre, so mag es gestattet sein, nochmals darauf hinzuweisen, wie es schon Ludwig, Sb. Böhm. Ges. Cl. f. Philos. Gesch. u. Philol. 1893, Nr. 9, S. 7, getan hat, daß die von Weber beigebrachte Tatsache nicht die geringste Beweiskraft besitzt. Wenn die Inder, erst als Alexander der Große in ihrem eigenen Lande erschien, Kunde von den Griechen erhalten hätten, hätten sie sie ganz gewiß nicht als 'Ionier', sondern mit einem Namen bezeichnet, der auf *Εἰληνες* oder *Μακεδόνες* zurückgehen würde; die Soldaten Alexanders haben sich doch sicherlich nicht Ionier genannt. Der Name Yavana muß lange vor Alexander zu den Indern gelangt sein, entweder über Persien oder durch die Semiten, und selbst wenn die Beziehung von *yavanānī* auf die Schrift richtig sein sollte, sehe ich nicht ein, was die Annahme verbieten könnte, daß die Inder die griechische Schrift vor 300 v. Chr. kennen lernten. Ich bemerke noch, daß die Schlüsse, die sich aus *rūpya* bei Pāṇini ziehen lassen, durchaus zu den Resultaten stimmen, zu denen Liebich bei seinen Untersuchungen geführt ist (Panini, besonders S. 50).

²⁾ āhan ist der typische Ausdruck vom Schlagen oder Prägen der Münzen; vgl. Rājat. 3, 103 (PW.).

³⁾ Finot, JA. Sér. XI, T. 2, S. 498.

rajatam getreten zu sein; die tibetische Übersetzung¹⁾ hat statt *rūpyam* *gser dan dñul*, und ebenso liest die chinesische Übersetzung des Kumārajīva²⁾ dafür 'Gold oder Silber'. In Regel 19 hat der tibetische Übersetzer dagegen *rūpyavyavāhara* gelesen, da er es durch *mñon-thsan-can-gyi*³⁾ *spyod-pa* wiedergibt, während Kumārajīva auch hier von 'Silber oder Gold' spricht. In der chinesischen Übersetzung des Prātimokṣa der Dharmaguptas ist nach Beal, Catena, S. 219, in Regel 18 von 'gold, silver or even (copper) coin', in Regel 19 von 'purchase or sale of different precious substances (jewels)' die Rede. Die Übereinstimmung des Pali-Textes mit dem der Mūlasarvāstivādins und dem der Sarvāstivādins in der tibetischen Version läßt kaum einen Zweifel darüber, daß in der ältesten Fassung Regel 18 die Annahme von *jātarūparajata*, Regel 19 *rūpiya*-Geschäfte verbot. Rhys Davids und Oldenberg übersetzen *rūpiyasamvohāra* durch 'transactions in which silver is used'. Allein wenn *rūpiya* in der Bedeutung Silber auch schon im Pali-Kanon begegnet und im Sanskrit später beliebig mit *rajata* wechselt, so ist hier die Einschränkung auf Silber doch sicherlich nicht am Platz. Wir können *rūpiya* hier meines Erachtens nur in dem Sinne, wie Pāṇini es braucht, von geprägten Münzen⁴⁾ verstehen und müssen *rūpiyasamvohāra* durch 'Geldgeschäfte' wiedergeben. Dabei ist sicherlich an das Ausleihen von Geld auf Zinsen, Geldwechsel und ähnliches zu denken, während sich *krayavikraya* auf den Handel mit Waren bezieht. *Jātarūparajata* war aber ursprünglich wahrscheinlich wirklich das, was der Name besagt, Gold und Silber; die Regel hatte also den Zweck, die Annahme größerer Geschenke in gemünztem oder ungemünztem Gold und Silber zu verbieten, während unbedeutende Geldsummen zu nehmen erlaubt war. Die Mönche von Vesālī machten sich daher im Grund gar keines Verstoßes gegen die Regel schuldig, wenn sie von den Leuten Geld im Wert eines *kahāpana* und darunter erbettelten (Cullav. 12, 1, 1 *deihāvuso samghassa kahāpañam pi addham pi pādam pi māsakarūpam pi*). Erst nachträglich scheinen die Vibhajyavādins ebenso wie andere Schulen, wenigstens im Prinzip, strengere Grundsätze vertreten zu haben, und diese kommen in dem alten Pali-Kommentar zu den Regeln zum Ausdruck. Hier (Suttav. I, 238ff.) wird zunächst *jātarūpam* in 18 durch das seltsame *satthuvanño* erklärt; *rajatam* soll die kursierende Münze sein, ein *kahāpana*, ein *māsaka* aus Eisen, Holz oder Lack (*jātarūpam nāma satthuvanño vuccati | rajatam nāma kahāpano lohamāsako dārumāsako jatumāsako ye vohāram gacchanti*). In 19 wird dann *rūpiyam* mit genau denselben Worten erklärt wie vorher *jātarūparajata*, aus dem *nānappakārakam* des Textes aber

¹⁾ Huth, Die tibetische Version der Naīhsargikaprāyaścittikadharmās, S.12.

²⁾ Finot a. a. O.

³⁾ Wörtlich 'mit deutlichen Zeichen (*thsan* für *mthsan*) versehen'. Der Ausdruck findet sich noch einmal im Bhiksūṇiprātim. (Huth, S.16).

⁴⁾ So richtig schon Kern, Buddhismus II, S.113; Huth a. a. O. S.13.

Datum angeben läßt, schon im fünften Jahrhundert v. Chr. Silbermünzen in Indien weit verbreitet waren. Nur so läßt es sich erklären, wie *rūpya* in dieser Zeit zu einem generellen Namen des Silbers werden konnte. Die ausschließliche Verwendung des Wortes *rūpya* für das Silber läßt sogar noch weiter schließen, daß man zunächst nur Silberstücke abzustempeln pflegte und erst später auch gepunzte Münzen aus anderen Metallen herstellte. Die zahlreichen Funde in allen Teilen Indiens von gepunzten Silbermünzen, die nach Rapson bis ins vierte Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, stehen mit diesem Ergebnis durchaus im Einklang. Es ist mir unter diesen Umständen nicht recht verständlich, wie Mrs. Rhys Davids, JRAS. 1901, S. 877 behaupten kann: it was not till towards the Christian era that silver became widely current, was sich bei T. W. Rhys Davids, Buddhist India, S. 100, zu dem lapidaren Satz verdichtet: no silver coins were used. Mrs. Rhys Davids' einziges Argument ist, daß die Schriften des buddhistischen Kanons das Silber seltener erwähnen als Gold und andere Metalle. Aber selbst wenn in jenen Schriften von Silber noch weniger die Rede sein sollte, als es tatsächlich der Fall ist, würde das zum mindesten den Funden gegenüber nichts beweisen. Nirgends ist die isolierende Betrachtung einer einzelnen Literaturgattung unangebrachter als da, wo es sich um Realien handelt.

In der auf Pāṇini und das Prātimokṣa folgenden Zeit scheint *rūpya* in der Bedeutung 'geprägt' oder 'Münze' nicht häufig vorzukommen. Die Lexikographen führen es allerdings im Sinne von gemünztem Metall auf (Am. 2, 9, 91; Vaij. 129, 147; Hem. Abh. 1046, An. 2, 370), wobei die Bedeutung zum Teil auf gemünztes Gold und Silber eingeschränkt wird (Śāśv. 133; Viśvak. 1348; Maṅkha 605; Med. y 52); sie könnten aber direkt von Pāṇini abhängig sein. In der Literatur vermag ich *rūpya* als 'Münze' nur Kāmasūtra S. 33 nachzuweisen, wo *rūpyaratnaparīkṣā* als eine Fertigkeit erwähnt wird¹⁾. Mahendra zitiert ferner zu Hem. An. 2, 370 einen Halbvers: *maṇirūpyādīvijñānam tadvidāṁ nānumānikam*. Als Bezeichnung einer speziellen Münze lebt aber das alte *rūpya* noch heute in dem Namen der Einheit des angloindischen Münzsystems, der Rupie. Formell geht hind. *rupayā*, *rupiyā*, *rūpayā*, Plur. gewöhnlich *rupa'e*, das in den verschiedenen Dialekten noch zahlreiche Nebenformen aufweist, jedenfalls auf *rūpyaka* zurück²⁾. Der Name läßt sich bis ins 16. Jahrhundert zurück-

¹⁾ Handschriftliche Lesart ist allerdings *suvarṇarūpyaparīkṣā*; aber Yaśodhara las wie oben, da er erklärt *rūpyam āhatadravyam dīnārādi*. Das PW. verzeichnet weiter *rūpyādhyakṣa* 'Münzmeister', Am. 2, 8, 7; Hem. Abh. 723: *bhaurikāḥ kana-kādhyakṣo rūpyādhyakṣas tu naīkikāḥ*. Hier läßt die Gegenüberstellung von *kanaka* und *rūpya* eher darauf schließen, daß *rūpya* Silber bedeutet.

²⁾ In der Bedeutung Silber findet sich *ruppaya*, Jacobi, Ausg. Erz. in Māhā-rāshṭri 64, 17 (*katthai suvaṇṇam̄ katthai ruppayaṁ katthai maṇi-mottiya-pavālāīṇ mahaggham̄ bhaṇḍam̄*). Es liegt gar kein Grund vor, *ruppayaṁ* hier mit J. J. Meyer, Hindu Tales, p. 217, von *rukma* herzuleiten.

verfolgen; er soll zuerst für die Silbermünze gebraucht worden sein, die Sher Shāh 1542 nach der Norm prägen ließ, die schon die mohammedanischen Herrscher Delhis im 13. und 14. Jahrhundert angewandt hatten¹⁾. Nun ist es gewiß nicht unmöglich, daß *rūpya* über die Bedeutung 'Silber' hinüber wieder zur Bezeichnung der Münze geworden ist. Daß sich aus 'Silber' der Begriff 'Münze', 'Geld' oder der Name einer bestimmten Geldart entwickeln kann, zeigt nicht nur gr. ἀργυρίον, lat. *argentum*, sondern auch tib. *dñul (mul)*, Silber, das heute auch die Rupie bezeichnet. Für wahrscheinlich möchte ich es aber doch halten, daß *rūpayā* auch in der Bedeutung direkt an *rūpya*, Münze, anknüpft, und daß uns somit der Name der Rupie bezeugt, daß die ursprüngliche Bedeutung von *rūpya* niemals ganz verloren gegangen ist.

Die Angabe Pāṇinis ist für uns weiter auch deshalb wichtig, weil wir aus ihr schließen können, daß man als *rūpa* das Bild oder die Marken bezeichnete, mit der man die Münzen zu versehen pflegte. Genau in diesem Sinne gebraucht Buddhaghosa das Wort bei der Erklärung der vorhin erwähnten Holz- und Lackmünzen: *dārumāsako ti | sāradārunā vā velupesikāya vā antamaso tālapaṇṇena pi rūpam chinditvā katamāsako | jatumāsako ti | lākhāya vā niyyāsena vā rūpam samutthāpetvā katamāsako*. Daß sich *rūpa* in dieser Bedeutung wenigstens vorläufig nicht öfter belegen läßt, liegt in der Natur der Sache; von solchen technischen Dingen pflegt in der Literatur nicht oft die Rede zu sein. Aber offenbar ganz ähnlich wie im Iranischen das Wort für Siegel zu dem Wort für Münze geworden ist, ist auch *rūpa*, das Prägebild, der Name für Münze und weiter einer bestimmten Münze geworden. Die Lexikographen lehren für *rūpa* die Bedeutung *nānaka*; Śāsv. 82; Hem. An. 2, 293; Trik. 831²⁾; Viśvak. 1187; Medinī p 9³⁾). Hem. An. 2, 38 und Med. g 15 geben *bhāga* die Bedeutung *rūpārdhaka* 'ein halbes *rūpa*'. Das Kautiliya erwähnt wiederholt den *rūpadarśaka* (S. 58 *rūpadarśakaviśuddhaṁ hiranyam pratigr̥hṇīyāt*; 69, 84, 243). Patañjali führt zu Pāṇ. 1, 4, 52 als Beispiel die Sätze an: *paśyati rūpatarkah kārṣāpaṇam | darśayati rūpatarkam kārṣāpaṇam*. Der *rūpadarśaka* oder *rūpatarka* ist offenbar derselbe Beamte, der Yājñ. 2, 241 *nānakaparīkṣa* heißt, also ein Münzwardein. Das Kautiliya braucht für 'Münze' überall *rūpa* (84; 91f., usw.); die gefälschte Münze ist *kūṭarūpa* (244; ZDMG. LXVII, 82), der Falschmünzer *kūṭarūpakāraka* (210). Eine falsche Münze ist offenbar auch das *rājaviruddhaṁ rūpam*, von dem Kṣemendra, Kalāvilāsa 9, 56, spricht⁴⁾; 9, 67 nennt er sie *kūṭarūpa*. Später erscheint gewöhnlich

¹⁾ Yule-Burnell, Hobson-Jobson, p. 585.

²⁾ -mānakeśv ist, wie im PW. bemerkt wird, Verderbnis für -nānakesv.

³⁾ Die Drucke haben *nāloke*, *nāmge*, Verderbnisse für *nānake*.

⁴⁾ Der Herausgeber erklärt es richtig als *rājakīyaṭaṅkaśālāto 'nyasthale svagr̥hādau nirmitaṁ rajatamudrādi*; R. Schmidt, ZDMG. LXXI, 36 erklärt es als 'Präge-stempel'.

rūpaka, und zwar meist als Bezeichnung einer bestimmten Münze. Tantrākhy. 157, 5 glaubt der Vater des Somaśarman in seinem Topf Mehl für 20 *rūpakas* zu haben; in den späteren Versionen werden daraus 100 *rūpakas* (Pañc. V, Bühler 68, 8; Pürṇabh. 276, 6). Prāptavyamartha kauft das Buch mit dem köstlichen Spruch für 100 *rūpakas* (Pañcat. II, Bühler 22, 19ff.; Pürṇabh. 147, 8ff.). Āryabhaṭa gebraucht 2, 30 *rūpaka*, wie es scheint, als Namen der Münzeinheit¹⁾. Varāhamihira schätzt Br̄hats. 81, 12; 13; 16 den Wert von Perlen nach *rūpakas*; das Wort steht hier, wie der Zusammenhang zeigt, im Sinne des vorher (V. 9) gebrauchten *kārṣāpana*. Zur Erklärung des Pāṇ. 5, 1, 48 gebrauchten Ausdruckes *ardha* bemerkt die Kāśikā: *ardhaśabdo rūpakārdhasya rūdhīḥ*²⁾. Später wird auch von Gold-*rūpakas* gesprochen. Kathās. 78, 11ff. wird von einem Brahmanen erzählt, der als Lohn für seine Dienste täglich 500 *dīnāras* forderte. Diese werden V. 13 *svarṇarūpaka* genannt. Rājat. 6, 45ff. berichtet von einem Brahmanen, der in der Fremde 100 *suvarṇarūpakas* verdient hatte. Wir können also *rūpa* im Sanskrit in der Bedeutung Münze bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen. Etwa in dieselbe Zeit führt uns eine Stelle des Jaina-Kanons. Sūtrakṛtāṅgas. 2, 2, 62 wird tadelnd von Leuten gesprochen, die sich nicht des Kaufes und Verkaufes und der Geschäfte mit *māśas*, halben *māśas* und *rūpakas* enthalten (*savvāo kayavikkaya-māś-addhamāsa-rūvaga-samvavahārāo appaḍi-virayā jāvajīvāe*)³⁾.

Die Tatsache, daß *rūpaka* als Bezeichnung einer Münze in so früher Zeit erscheint, legt die Frage nahe, ob nicht damit das *rūpa* identisch sei, das sich in vorchristlicher Zeit im Pali und Prakrit als Name einer Kunst findet. Im Aupapātikasūtra § 107 werden die 72 Kalās aufgezählt, die der vornehme Knabe Dadhapaṇīṇa von einem Lehrer der Fertigkeiten (*kalāyariya*) erlernt. An der Spitze stehen hier *lehā gaṇiya rūva*. Ähnliche Listen finden sich im Jaina-Kanon noch öfter: Samavāya § 72 (Weber, Ind. Stud. XVI, 282f.; Verzeichnis der Berliner Sk. und Pr. Handschriften II, 409f.), Jñātādharmakathā I, 119 (Steinthal, Specimen, p. 29), Rājapraśnī (Calcutta 1913), S. 290. Sie stimmen nicht ganz genau überein, die drei ersten Glieder sind aber in allen dieselben. *Lehā*, *gaṇiya* und *rūva* gehörten also sicherlich zu den wichtigsten Unterrichtsgegenständen, und damit stimmt das Zeugnis der bekannten Inschrift des Königs Khāravela von Kalinga in der Hathigumphā-Höhle überein. Nachdem dort zunächst geschildert ist, wie der König fünfzehn Jahre lang Kinderspiele getrieben, fährt der Text fort: *tato lekarūpaganāvavahāravidhivisāradena savavi-*

¹⁾ Nach dem Beispiel, das Paramādiśvara zu der Regel gibt, würde eine Kuh 20 *rūpakas* wert sein.

²⁾ Andere Belege bieten Mit. zu Yājñ. 2, 6; Yaś. zu Kāmas. 209; Mahendra zu Hem. An. 2, 293; 3, 81.

³⁾ Man beachte die Übereinstimmung im Ausdruck mit Niss. 19, 20.

jūradālēna nara rasāni yorarajam̄ pasāsītam̄ 'dann verwaltete er, des Schreibens, des *rūpa*, des Rechnens und der Rechtsvorschriften kundig und in allen Wissenschaften ausgezeichnet, neun Jahre lang das Amt des Kronprinzen'. Schon Bühler, On the Origin of the Ind. Brāhma Alphabet, S. 13, hat im Zusammenhang mit dieser Stelle auf eine Geschichte im Pali Vinayapiṭaka hingewiesen, die ebenfalls jene drei Künste erwähnt. Mahāv. I, 49, 1f. (= Suttav. II, 128f.) wird erzählt, wie die Eltern des Knaben Upāli überlegen, wie sie ihrem Sohn ein sorgenfreies Leben nach ihrem Tode sichern können. Sie verfallen zunächst darauf, ihn das Schreiben lernen zu lassen, verwerfen aber den Gedanken, da ihm die Finger schmerzen könnten (*sace kho Upāli lckham̄ sikkhissati aṅguliyo dukkhā bhavissanti*). Auch den zweiten Gedanken, ihn das Rechnen lernen zu lassen, lassen sie wieder fallen, da es seiner Brust schaden könnte (*sace kho Upāli gaṇanam̄ sikkhissati urassa dukkho bharissati*). Zur Erklärung bemerkt Buddhaghosa, wer das Rechnen lerne, müsse viel denken; daher würde seine Brust krank werden. Allein diese Erklärung ist kaum richtig. Die Befürchtungen der Eltern gehen sicherlich auf das laute Schreien, das noch heute beim Rechenunterricht in den indischen Dorfschulen üblich ist¹⁾. Zum dritten verfallen die Eltern darauf, den Upāli das *rūpa* lernen zu lassen, aber auch das verwerfen sie wieder, weil ihm die Augen schmerzen würden (*sace kho Upāli rūpam̄ sikkhissati akkhīni dukkhā bhavissanti*), und so lassen sie ihn denn in den Orden treten, wo er ein behagliches Leben führen kann.

Die Inder der späteren Zeit haben offenbar selbst nicht mehr gewußt, was unter *rūpa* als Namen einer *kalā* zu verstehen sei. Es ist jedenfalls bedenklich, daß die drei Kommentatoren, die wir zu Rate ziehen können, drei verschiedene Erklärungen geben. Amṛtacandra (zu Aup. S. 302) umschreibt das Wort durch *rūpaparāvartakalā* 'die Kunst der Vertauschung von *rūpas*'. Er denkt also wahrscheinlich an die Kunst der *bahurūpis*, die ihren Namen davon führen, daß sie unter immer wechselnden Verkleidungen auftreten²⁾. Daß das gänzlich verfehlt ist, braucht kaum gesagt zu werden. Abhayadeva (zu Sam.) erklärt *rūvam̄* durch *lepyaśilāsuvarṇamāṇivastracitrādiṣu rūpanirmāṇam̄*. Auch das klingt wenig glaubhaft. Allerdings wird *rūpa*, wie die Stellung hinter *citra* zeigt, im Sinne von Bildhauerei³⁾ Lalitav. 156, 14 unter den Künsten angeführt, in denen sich der Bodhisattva hervortut. Allein das Herstellen von Figuren auf bossierten Dingen, Stein, Gold, Edelsteinen, Zeug, Bildern usw. oder gar Bildhauerei wird doch kaum einen Teil des gewöhnlichen Schulunterrichtes gebildet

¹⁾ Ich verweise z. B. auf die Schilderung, die Monier-Williams, Brāhmanism and Hindūism, S. 458, von einer Dorfschule in Bengalien gibt: 'presided over by a nearly naked pedagogue who, on my approach, made his pupils show off their knowledge of arithmetic before me, by shouting out their multiplication table with deafening screams.'

²⁾ Pischel, SBAW. 1906, S. 489.

³⁾ Vgl. *rūpakṛt*, *rūpakāra* 'Bildhauer'.

haben. Abhayadeva scheint seine Erklärung einfach mit Rücksicht auf die Grundbedeutung von *rūpa* zurechtgemacht zu haben, ähnlich wie d'Alwis¹⁾), der *rūpa* in der Stelle des Mahāv. durch 'drawing' übersetzt. Mehr Vertrauen scheint auf den ersten Blick Buddhaghosa zu verdienen, der die Schädigung der Augen durch das *rūpa* mit der Bemerkung begründet, wer das *rūpasutta* lerne, müsse viele *kahāpanas* drehen und beschauen. Pischel, SBAW. 1906, S. 491, hat bei seiner Behandlung der Stelle aus dem Mahāvagga diese Erklärung nicht weiter berücksichtigt. Er hat aus anderen Stellen, auf die wir noch zurückkommen werden, für *rūpa* die Bedeutung 'Abschrift, Kopie' erschlossen, und so soll nach ihm *rūpa* auch hier 'Kopieren, Abschreiben, Beruf des Kopisten' sein. Daß man von dem Beruf eines Handschriftenschreibers wohl behaupten könnte, daß er die Augen angreife, ist gewiß richtig. Trotzdem ist Pischels Auffassung sicher falsch, weil sie nur für diese Stelle passen würde, nicht aber für das *rūpa* in der Inschrift und in den Listen des Jaina-Kanons. Es ist undenkbar, daß sich Khāravela als Knabe mit dem Abschreiben von Handschriften befaßt haben sollte, und ich halte es für ebenso ausgeschlossen, daß diese Tätigkeit ein Unterrichtsfach in der Schule gewesen sein sollte. Die übrigen europäischen Erklärungen knüpfen an Buddhaghosa an. Rhys Davids und Oldenberg haben *rūpa* durch 'money-changing' wiedergegeben. Bühler hielt diesen Ausdruck für zu eng; es sei nicht wahrscheinlich, daß sich ein königlicher Prinz, wie Khāravela, auf den Beruf eines Bankiers vorbereiten werde. Er meinte, *rūpa* 'forms' bezöge sich eher auf die einfache angewandte Arithmetik, die heute ein Unterrichtsfach der einheimischen Schulen Indiens bildet. Die Kinder lernen, wieviele Dāms, Kōris, Pāisās, Pāulās usw. auf die Rupie gehen, Zins- und Lohnberechnung und die Anfänge der Feldmeßkunst. Dabei scheint aber Bühler die Bemerkung über die Schädlichkeit des *rūpa* für die Augen völlig vergessen zu haben; ich sehe wenigstens nicht ein, inwiefern eine solche angewandte Arithmetik die Augen verderben könnte: Ebensowenig verstehe ich übrigens, warum man diesen Zweig des Unterrichtes als 'Formen' bezeichnet haben sollte. Andererseits wäre es wohl denkbar, daß man eine gewisse Kenntnis der Prägung, des Gewichtes, der Wertverhältnisse verschiedener Münzen zueinander usw. als wichtig genug für das praktische Leben angesehen haben sollte, um es zu einem Gegenstand des Elementarunterrichtes zu machen; an eine Ausbildung für den Beruf eines Geldwechslers braucht man dabei garnicht zu denken. *Rūpa* würde dann, wie in den oben angeführten Stellen, als 'Münze' zu fassen sein und hier speziell nach einem Gebrauch, für den Franke, ZDMG. XLIV, S. 481 ff. Beispiele gesammelt hat, für *rūpasutta* oder *rūpavijjā* 'Münzkunde' stehen. So hat Buddhaghosas Erklärung manches für sich, und es ließe sich zu ihren Gunsten vielleicht noch anführen, daß, wie hier *lekha*, *ganānā*, *rūpa* nebeneinander stehen, so im Kaut., S. 69, der

¹⁾ Introduction to Kachchāyana's Grammar, S. 101.

Abschätzer, der Schreiber und der Münzwardein nebeneinander genannt werden (*tasmād asyādhyakṣāḥ saṃkhyāyakalekhakarūpadarśakanīvigrāha-kottarādhyakṣasakhāḥ karmāṇi kuryuḥ*). Allein die Übereinstimmung beruht doch wohl nur auf einem Zufall, da es sich um ganz verschiedene Dinge, hier um Unterrichtsfächer, dort um königliche Beamte handelt, und andere Erwägungen führen zu einem völlig abweichenden Ergebnis.

In der Mahāvyutpatti 217 beginnt die Liste der *kalās lipīḥ | mudrāḥ | saṃkhyā gaṇanā*. Lalitav. 156, 9ff. werden die *kalās* aufgezählt, in denen sich der Bodhisattva auszeichnete; auch hier stehen *lipī*, *mudrā*, *gaṇanā*, *saṃkhyā* an der Spitze. Im Mahāvastu wird *mudrā* wiederholt unter den Gegenständen genannt, in denen Prinzen oder andere vornehme Knaben unterrichtet werden: 2, 423, 14 *craṇi dāni so kumāraḥ saṃvardhiyamāno yaṁ kālaṁ saptavaraṣāḥ aṣṭavaṛṣo rā saṃṛytto tataḥ sekhiyati lekhāyaṁ pi lipīyaṁ pi saṃkhyāyām pi gaṇanāyām pi mudrāyām pi dhāraṇāyām pi usw.; 2, 434, 9 *craṇi dāni te kumārā rivardhamānā yaṁ kālaṁ vijñaprāptā saptavaraṣā rā aṣṭavaṛṣā rā tato sekhiyanti lekhāyaṁ pi lipīyaṁ pi saṃkhyāyām pi gaṇanāyām pi mudrāyām pi dhāraṇāyām pi usw. 3, 184, 6 te dāni yatra kālc vivṛddhā vijñaprāptā saṃjātā tato lipīyaṁ pi sekhiyanti lekhāśilpa-gaṇanām dhāraṇamudrām*¹⁾). Ebenso findet sich *mudrā* in der stereotypen Liste der Unterrichtsgegenstände im Divyāvadāna (3, 17; 26, 11; 58, 16; 99, 29): */sa] yadā mahān saṃṛytas tadā lipīyām upanyastah saṃkhyāyām gaṇanāyām mudrāyām uddhāre nyāse nikṣepe usw.* In ähnlichen Listen findet sich *muddā* auch im Pali²⁾. Milindap. 59: *yathā mahārāja muddā-gaṇanāsaṅkhālekhāśippaṭṭhānesu ādikammikassa dandhāyanā bhavati*; Milindap. 178, wo die Fächer aufgezählt werden, die ein Fürst beherrschen muß: *yathā mahārāja mahiyā rāja-puttānam hatthiassarathadhanutharulekha-muddāsikkhā khattamantasutimutiyuddhayujjhāpanakiriyā karaṇiyā*; Milindap. 3, wo von König Milinda gerühmt wird: *bahūni c'assa satthāni uggahitāni seyyathidam suti sammuti saṅkhyā yogā nīti visesikā gaṇikā gandhabbā tikicchā cātubbedā purāṇā itihāsā jotiṣā māyā hetu mantaṇā yuddhā chandasā muddā vacanena ekūnavisati*; Milindap. 78f. endlich wird *muddā* unter den 16 Dingen genannt, die dazu dienen, die Erinnerung zu wecken: *muddāto pi sati uppajjati*, und zur Erläuterung wird bemerkt: *kathām muddāto sati uppajjati | lipīyā sikkhitattā jānāti imassa akkharassa anantaram imam akkharam kātabban ti evam muddāto sati uppajjati*. Daß *muddā* hier dasselbe oder doch etwas ganz ähnliches wie in den vorher angeführten Stellen bedeuten muß, wird dadurch wahrscheinlich, daß in*

¹⁾ Der Text ist zum Teil ganz unsicher. *Lekhāśilpa-* ist kaum richtig. Die Handschriften lesen *lipīyaṁ yaṁ sekhiyanti vikṣipaśāgaṇanāṁ* (B), *lipīyaṁ yaṁ sekhiyamti vikṣipasāgaṇanā-* (M).

²⁾ Die Stellen aus dem Pali sind bereits gesammelt von Franke in seinem Aufsatz 'Mudrā = Schrift (oder Lesekunst)?', ZDMG. XLVI, 731ff., und von Rhys Davids SBB. Vol. II, p. 21f.

unmittelbarem Anschluß *gaṇanā* und *dhāraṇā* genannt werden: *gaṇanāya sikkhitattā gaṇakā bahum pi gaṇenti | evam gaṇanāto sati uppajjati ... dhāraṇāya sikkhitattā dhāraṇakā bahum pi dhārenti | evam dhāraṇato sati uppajjati*. Im Pali-Kanon wird *muddā* wiederholt als eine Kunst bezeichnet, durch die man sich den Lebensunterhalt verdient. *Brahmajālas.* 1, 25 (= *Sāmaññaphalas.* 60; *Tevijjas.*) werden nach Prophezeiungen aller Art *muddā gaṇanā samkhānam kāveyyam lokāyatam* für Śramaṇas und Brahmanen verwerfliche Wissenschaften (*tiracchānavijjā*) genannt. *Majjhiman.* I, 85 bilden *muddā, gaṇanā, samkhānam* den Anfang einer Reihe von Künsten (*sippa*), denen sich Leute aus guter Familie zuwenden, und damit stimmt der Kommentar zu *Pāc.* 2 (*Vin. IV, 7*), wo *muddā, gaṇanā, lekhā* als *ukkatham sippam* dem *hīnam sippam*, das das Gewerbe der Rohrflechter, Töpfer usw. umfaßt, gegenübergestellt werden. Wer die *muddā* ausübt, heißt ein *muddika*. *Sāmaññaphalas.* 14 werden die *muddikas* neben den *gaṇakas* in einer Liste von Berufen aufgezählt. Der eben erwähnte Kommentar (*Vin. IV, 8*) nennt nebeneinander den *muddika*, den *gaṇaka* und den *lekhaka*. Anstatt des letzteren erscheint der Abschätzer großer Massen *Samyuttan.* 44, 1, 13f. (*IV, 376*), wo die Frage gestellt wird, ob ein *gaṇaka* oder ein *muddika* oder ein *sankhāyaka* imstande sei, den Sand in der Gaṅgā zu zählen oder das Wasser im Ozean zu messen.

Wie man aus dieser Zusammenstellung ersieht, findet sich *mudrā* am häufigsten in der Verbindung mit *lipi, lekhā*, dem Schreiben, *saṃkhyā*, dem Abschätzen großer Mengen, *gaṇanā*, dem Zählen oder Rechnen; bisweilen wird das eine oder andere Glied der Reihe fortgelassen, bisweilen auch noch eins wie *dhāraṇā*, Auswendiglernen, usw. hinzugefügt. Andererseits haben wir oben die feste Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* kennengelernt. Nur im *Lalitav.* findet sich *rūpa* in derselben Liste wie *mudrā*, doch hat *rūpa* dort, wie schon bemerkt, eine Bedeutung, die für die Verbindung *lekhā, gaṇana, rūpa* nicht in Betracht kommt. Das läßt darauf schließen, daß *mudrā* und *rūpa* in der Verbindung mit *lekhā* und *gaṇana* nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache sind. Nun haben wir gesehen, daß sich für *rūpa* in dieser Verbindung die Möglichkeit der Erklärung durch Münzen, Münzkunde bietet, und da auch *mudrā* später Münze bedeutet, so liegt es zunächst nahe, *mudrā* auch da, wo es als Name einer Fertigkeit erscheint, als Münzkunde zu deuten. Der *muddika*, der den Sand der Gaṅgā zu zählen versucht, würde sich, als Münzkundiger oder Geldwechsler aufgefaßt, damit wohl vereinigen lassen, unmöglich gemacht aber wird sie durch das, was *Mil.* 79 über die *muddā* bemerkt wird¹⁾: 'weil man die Schrift gelernt hat, weiß man: „unmittelbar auf dieses *akkhara* ist jenes *akkhara* zu machen“. So entsteht die Erinnerung

¹⁾ Ich habe das Gewicht dieser Stelle anfänglich unterschätzt. In der Inhaltsangabe, *SBAW.* 1918, S. 1247, ist daher anstatt 'im Pali und im Sanskrit' 'im Sanskrit und in den indischen Volkssprachen' zu lesen.

aus der *muddā*? Aus dieser Stelle könnte man eher schließen, daß *mudrā* dasselbe wie *lipi*, also Schreiben, sei; aber warum wird dann in den Listen das Schreiben immer noch besonders neben *mudrā* genannt¹⁾ und was sollte ein des Schreibens Kundiger mit dem Zählen des Gangessandes zu tun haben? Nach Franke, ZDMG. XLVI, S. 731 ff. soll *mudrā* ursprünglich 'Schrift' sein, woraus sich dann die Bedeutung 'Lesekunst' entwickelt habe. Es ist richtig, daß nach unserem Gefühl in der Liste der Unterrichtsgegenstände neben dem Schreiben und Rechnen das Lesen nicht fehlen darf. Allein es ist zu bedenken, daß sich das Bedürfnis nach einer strengen Scheidung zwischen Lesen und Schreiben im Unterricht doch erst geltend macht, wenn sich eine Kursivschrift entwickelt hat oder neben der Druckschrift eine Schreibschrift besteht. Solange das nicht der Fall ist, ist es ganz natürlich, daß 'Schriftkunde' beides bezeichnet; wer die 'Schrift' gelernt hat, kann ebensowohl schreiben wie lesen. Auch die Griechen haben beides als Unterrichtsgegenstand unter dem Namen *τὰ γράμματα* zusammengefaßt. Mit allgemeinen Erwägungen ist hier kaum weiterzukommen. Ich bezweifle aber auch, daß *akkharām kātabbām* bedeuten könnte 'die Silbe ist auszusprechen', und außerdem paßt die Bedeutung 'mit der Lesekunst vertraut' absolut nicht für den *muddika* im Samyuttan. Rhys Davids übersetzt *muddika* im Sāmaññaphalas. durch 'arithmetician', *muddā* im Brahmajālas. durch 'counting on the fingers', während er das Wort früher (SBE. XI, 199) durch 'drawing deeds' und im Mil. bald durch 'conveyancing'²⁾ (S. 3), 'the law of property' (S. 178), bald durch 'the art of calculating by using the joints of the fingers as signs or marks' (S. 59), 'calculation' (S. 79) wiedergegeben hatte. Aber auch die neue Übersetzung befriedigt noch nicht völlig, da sie für Mil. 79, wo von dem 'Machen von akkhara' die Rede ist, offenbar nicht paßt und doch der Ansatz einer einheitlichen Bedeutung für das Wort an allen Stellen gefordert werden muß. Franke hat sich denn auch in seiner Übersetzung des Dīghanikāya nur zweifelnd der Deutung von Rhys Davids angeschlossen.

Rhys Davids beruft sich für seine Auffassung von *muddā* auf die Erklärungen Buddhaghosas und die singhalesische Übersetzung des Mil. Sum. I, 95 wird *muddā* durch *hatthamuddāgaṇanā*, I, 157 *muddikā* durch *hatthamuddāya gaṇanām nissāya jīvino* erklärt; Hīnatikumburē sagt nach Rhys Davids (S. 3): *ængillen æl-wima* 'adhering with the finger', (S. 59) *yam se ængili purukhi alwā gena saññā koṭa kiyana hasta mudra sāstraya* 'the finger-ring art, so called from seizing on the joints of the fingers, and using them as signs', wo aber 'finger-ring art' sicher falsche Übersetzung ist; es ist die *hastamudrā*-Kunst gemeint, von der auch Buddhaghosa spricht.

¹⁾ Auch unter den Dingen, die die Erinnerung wecken, werden schriftliche Aufzeichnungen, *potthakanibandhana*, noch besonders genannt.

²⁾ 'Conveyancing' hatten schon Gogerly und Childers angenommen. Es verlohnt sich nicht auf diese Deutungen einzugehen, da sie völlig in der Luft schweben.

Mit *hastamudrā* oder kurz *mudrā* aber werden gewisse Hand- oder Fingerstellungen bezeichnet, denen eine symbolische Bedeutung zukommt. Solche *mudrās* spielen im Ritual der Śaivas wie der Vaiṣṇavas seit alter Zeit eine große Rolle. Bāṇa nennt Harṣac. S. 20 die dem Śiva dargebrachte *aśtapuṣpikā* ‘*samyānmudrābandhavihitaparikarā*’. Ausführliche Beschreibungen der *mudrās* finden sich in der Rāmapūjāśaraṇi und im dritten Buche des Nāradapañcarātra¹⁾). Heutzutage bilden die 24 *mudrās* bekanntlich bei der Mehrzahl der Hindus auch einen Teil der täglichen Sandhyā-Zeremonien. Entwickelt haben sich die *mudrās* wahrscheinlich im Gebrauch der Tāntrikas. Wir finden sie daher auch bei Beschwörungen verwendet; Daṇḍin erzählt Daś. S. 91, wie ein Mann, der sich für einen *narendra* hält, einen angeblich von einer Schlange Gebissenen ‘*mudrātantramāntradhyānādibhīk*’ behandelt. Der Ausdruck hält sich noch in den Grenzen religiöser Terminologie, wenn ihn die Buddhisten für gewisse Gesten, besonders in der bildlichen Darstellung, verwenden und von *bhūmisparśamudrā* usw. sprechen. Allein *mudrā* wird auch ohne jede Beziehung auf rituelle Praxis oder sonstige religiöse Verwendung von Handbewegungen gebraucht, denen irgendeine Bedeutung zukommt. Jāt. III, 528, 2f. lockt eine Frau einen Vijjādhara herbei, indem sie die *hatthamuddā* ‘komm’ macht. Rhys Davids, SBB. II, S. 25, meint *hatthamuddām karoti* bedeute hier nur soviel wie ‘winken’. Wenn das richtig sein sollte, muß sich der Erzähler ungenau ausgedrückt haben. So einfache Handbewegungen wie Winken werden sonst²⁾ als *hatthavikāra* bezeichnet und von der *hatthamuddā* unterschieden; in den Anstandsregeln für den Mönch, Parivāra 12, 1, heißt es: *na hattavikāro kātabbo na hatthamuddā dassetabbā*. Daß die *hatthamuddā* zum Ausdruck viel komplizierterer Dinge diente, zeigt das Mahāummagga-Jātaka. Jāt. VI, 364, 13ff. wird erzählt, wie der junge Mahosadha die schöne Amarā kommen sieht. ‘Er dachte: „ich weiß nicht, ob sie verheiratet ist oder nicht, ich will sie durch *hatthamuddā* befragen. Wenn sie klug ist, wird sie es verstehen“, und er machte ihr von ferne eine Faust. Sie merkte, daß er sie frage, ob sie einen Mann habe, und spreizte die Hand.’ Ebd. 467, 2ff. wird uns ein ganzes Gespräch mitgeteilt, das derselbe Mahosadha mit der Nonne Bherī durch *hatthamuddā* führt. Bherī öffnet die Hand; dadurch fragt sie den Mahosadha, ob der König für ihn sorge. Um auszudrücken, daß der König ihm gegenüber seine Hand verschlossen halte, macht Mahosadha eine Faust. Sie fragt ihn weiter, warum er denn nicht lieber in den Asketenstand trete wie sie selbst, indem sie die Hand erhebt und ihren

¹⁾ Siehe Weber, Rāma-Tāpaniya-Upanishad, S. 300.

²⁾ Mahāv. 4, 1, 4; Cullav. 8, 5, 3: *sac' assa* (Cull. *assa hoti*) *avisayham hatthavikārena dutiyam āmantetvā hatthavilaṅghakena upaṭṭhāpeyya* (Cull. *upaṭṭhāpetabbam*), ‘wenn er nicht imstande ist (den Wassertopf usw. allein wegzuräumen), soll er durch eine Handbewegung einen zweiten herbeirufen und ihn durch Aufheben mit den Händen wegräumen’. Die Interpunktions im Text und die Übersetzung in den SBE. ist nicht richtig.

berührt. Mahosadha gibt ihr zu verstehen, daß er nicht Asket werden e, da er viele zu ernähren habe, indem er mit der Hand seinen Bauch hält. Den letztgenannten *hatthamuddās* fehlt das Konventionelle; sie ern mehr an die Gesten (*samjñā*), die die kluge Padmāvatī in der besten Erzählung des *Vetāla* macht und deren Rätsel zu lösen es des scharfsinns eines *Buddhiśarīra* bedarf (Kathās. 75). Aber wir dürfen vergessen, daß die Jātakas Märchen sind und darum hier alles ins schenklige gesteigert erscheint. Daß die Inder in der Tat eine Fülle konventionellen Handbewegungen und Fingerstellungen zum Ausdruck aller möglichen Begriffe besaßen, wird niemand bezweifeln, der das te Kapitel des *Nātyaśāstra* über den *aṅgābhinaya* gelesen hat. Man aber noch weiter gegangen. Das *Kāmasūtra*, S. 33, nennt unter den Möglichkeiten, die der Weltmann und die Hetäre kennen muß, das *akṣara-ikākathana*¹⁾. Nach Yaśodhara umfaßt das zwei ganz verschiedene Formen, die *akṣaramudrā*, die uns hier nichts angeht, und die *bhūtamudrā*, zur Mitteilung geheim zu haltender Dinge dient. Zur Erläuterung rät er die Strophen:

mustiḥ kisalayam caiva cchātā ca tripatākikā |
patākānkuśamudrāś ca mudrā vargeśu saptasu ||
aṅgulyāś cākṣarāṇy eśām svarāś cānguliparvasu |
saṃyogād akṣaram yukiam bhūtamudrā prakīrtitā ||

Im einzelnen bleibt hier manches unklar, aber so viel kann doch als wahr gelten, daß die Fingerstellungen, deren Namen zum Teil mit den *Nātyaśāstra* gelehrt übereinstimmen, in der *bhūtamudrā* zur Bezeichnung von Silben gebraucht wurden, daß es sich hier also um eine wirkliche Fingersprache handelt, wie sie bei uns im Mittelalter in den Klöstern ausgetragen und im 18. Jahrhundert durch den Abbé de l'Epée zuerst im bestimmenunterricht verwendet wurde.

Eine Art Fingersprache war auch seit alter Zeit beim Vortrag vedischer Lieder üblich. Schon das *Vāj. Prāt.*, I, 121, schreibt das Studium *hastena* = der Hand vor. Die *Pāṇiniyā Śikṣā*, R. 55 sagt:

hastena vedam yo 'dhīte svaravarṇārthaśaṃyutam |
rgyajuhśāmabhiḥ pūto brahma-loke mahīyate ||

Man drückt die Laute zugleich mit der Hand und mit dem Munde aus; *ñavalkyaś*. 25:

samam uccārayed varṇān hastena ca mukhena ca |
svaraś caiva tu hastaś ca dvāv etau yugapat sthitau ||

Der Vortrag ohne begleitende Handbewegungen ist nutzlos oder bringt sogar Schaden; ebenda:

hastabhrāṣṭah svarabhrāṣṭo na vedaphalam aśnute || 26
hastahinam tu yo 'dhīte mantranam vedavido viduh |

¹⁾ Müller-Heß, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn geomet, S. 163, hat damit die *Kauṭiliyaś*. 125 erwähnte *akṣarakalā* identifiziert.

*na sādhayati yajūṁsi bhuktam avyañjanam yathā || 38
 hastahīnam tu yo 'dhīte svaravarṇavivarjitam |
 rgyajuhśāmabhir dagdho viyonim adhigacchati¹⁾ || 39
 rco yajūṁsi sāmāni hastahīnāni yah paṭhet |
 anrco brāhmaṇas tāvad yāvat svāram na vindati || 40
 svaravarṇaprayuñjāno hastenādhītam ācaran |
 rgyajuhśāmabhiḥ pūlo brahmalokam avāpnuyāt || 42*

Die Handbewegungen scheinen zunächst nur in einem Heben, Senken oder Seitwärtsbewegen der Hand bestanden zu haben, wodurch man die Akzente markierte. Darauf beziehen sich die Regeln im Vāj. Prāt. 1, 122 bis 124. An die Stelle dieser einfachen Bewegungen traten später mehr oder minder komplizierte und oft stark voneinander abweichende Systeme von Fingerstellungen, und sie dienten nicht nur zur Bezeichnung der Akzente, sondern auch von Lauten. Die meisten Śikṣās geben auch Regeln für diese Fingerstellungen²⁾. Es gab aber auch eigene Lehrbücher dafür wie den Kauhaleyahastavinyāsasamaya, aus dem im Tribhāṣyaratna zu Taitt. Prāt. 23, 17 eine Strophe zitiert wird, die indessen mit Pāṇ. S. R. 43 identisch ist.

Meiner Ansicht nach kann nun *mudrā* auch in den oben aus dem buddhistischen Sanskrit und dem Pali angeführten Stellen nichts weiter sein als 'Fingerstellungen'. Mil. 79 hat der Verfasser offenbar eine Kunst im Auge, bei der die einzelnen *akṣaras* durch Fingerstellungen ausgedrückt werden, also eine Fingersprache von der Art, wie sie Yaśodhara beschreibt. An sie ist vielleicht auch in Stellen wie Mil. 178 zu denken, wo die *muddā* unter den Dingen genannt wird, auf die sich insbesondere ein Fürst verstehen muß. Die Tatsache aber, daß *muddā* häufig in Nachbarschaft von *gaṇanā* erscheint und vor allem die Zusammenstellung des *muddika* mit dem *gaṇaka* im Samyuttan. lassen darauf schließen, daß man Fingerstellungen auch zum Ausdruck von Zahlen beim Rechnen verwendete, und deswegen wird man auch in erster Linie die *mudrā* in der Schule gelehrt haben; Buddhaghosa hat also in diesem Fall mit seiner Erklärung vollkommen recht. Griechen wie Römer rechneten bekanntlich, indem sie mit der Hand Zeichen bildeten, die die Bedeutung von Ziffern hatten, und ähnliche Rechenmethoden sind noch heute bei vielen Völkern im Gebrauch. Im heutigen Indien sind nach Peterson, Hitopadeśa, S. 5f., zwei Arten des Zählens mit Hilfe der Finger allgemein gebräuchlich, die beide auch zusammen für Zahlen über 10 hinaus benutzt werden. Entweder werden die

¹⁾ = Pāṇ. S. R. 54.

²⁾ Siehe z. B. Pāṇ. S. R. 43, 44, Vyāsaś. 230—238 für die Bezeichnung der Akzente; Maṇḍukaś. 4, 10—13, Yājñavalkyaś. 45—65 für die Bezeichnung von Akzenten und Lauten. Aus dem betreffenden Abschnitt der Yājñavalkyaś. hat Rāmaśarman als Anhang zum Pratijñāsūtra einen Auszug gegeben, den Weber, Abh. d. Kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1871, S. 91ff. herausgegeben und übersetzt hat.

Finger der offenen Hand, einer nach dem anderen, auf die Handfläche niedergebogen oder es werden die Finger der geschlossenen Hand nacheinander gehoben. In beiden Fällen wird mit dem kleinen Finger begonnen. In der Sanskrit-Literatur wird das Bestehen dieser Methode durch zwei Verse bezeugt, die Peterson richtig gedeutet hat:

purā kavīnām gaṇanāprasaṅge kaniṣṭhikādhiṣṭhitah Kālidāsaḥ |
adyāpi tattulyakaver abhāvād anāmikā sārthavatī babbūva ||
kim tena bhuvi jātena mātryauvanahāriṇā |
satām gaṇane yasya na bhaved ūrdhvam aṅgulih.¹⁾ ||

Peterson möchte daher auch in dem bekannten Vers Hit. Prast. 14 (Pañc. Kathām. Kosegarten 7):

guṇigaṇagaṇanārambhe patati na kāthini susambhramād yasya |
tenāmbā yadi sutinī vada vandhyā kīdrśi bhavati ||

die Worte *kāthini patati* von dem Niedergehen des kleinen Fingers verstehen, während man gewöhnlich übersetzt: 'wenn eine Frau durch einen Sohn zur Mutter wird, über den einem nicht aus Verwunderung die Kreide aus der Hand fällt, wenn man die Schar der Edlen zu berechnen beginnt, welche Frau, sag' an, ist dann noch unfruchtbar zu nennen?' So ansprechend auf den ersten Blick Petersons Auffassung auch erscheint, so muß sie meines Erachtens doch aufgegeben werden, da *kāthini* eben nicht den kleinen Finger, sondern nur Kreide bedeutet. Die Kreide aber benutzte man beim Rechnen; Vet. 22, 18 heißt es von dem Astrologen, der den Aufenthaltsort der Ministerstochter berechnet: *tena kāthinim ādāya gaṇitam*; Divyāv. S. 263 von einem anderen Astrologen: *sa Bhūriko gaṇitre kṛtāvī śvetavarṇām gr̥hītvā gaṇayitum ārabdhah*.²⁾.

Bedeutet *mudrā* in den angeführten Stellen Fingerstellungen, so ist nach dem oben S. 482 Bemerkten damit auch die Bedeutung von *rūpa* als dem Namen einer Kunst oder eines Unterrichtsfaches gegeben. Man wird auch in diesem Fall wohl hauptsächlich an Fingerstellungen zu denken haben, die beim Rechnen verwendet werden. Daß man sie als *rūpa* bezeichnen konnte, wird man von vornherein kaum bestreiten, wenn man sich daran erinnert, daß *rūpay* und *mirūpay* die gewöhnlichen Ausdrücke für die konventionelle Darstellung von Handlungen und Empfindungen auf der Bühne sind. Für die Bedeutung 'Fingerstellung' treten aber vor allem zwei Ausdrücke ein, die bisher keine befriedigende Erklärung gefunden haben.

Die Lexikographen, Śāsv. S2, Trik. 831, Vaij. 226, 55, Viśvak. 1157. Maikha 533, Hem. An. 2, 294, Med. p 9, lehren für *rūpa* die Bedeutung *granthāvṛtti*. An und für sich ist der eine Ausdruck so unklar wie der andere. Wilson erklärte ihn durch 'acquiring familiarity with any book or authority'

¹⁾ Die zweite Hälfte des Verses ist nicht in Ordnung.

²⁾ Fleet, JRAS. 1911, S. 518ff. hat für *gaṇitre* die Bedeutung 'Rech. abrei.' zu erweisen gesucht.

by frequent perusal, learning by heart or rote', Oppert durch 're-reading a book', Böhtlingk vermutete 'Zitat'. Nach Pischel, SBAW. 1906, S. 490f. soll *rūpa* 'Abschrift, Kopie' bedeuten. Er stützt sich dabei auf das Beispiel zu Mañkha *ayugmail̄ sampāthed rūpair yugmail̄ rakṣasagāmi tu*, dessen erste Hälfte Mahendra zu Hem. An. wiederholt. Pischel korrigiert die zweite offenbar verderbte Hälfte zu *yugmair aksaragāmi tu* und übersetzt: 'Man kollationiere mit ungleichen Abschriften, mit gleichen aber Buchstaben für Buchstabe.' 'Ungleiche Abschriften' sollen Abschriften von einer anderen Handschrift als das eigene Exemplar, 'gleiche' von derselben sein. Diese Deutung ist sicher verfehlt. Zunächst kann *sampāth* nicht 'kollationieren' bedeuten. In *pāth* liegt immer nur der Begriff des lauten Rezitierens; für *sampāth* führt das PW. als Belege nur Manu 4, 98 an, wo es deutlich 'zu gleicher Zeit rezitieren, studieren' ist, und *asampāthyā* 'einer, mit dem man nicht zusammen rezitieren oder studieren darf', M. 9, 238. Im Mahābh. zu Pāṇ. 4, 2, 59 wird dem *vetti* das *sampātham pāthati* gegenübergestellt, das der Kommentar durch *arthanirapekṣam svādhyāyam pāthati* erklärt. Das Kāmasūtra, S. 33, erwähnt *sampāthya* als ein Gesellschaftsspiel, bei dem einer einen Text vorträgt, den ein anderer, ohne ihn vorher zu kennen, zu gleicher Zeit nachsprechen muß. Auf keinen Fall können ferner *ayugma* und *yugma* 'ungleich' bzw. 'gleich' bedeuten. *Yugma* ist nur 'paarig, geradzahlig', *ayugma* 'unpaarig, ungerade', was für Pischels Erklärung nicht paßt. Nehmen wir *rūpa* als Fingerstellung und *sampāth* in seiner wörtlichen Bedeutung, so ergibt sich auch für *ayugma* und *yugma* ein klarer Sinn; die *ayugmāni rūpāṇi*, mit denen zusammen man rezitieren soll, sind offenbar Fingerstellungen, die nur an einer Hand, die *yugmāni rūpāṇi* Fingerstellungen, die mit beiden Händen zugleich gemacht werden. Aus dem Vers geht hervor, daß die erstgenannte Methode die gewöhnliche war, und das stimmt zu den Vorschriften der Śiksās; die Vyāsaśikṣā lehrt z. B. ausdrücklich, daß die Akzente *uttame kare*, d. h. wie der Kommentar bemerkt, an der rechten Hand zu markieren seien. Die Erklärung von *rūpa* durch *granthāvṛtti*, das doch wohl nur 'Wiederholung eines geschriebenen Textes (durch *rūpas*)' bedeuten kann, macht es weiter wahrscheinlich, daß man Fingerstellungen auch beim Vortrag nichtvedischer Schriften verwendete; jedenfalls war die Benutzung von Handschriften bei der Rezitation vedischer Texte in der alten Zeit verpönt.

Pischel hat a. a. O. auch die *rūpadakkhas* in Mil. 344, 10 und den *lupadakhe* der Inschrift in der Jōgimārā-Höhle für Kopisten erklärt. Ich habe schon oben S. 395, Anm. 4, zu zeigen versucht, daß die *rūpadakkhas* nach allem, was wir über sie erfahren, eine ärztliche Tätigkeit ausgeübt haben müssen. Ihr Name würde, wenn *rūpa* ein Synonym von *mudrā* ist, 'in Fingerstellungen geschickt' bedeuten. Nun haben wir gesehen, daß die *narendras*, die Giftärzte waren, aber, wie Daś. 205ff. zeigt, auch andere Krankheiten, vor allem Besessenheit, heilten, als Mittel in

erster Linie *mudrās*, Fingerstellungen, gebrauchten. Ich glaube daher, daß wir in den *rūpadakkhas* Krankheitsbeschwörer sehen dürfen, und daß sich auch hier die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* bewährt.

Ich meine, daß sich schließlich auch die Angaben des Mahāv. mit der vorgeschlagenen Bedeutung von *rūpa* vereinigen lassen. Es ist zu beachten, daß es sich dort nicht um die Ausübung von *lekha*, *gaṇanā* und *rūpa* handelt, sondern um ihre Erlernung. Das Rechnen selbst schadet der Brust nicht, wohl aber die Erlernung des Rechnens; ebenso verursacht die Ausübung der Fingerstellungen keine Augenschmerzen, wohl aber ihre Erlernung, da sie ein scharfes Hinsehen auf die Hand des Lehrers nötig macht. Man darf bei der Bewertung dieser Angabe auch nicht vergessen, daß bei der formelhaften und schematischen Art der Darstellung die Ablehnung des *rūpa* eine Begründung erforderte, die der Ablehnung des *lekha* und der *gaṇanā* genau parallel war; da die Fingerschmerzen schon als Grund gegen den *lekha* verbraucht waren, blieb für die Ablehnung des *rūpa* kaum ein anderer Grund als die Augenschmerzen übrig. Mir scheinen jedenfalls die Momente, die für die Gleichsetzung von *rūpa* und *mudrā* sprechen, so stark zu sein, daß ich Buddhaghosas Erklärung von *rūpa* verwerfen zu müssen glaube. Ihm war die richtige Bedeutung von *rūpa* nicht mehr bekannt, weil das Wort im Sinne von Fingerstellung zu seiner Zeit in der Sprache des täglichen Lebens offenbar längst durch *mudrā* verdrängt war. Nur in technischen Werken hielt sich *rūpa* noch länger, wie der Vers *ayugmaiḥ saṃpaṭhed rūpaiḥ* usw. beweist. Nachdem es dort von einem Lexikographen, vielleicht Śāsvata, einmal aufgestöbert war, wurde es von einem Kośa in den anderen übernommen. Mit Münzen hat also meines Erachtens *rūpa* als Name einer *kalā* nichts zu tun.

Kehren wir jetzt zu dem Texte zurück, von dem wir ausgegangen sind. Die Münzen werden dort *śśātimje māje mūre* genannt. Da Leumann das erste Wort durch śākisch übersetzt, muß er annehmen, daß *t* hier 'hiatus-tilgendes' *t* sei, das öfter für wurzelhaftes *k* oder *g* in Lehnwörtern erscheint, wie z. B. in *atērañe* = *akṛtajñāḥ* 242, *ātama* = *āgamān* 223, *Nātāpuṣpi* = *Nāgapuṣpikah* 173. Das Suffix *-inā*, fem. *-īṃgya*, *-īṃja* hat Leumann, Zur nordar. Spr., S. 101, behandelt. Da es häufig auch an Lehnwörter aus dem Sanskrit tritt, so wäre gegen die Ableitung des *śśātimje* von Śaka nichts einzuwenden, wenn nicht die erste Silbe des Wortes lang wäre. Vor dem Suffix zeigt der Stammvokal sonst keinerlei Veränderung; ich führe aus dem Text an: *ysarrīṃgya* 136, *ysamīñhīnau* 109, 218, 239, *hr'andīnā* 191, *parriyīnā* 294, *āljseinā* 139, *dātīnau* 216, 330, *brrītīnau* 269, *mūrīnā* 248, *mūrīṃgye* 139, *gyadīṃgyo* 192, *jadīṃgyo* 261, 285, *ggaysīṃgyo* 276, *maraṇīṃju* 276, *ratanīnā* 265, *dukhīngye* 101, *klaisīnau* 229. Da nun der Volksname stets Śaka lautet, so halte ich die Erklärung von *śśātimje* als śākisch schon formell für unmöglich. Aber auch dem Sinne nach paßt sie nicht. Der ganze Lehrvortrag über die Maitreyasamiti ist, wie aus V. 113 und

334 hervorgeht, dem Buddha in den Mund gelegt. Wie sollte er dazu kommen, von 'unseren' śākischen Münzen zu reden? Man müßte schon annehmen, daß der Dichter den Rahmen seiner Erzählung ganz vergessen hätte. Allein dazu liegt kein Grund vor. *Sākyā*, der Stammesname des Buddha, wird in der Sprache des Textes zu *Śśāya* (siehe Leumann, Zur nordar. Spr., S. 136); es hindert uns also gar nichts, *śśātinā* (phon. *śśāinā*) von *Śśāya* abzuleiten und *śśātīmje māje mūre* als 'unsere Śākyā-Münzen' zu fassen. Ob die Śākyas in Wahrheit jemals Münzen geprägt haben, ist eine Frage, die hier natürlich nicht untersucht zu werden braucht; die Legende hatte sie schon früh zu mächtigen Herrschern gemacht und der Dichter reproduziert in seiner Schilderung selbstverständlich das traditionelle Bild.

Wenn ich somit auch nicht zugeben kann, daß der Ausdruck *śśātīmje māje mūre* uns das Recht gibt, die iranische Sprache von Khotan als Śakisch zu bezeichnen, so bin ich doch weit entfernt, diesen Namen darum für falsch zu halten. Konow hat allerdings in seinen scharfsinnigen und die ganze Frage ungemein fördernden 'Indoskythischen Beiträgen' (SBAW. 1916, S. 787ff.) sich gegen ihn erklärt; es will mir aber fast scheinen, als ob das dort beigebrachte neue Material eher geeignet sei, seine Richtigkeit zu stützen als sie zu entkräften. Konow erkennt an, daß die Sprache der Śakas mit dem 'Altkhotanischen' verwandt gewesen sei; er glaubt aber dialektische Unterschiede zwischen ihnen feststellen zu können. Notgedrungen beruft sich Konow für die Sprache der Śakas in erster Linie auf Namen. Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß Namen für solche Fragen stets eine mehr oder weniger unsichere Grundlage bilden. Namen sind zu allen Zeiten und an allen Orten von einem Volk zum anderen gewandert, und angesichts des bunten Völkergemisches, das uns das alte Zentralasien erkennen läßt, wird man die Möglichkeit von Entlehnungen auch in diesem Fall gewiß nicht bestreiten können. Die Verwertung der Śaka-Namen wird weiter noch dadurch erschwert, daß sie größtenteils etymologisch noch völlig undurchsichtig sind. Aber sehen wir von diesen Bedenken zunächst einmal ab. Der wichtigste Punkt, in dem sich die Śaka-Namen von der Sprache Khotans unterscheiden, ist die Behandlung der Liquiden. Während die Khotan-Sprache eine *r*-Sprache ist, zeigen die Namen häufig *l*. Konow führt S. 799 an *Abuhola*, *Rajula*, *Nailuda*, *Kha-laśamuśa*, *Khalamasa*, *Kalui*, *Liaka* und aus Kuṣana-Inschriften *Lala* und *Kamaguli*¹⁾). Konow ist geneigt, den Namen mit inlautendem *l* nicht viel

¹⁾ In der Wardak-Inschrift. Die Stelle lautet nach Konow: *imeṇa gaḍiyena Kamagulya pudra Vagramareyasa iśa Khavadam'i ka[da]llayiya Vagramariyaviharam'i thubim'i bhayavada Śākyamuṇe śarira pariṭhaveti* 'zu dieser Zeit hat der Bevollmächtigte des Vagramareya, des Sohnes des Kamaguli, hier in Khavada, in dem Vagramareya-vihāra, in dem Stūpa, eine Reliquie des erhabenen Śākyamuni aufgestellt'. Ich habe gegen diese Auffassung des Satzes allerlei Einwendungen zu machen. Erstens

Gewicht beizulegen, da *l* auf *rd* zurückgehen könnte, das in der Khotan-Sprache regelrecht zu *l* wird. Allein da wir in der Löweninschrift *Khardaasa* finden, so scheint dieser Wechsel zur Zeit der *Kharoṣṭhī*-Inschriften noch gar nicht eingetreten zu sein. Wir müssen also die Tatsache, daß die Namen der Śakas häufig im Anlaut wie im Inlaut ein *l* zeigen, anerkennen. Ich will mich nun nicht darauf berufen, daß auch die Khotan-Sprache vereinzelt noch ein *l* im Anlaut zeigt. In dem von Leumann veröffentlichten Text findet sich z. B. in V. 210 ein *läyṣgūry* . . ., das Leumann mit Gürtel übersetzt. Ich kenne die Etymologie des Wortes nicht, und es mag ein Lehnwort sein. Wichtiger ist etwas anderes. Konow hat den überzeugenden Nachweis geführt, daß das Sanskrit der *Kharoṣṭhī*-Dokumente von Niya unter dem Einfluß der iranischen Khotan-Sprache steht, und daraus mit Recht den Schluß gezogen, daß spätestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. eine die Khotan-Sprache redende Bevölkerung in der Gegend von Niya saß. Nun finden wir aber in den *Kharoṣṭhī*-Dokumenten eine im Verhältnis zu dem bisher zugänglich gemachten Material sehr große Anzahl von Namen mit *l*: *Calamma* IV, 136, *Śili* I, 105, *Cuvalayina* IV, 108; *Lipeya* IV, 136. 106; XVI, 12; I, 104; IV., 108; *Limyaya*, *Liyaya* XVI, 12; *Larsoa* XV, 12; *Larsana* XVII, 2; *Limira* I, 105; *Limsu* IV, 136. Von diesen Namen mag *Śili* allenfalls auf ein Sk. *ślin* zurück-

ist es mir ganz unwahrscheinlich, daß *Vagramareyasa* ein Genitiv sein sollte, da in allen übrigen Fällen der Gen. Sing. von *a*-Stämmen in der Inschrift auf *-asya* ausgeht. Zweitens ist die Annahme, daß *kadalayiya*, wofür auch *kadalaśiya* gelesen werden könnte, ein Fremdwort ist mit der Bedeutung 'Statthalter, Bevollmächtigter', gänzlich unbegründet und überhaupt nur ein Notbehelf. An einen Statthalter des *Vagramareya* in Khavada — so wäre nach der Stellung der Worte zu übersetzen — ist um so weniger zu denken, als *Vagramareya* offenbar eine Privatperson ist. Es ist weiter aber auch ganz unwahrscheinlich, daß der Name dieses Bevollmächtigten in der Urkunde gar nicht genannt sein sollte. Und ebenso unwahrscheinlich ist es schließlich, daß überhaupt eine andere Person als *Vagramareya* die Reliquien aufgestellt haben sollte, zumal im weiteren Verlauf *Vagramareya* von sich stets in der ersten Person spricht. Ich lese daher *Vagramareya sa* in zwei Worten, fasse *Vagramareya* ebenso wie *kadalayiya* als Nom. Sing. und sehe in dem letzteren mit Pargiter das Äquivalent von Sk. *kṛīlayah* 'der sich niedergelassen hat'. Entweder *Kamagulya pudra Vagramareya* oder *sa iśa Khavadam'i kadalayiya* ist als eine Art eingeschobener Satz zu betrachten: 'zu dieser Stunde — Kamagulis Sohn (ist) *Vagramareya* — der, hier in Khavada wohnend, stellt . . . die Reliquie auf' oder 'in dieser Stunde stellt K.s Sohn V. — der wohnt hier in Kh. — die Reliquie auf'. Solche eingeschobenen Sätze sind für die Sprache dieser Inschriften charakteristisch; man vergleiche in der *Māṇikīlā*-Inschrift: *Lala daḍanayago Vespaśisa kṣatrapasa horamurta — sa tasa apanage vihare horamurto — etra nanabhagavabudhajhvam pratistavayati*; in der Taxila-Inschrift des Patika: *Kṣaharasa Cukhsasa ca kṣatrapasa — Liako Kusuluko nama — tasa putro Patiko — Takhaśilaye nagare utareṇa pracu deśo Kṣema nama — atra [de]jše Patiko apratīhavita bhagavata Śakamunīsa śariram [pra]jīthaveti samgharamam ca.* Ganz ähnlich ist auch die Ausdrucksweise in der Taxila-Inschrift aus dem Jahr 136 (nach Konow): *iśa divase pradistavita bhagavato dhatu[o] Urasakena Lotavriaputraṇa Bahaliena Noacae ḷagare vastaveṇa teṇa ime pradistavita bhagavato dhatuo usw.*

gehen; die übrigen haben jedenfalls keinen indischen Klang¹⁾. Ebenso wenig sehen diese Namen chinesisch aus. Es bleibt also kaum etwas anderes übrig als sie der Bevölkerung zuzuweisen, die nach Konow die iranische Sprache sprach.* Die iranischen Khotanesen hatten also im 3. Jahrhundert n. Chr. ebensogut Namen mit *l* wie hundert und mehr Jahre früher die Śakas. Wenn das *l* in der späteren Khotan-Sprache²⁾ fehlt, so bieten sich zwei Möglichkeiten, um diese Differenz zu erklären. Entweder gehören jene Namen mit *l* überhaupt nicht der einheimischen Sprache an, sondern sind von irgendwoher entlehnte Namen, die später aus der Mode kamen. Dann sind sie für die Frage der Verwandtschaft des Śakischen mit der Khotan-Sprache belanglos. Oder aber jene Namen sind einheimisch; dann ist der ganze Unterschied zwischen *l* und *r* nicht dialektisch, sondern zeitlich³⁾. Ich bin geneigt, der ersten Erklärung den Vorzug zu geben; in anderen Fällen scheint mir aber in der Tat ein zeitlicher Unterschied vorzuliegen. So läßt sich das *ṛī* von *Arīa*, das *rd* von *Khardaa* in der Löwen-Inschrift ohne weiteres als Vorstufe des späteren *ḍ* bzw. *l* ansehen. Der Name *Kalui* in der Löwen-Inschrift soll nach Konow nicht zu der Khotan-Sprache stimmen, da hier der Nominativ von alten *ua*-Stämmen auf *ū* endige. Konow verweist auf *hārū*, Kaufmann. Ich weiß nicht, wo der Nominativ *hārū* vorkommt; ich finde in der Dichtung nur einen Akk. Sing. *hārū* XXIII, 140 und einen Nom. Pl. *hāruva* XXIII, 208; ein Gen. Sing. *hārū* begegnet uns in der Vajracchedikā und im Aparimitāyuhsūtra (Leumann, Zur nordar. Spr., S. 77, 82). Aus Werken in der jüngeren Sprachform ist für die ursprüngliche Flexion gar nichts zu entnehmen; der vollkommen regelmäßige Akk. Sing. *hārū* (aus *hārun*) und der Nom. Pl. *hāruva* lassen auf einen Nom. Sing. *hāruvə* oder *hāruvi* (*hārui*) schließen, der genau dem *Kalui* entsprechen würde. Auf das *śp* in *Pispasri* und *Vespaśi* möchte ich nicht näher eingehen, da Konow selbst zugesteht, daß die Etymologie und sogar die Lesung dieser Namen unsicher ist. Als letztes Beispiel für

¹⁾ Mit *Lipeya* vergleiche insbesondere die sicher nichtindischen Bildungen *Opyeya* X, 5, *Kunyeya* IV, 136; XVII, 2, *Ñimeya* XVI, 12, *Piteya* I, 105.

²⁾ Wann die große buddhistische Dichtung, das älteste literarische Werk in dieser Sprache, entstanden ist, ist zwar noch nicht ermittelt; wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir es beträchtlich später ansetzen als die Dokumente von Niya oder gar die Inschriften der Śakas.

³⁾ Es liegt nahe, für die Chronologie des Überganges von *l* in *r* das Wort *guśura* zu verwenden, das Konow a. a. O. S. 819 in dem Kharoṣṭhi-Dokument N. XVII, 2 als Titel eines Kuṣanasena nachgewiesen und mit *Kujila*, *Kusulaka*, *Kusulaa*, dem Titel des Kadphises I. bzw. des Liaka und des Padika, identifiziert hat. Danach müßte das Wort, das ein Lehnwort aus dem Türkischen zu sein scheint, im 1. Jahrhundert n. Chr. in der Sprache der Śakas wie der Kuṣanas mit *l* gesprochen sein und der Übergang von *l* zu *r* im 3. Jahrhundert stattgefunden haben. Unsicher werden diese Schlüsse nur dadurch, daß uns *guśura* nicht in der iranischen Sprache von Khotan, sondern in dem Prakrit-Dialekt vorliegt und der Lautübergang schließlich auch auf das Konto des letzteren gesetzt werden könnte.*

dialektische Verschiedenheit führt Konow das Wort *gadiya* an, das in dem Datum der Wardak-Inschrift *sam 20 20 10 1 masya Arthamesiya sastehi 10 4 1 imena gadiyena erscheint*. Konow sagt mit Recht, daß *gadiya* in dieser Formel nur die Bedeutung 'Zeit', 'Zeitpunkt' haben könne. Bedenken aber kann ich nicht unterdrücken, wenn er weiter *gadiya* für ein śakisches Wort erklärt und es mit *bāda* zusammenbringt, das in den Urkunden in der iranischen Sprache in der Formel *ttəñā bedā* hinter dem eigentlichen Datum erscheint. Konow sieht es als sicher an, daß das *b* von *bāda* auf altes *v* zurückgehe und daß dieses *v* in *gadiya* zu *g* geworden sei, wie in mehreren persischen Dialekten *v* zu *g* werde. Man kann dem zunächst entgegenhalten, daß der Ursprung des *b* von *bāda* keineswegs sicher ist; Leumann, Zur nordar. Spr., S. 33f., führt *bāda* auf urarisch **ba(m)zh-ta* zurück, was allerdings auch nicht einwandfrei ist. Es steht weiter aber auch keineswegs fest, daß *gadiya* ein śakisches Wort ist, und ich möchte sogar bezweifeln, daß es überhaupt ein Fremdwort ist. Für den Begriff 'Zeit' oder 'Zeitpunkt' standen im Indischen Ausdrücke genug zur Verfügung; warum sollte hier ein Fremdwort gewählt sein, das überdies mit einem indischen Suffix erweitert sein müßte? Ich möchte es vorläufig immer noch als wahrscheinlicher ansehen, daß *gadiyena* ungenaue Schreibung für *ghadiyena* ist und das Wort auf sk. *ghatikā* (*ghatī*) zurückgeht, das ein Synonym von *nādikā* ist und den Zeitraum von 6 *kṣanas* oder 24 Minuten bezeichnet. *Imena gadiyena* würde dann mit den in den Kharosthi- und Brāhmī-Inschriften dieser Zeit häufigen Ausdrücken *iše divasachunāmi*, *iśa chunāmī*, *asmī kṣuṇe* zu vergleichen und etwa 'in dieser Stunde' zu übersetzen sein.

Ich kann nach alledem das Bestehen dialektischer Verschiedenheit zwischen dem Śakischen und der iranischen Sprache von Khotan bis jetzt nicht als gesichert ansehen; es scheint mir im Gegenteil, als ob sich die Beweise dafür, daß die Khotan-Sprache in der Tat das Śakische ist, mehr und mehr verdichteten. Wer es vorzieht, jene Sprache nach dem Lande, in dem sie uns entgegentritt, als Khotanesisch oder Altkhotanisch zu bezeichnen, begeht gewiß keinen Fehler; er darf sich aber nicht verhehlen, daß damit die Frage, welchem Volke sie zugehört, nicht gelöst ist.

Pali *uddiyāna*.

Im Mahāvāṇija-Jātaka (493) wird erzählt, daß ein wunderbarer Nigrodhabaum gewissen Kaufleuten außer Gold und Edelsteinen und anderen Kostbarkeiten auch *kāsikāni ca vatthāni uddiyāne ca kambale* spendete (G. 14). Der Kommentar bemerkt zu den letzten Worten *uddiyā nāma kambalā attī*. Morris, JPTS. 1889, 202f. erschloß für *uddiyāna-*, *uddiyā-* die Bedeutung 'nördlich' und wollte die Wörter mit sk. *udīcya-*, *udīcīna-* zusammenbringen, ohne die Ableitung im einzelnen begründen zu können.

Diesen Versuch hat Charpentier, IF. XXIX, 381ff., unternommen, und da sein Aufsatz ein Musterbeispiel für eine gewisse Methode der neueren Sprachbehandlung ist, verlohnt es sich vielleicht, mit ein paar Worten darauf einzugehen, obwohl der Inhalt das kaum rechtfertigen würde.

Charpentier vereinfacht *uddiyāna*- zunächst zu *uddiya*- . Das Verhältnis von *uddiyāna*- zu *uddiya*- soll dasselbe sein wie das von *tiracchāna*- zu *tiraccha*- usw. Über diese Bildungen habe Johansson, Monde Oriental II, 94f., mit ausreichenden Beispielen gehandelt. 'Darüber ist also weiter nichts zu sagen: *uddiyāna*- neben *uddiya*- ist ohne weiteres klar.' Ich bedaure, diese verblüffende Leichtigkeit, mit der sich Charpentier über alle Schwierigkeiten hinwegsetzt, mir nicht zu eigen machen zu können. Johansson hat doch jene Pali-Wörter, die den Ausgang -āna- zeigen, als adjektivische Fortbildungen eines Instrumentals auf -ā mittelst des Suffixes -na- erklärt. Wir müßten also zunächst einen Instr. *uddiyā* annehmen, der wohl schwerlich nachzuweisen wäre. Charpentier würde darin allerdings vielleicht gar keine Schwierigkeit sehen; er würde *uddiyā* einfach mit einem Stern versehen und damit hätten wir dann was wir brauchten. Ich muß nun allerdings gestehen, daß ich an die ganze angebliche Bildung von Adjektiven auf -āna- im Pali noch immer nicht glaube. Schon lange vor Johansson hatte Franke, WZKM. IX, 342f. ein mittelindisches Suffix -āna- aufgestellt, mit Hilfe dessen er *ajakānāni* in den Aśoka-Inschriften und p. *gimhāna*-, *vassāna*-, *vesiyāna*-, *sotthāna*-, *tiracchāna*- und *puttāna*- erklären wollte. Ich habe oben S. 283, Anm. 3, diese Bildungen anders zu erklären versucht. Johanssons Artikel, der übrigens auf Frankes Bemerkungen keinen Bezug nimmt, habe ich dabei leider übersehen. Was Johansson beibringt, gibt mir aber keine Veranlassung, meine Ansicht über die vorher genannten Wörter irgendwie zu ändern, und ebensowenig vermag ich in p. *ekānika*- und *sapadāna*- eine Ableitung von **ekā* bzw. **sapadā* zu erkennen. *Ekānika* ist meines Erachtens eine Adjektivbildung zu *ekāyana*-; die richtige Erklärung von *sapadāna* = sk. *sāvadāna*- haben bereits Senart, Mahāvastu I, 595f. und Hoernle, JRAS. 1912, S. 741f. gegeben. Mir erscheint also Charpentiers Auffassung von *uddiyāna*- schon um des Ableitungssuffixes willen, das er annimmt, unmöglich.

Charpentier gibt dann eine Zusammenstellung der Sanskritbildungen auf -āñc- mit ihren Fortsetzungen in Pali und Prakrit, die kaum etwas enthält, was als neu oder interessant bezeichnet werden könnte¹⁾. Dann

¹⁾ Immerhin sei hier hervorgehoben, daß er S. 385, Anm. 1, erklärt, p. pr. *saddhim* sei wohl nach Pischel = ved. *sadhṛīm*, man könne aber auch daran denken, daß *saddhim*: *sadhyāk* = *vīsum* : *viṣvak* sei. Ich halte das Letztere sogar für das allein Richtige. In den Mathurā-Inschriften erscheinen neben *sādhivihārin*- auch Formen wie *saddhyivihāri*-, *saddhyevihārin*-, und ich habe diese schon in meiner List of Brāhmī Inscriptions, S. 223, auf *sadhyagvihārin*- zurückgeführt. Wenn Geiger, Pali § 22, *saddhim* wieder aus *sārdham* entstehen läßt, so kann ich darin nur einen Rückschritt erkennen. Auch die beiden anderen Beispiele, die Geiger für die Reduk-

4. Wenn wir nun die gesuchte Etymologie aufstellen, halte ich für falsch. Die richtige Erklärung wäre wohl: *viddī* ist ein Bilders' Dictionary, und warum *zimī* nicht aus dem gleichen Verfach kommt, sondern aus einem zu dem Zweck erst eröffneten *śānam* steht, das steht wohl, ist mir unerfindlich.

5. Diese Untersetzung ist schade, ich wußte nicht, wo **viddī* belegt wäre. Ich schlage darüber hinaus auch **viddīt* vor.

6. Diese Form verleiht eigentlich doch auch einen Stern.

7. Sie weist z. B. den Ansatz eines **patīcī* höchstens für den östlichen Dialekt festzulegen auf. Für die Verteufe des Pali müßte Charpentier nach allem, was wir sonst beschrieben könnten, eher **parācīcīt*. Auch sonst ließe sich noch mancherlei entwenden, wenn es sich überhaupt verhinderte, sich bei solchen Dingen aufzuhalten. Nur das wäre mir noch bemerk't, daß auch **uṇḍī* keine wege durch Gaudavaho 395 *uṇḍīdhā* (= *ubhīdhā*), 631 *uṇḍīhāre* (= *ubhīhāre*) als gesichert gelten kann. Väkjati schreibt eine reine Kunstsprache, die vielfach nichts weiter ist als nach den Lautregeln im Mährägīti umgesetztes Sanskrit. Für die lebende Sprache beweist sie gar nichts.

Entwicklung jedoch ziemlich leicht', so weiß ich nicht, woher wir die Begründung zu solchem Vertrauen nehmen sollen. Charpentiers bloße Versicherung scheint mir dafür nicht auszureichen.

Ich fürchte, mich aber schon zu lange bei dem wilden 'Urpali' von Charpentiers Gnaden aufgehalten zu haben. *Uddiyāna-* kann natürlich mit sk. *udañc-* garnichts zu tun haben. Schon die Nebeneinanderstellung der *uddiyāna*-Wolldecken oder Teppiche und der *kāsikāni vatthāni*, der Kleider von Benares, läßt darauf schließen, daß in *uddiyāna-* ein Eigenname steckt, und es ist eigentlich selbstverständlich, daß es Adjektivbildung zu dem Namen des Landes ist, das wir gewöhnlich mit der späteren Sanskritform als *Udyāna* bezeichnen. Sachlich stimmt das genau. Wollstoffe bezog man aus dem Norden, und die Stelle lehrt uns nur, daß sich in alter Zeit die Decken aus dem heutigen Swätgebiet besonderer Schätzung erfreuten. Formell ist sk. *Udyāna* sicherlich nicht ursprünglich. Es ist vielmehr die volksetymologisch umgestaltete Form des einheimischen Namens. In einer Note zu Hüen-tsang wird bemerkt, der Name bedeute 'Garten'; es sei der Garten eines Königs, nämlich des Aśoka, gewesen¹⁾. Nach Watters führt die chinesische Transkription bei Hüen-tsang *Wu-chang-na* eher auf ein *Udana*, andere chinesische Formen wie *Wu-t'u* oder *Wu-ch'a* auf *Uda*²⁾. Ich muß den Sinologen die Entscheidung dieser Fragen überlassen. Daß man aber den Namen tatsächlich auch in Indien mit zerebralem *d* geschrieben hat, geht aus einer Inschrift zu Mathurā aus dem Jahre 77 der Kuṣan-Ära (Nr. 62 meiner Liste) hervor, die die Gabe *bhikṣusya Jivakasya Odīyanakasya* registriert, d. h. des Mönches Jivaka aus *Uḍiyana* oder *Uddiyana*³⁾. Ist die aus dem Chinesischen restituierte Form *Uda* richtig, so könnte vielleicht sogar das *uddiyā* des Pali-Kommentars eine richtige Form sein. Bei der notorischen Unwissenheit seines Verfassers ist mir das allerdings einigermaßen zweifelhaft, und ich möchte eher glauben, daß er einfach *uddiyānā nāma kambalā atthi* schrieb und daß dann später das eine *nā* vor dem anderen weggefallen ist. Jedenfalls hat aber auch er in *uddiyāna-* nicht ein Wort für 'nördlich' gesehen; sonst hätte er sicherlich das gewöhnliche *udicca* gebraucht. Damit sind, wie ich hoffe, die Geheimnisse von *uddiyāna-* endgültig aufgeklärt und ein Stück 'Urpali' sinkt in das Nichts zurück, aus dem es geboren.

¹⁾ Beal, Buddhist Records of the Western World I, 119; Watters, On Yuan Chwang's Travels in India I, 225.

²⁾ Andere Transkriptionen sind *Wu-ch'ang*, *Wu-tien* (oder *yun*)-*nang*, *Wu-sun-ch'ang*.

³⁾ Bei der ungenauen Schreibweise der Inschriften wären auch die Lesungen *Uḍiyāna* oder *Uddiyāna* nicht unmöglich.

Pali *dhītā*.

Das Wort für 'Tochter' lautet im Pali im Nom. *dhītā*. Erst in der späteren Literatur findet sich daneben auch *duhitā*; z. B. Paramatthadīp. V. 269, 3 (*jāmātā ti duhitu pati*)¹⁾ und in der Fortsetzung des Mahāvamīsa, Turnour, S. 259. So lange *duhitā* nicht in einem älteren Text bezeugt ist — und ich glaube kaum, daß der Fall eintreten wird —, können wir darin unbedenklich einen Sanskritismus sehen²⁾). Auch in der Sprache des Mahāvastu gilt nur *dhītā*³⁾.

In den Mittelprakrits finden sich Formen, die auf *duhitā*, *dhītā* und **dhūtā* zurückgehen. Das Material ist in der Form, wie Pischel es anführt⁴⁾, verwirrend; kritische Sichtung und Ordnung lassen doch etwas einfachere Verhältnisse erkennen. In der Śaurasenī wird nach Pischel *duhidā*, meist aber *dhidā*⁵⁾, *dhūdā* gebraucht. Zunächst scheint hier ein chronologischer Unterschied zu bestehen. Bei Bhāsa kommt in den ersten zehn Dramen der Ausgabe der Trivandrum Sanskrit Series, die mir allein zugänglich sind, und im Cārudatta⁶⁾ überhaupt nur *duhidā*⁷⁾ vor: Avim. 4; 38 Nom. *duhiā*; 14 Nom. *Kuntibhoaduhiā*. Auch für Kālidāsa kann als völlig gesichert nur *duhidā* gelten: Śak. Pischel 139, 5 = Cappeller 82, 22 Nom. *duhidā* (Var. *duhidiā*); P. 128, 2 = C. 76, 7 Akk. *duhidaram*; P. 73, 6 = C. 40, 4 *duhidujanassa* (Var. *duhiā-*, *duhidiā-*; Text P. falsch *duhidā-*); C. 70, 10 *duhiduṇimittam*. Auch in der als Kompositum aufzufassenden Verbindung mit *dāśic* steht *duhidā* in der Bollenschen Ausgabe des Mālav.: Nom. *dāśicduhidā* 37, 8. Die Lesung ist aber, wie wir sehen werden, ganz unsicher⁸⁾. Die Späteren gebrauchen als selbständiges Wort *duhidā*, *duhidiā*, am Ende des Kompositums *dhidā*: Sing. Nom. *duhidā* Ratnāv. (Cappeller) 327, 26; Priyad. 52; Mālatīm. (Telang) 64; Karpūr. (Konow) 1. 34, 15; 4, 18, 19; Viddhaśāl. (J. Vidyāsāgara 1883) 51. 52; Akk. *duhidam*

¹⁾ Geiger, Pāli § 91, dem auch im Folgenden Belegstellen für Pali-Formen entnommen sind.

²⁾ Daß *duhitā* in der Abhidhānappadīpikā aufgeführt wird, beweist natürlich erst recht nichts für die Echtheit des Wortes. Bemerkt sei noch, daß das Diminutiv *dhūtikā* im Sinne von 'Puppe' gebraucht wird, z. B. Therīg. 374, also genau Sk. *putrikā* entsprechend.

³⁾ Senart I, 521.

⁴⁾ Grammatik der Prakrit-Sprachen § 65, 148, 212, und besonders 392.

⁵⁾ *Dhidā* wird dann auch von Sanskrit-Lexikographen angeführt; siehe PW.

⁶⁾ Nach der freundlichen Mitteilung Herrn Morgenstiernes.

⁷⁾ Ich gebrauche als Normalformen für Ś. und M. *duhidā*, *dhidā*. Die Handschriften und die indischen Ausgaben schreiben meist die Formen mit Ausstoßung des *d*. Wie weit diese berechtigt sind, ist eine Frage, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Sie einfach für falsch zu erklären, weil sie mit den Angaben der Grammatiker nicht übereinstimmen, halte ich nicht für richtig. Das Prinzip, das Prakrit der Dramen nach den Regeln der Grammatiker zu verbessern, darf meines Erachtens auf die älteren Dramen nicht angewendet werden.

⁸⁾ Auf ein paar andere Stellen im Vikram. werden wir später eingehen.

Viddhaśāl. 121; Instr. *duhiae* Prasannarāgh. (Govindadeva Śāstri) 17; Nom. *duhidiā* Uttararām. (Premacandra Tarkavāgiśa) 102. Am Ende des Kompositums: Sing. Nom. *dāśiedhiā* Ratnāv. 340, 7¹). 10; Vok. *dāśiedhīe* Mṛechak. (K. P. Parab) 90. 91. 125; Ratnāv. 331, 3; 339, 14¹); Nāgān. (S. M. Paranjape) 39. 57; Viddhaśāl. 90; Caṇḍak. (J. Tarkālamkāra) 9, 16; Instr. *dāśiedhiāe* Ratnāv. 340, 32; Nāgān. 57; Gen. *dāśiedhiāe* Mṛech. 131; Nāgān. 47; Plur. Vok. *dāśiedhīdāo* Caitanyacandr. (Rājendralāla Mitra) 84; Gen. *mantidhiāṇam* Mālatīm. 196.

Die Ausnahmen zu der Regel über den Gebrauch von *duhidā* und *dhīdā* sind nicht zahlreich. Priyād. 14 steht *Viñjhakeduduhiā*, ebd. 52 aber *Viñjhakeuno duhidā*. Viddhaśāl. 54 kommt der Vok. *dāśeduhiide* vor, ebd. 90 aber steht die gewöhnliche Form *dāśiedhīe*. Die unregelmäßigen Formen beruhen also vielleicht nur auf falschen Lesarten.

Wichtiger sind die Stellen, wo *dhūdā* in den Ausgaben erscheint. In der Vikramorvaśi hat Bollensen diese Form auf Grund seiner drei Handschriften an mehreren Stellen in seinen Text aufgenommen: 15, 7 *Kāśirāadhuḍāe*; 16, 20 *Kāśirāadhuḍām*; 18, 5 *Kāśirāadhuḍā*; 18, 7 *dāśiedhuḍāe*²). Die Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1830 liest dafür der Reihe nach -*duhidāe*, -*duhidaram*, -*dhīdā*, -*dhīdāe*, Shankar P. Pandit, bei dem die zweite Stelle fehlt, -*puttīe*, -*uttī*, *dāśīe* (v. l. *dāśieduhidāe*)³), Pischel in der Ausgabe der südindischen Rezension, wo ebenfalls die zweite Stelle fehlt, -*puttīe*, -*puttīe*, *dāśīuttīe*. Die Überlieferung geht hier also weit auseinander, und eine Entscheidung darüber, was das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur auf Grund des Materiale gefällt werden, das uns die übrigen Texte liefern. Dann aber ist *dhūdā* auf jeden Fall abzulehnen und vorausgesetzt, daß man nicht etwa die auf *putrī* zurückgehenden Formen aufnehmen will⁴), kann man nur schwanken, ob Kālidāsa hier noch die vollere Form *duhidā* oder schon nach der Weise der Späteren die kürzere Form *dhīdā* gebrauchte. Zu Gunsten der ersten Annahme würde die oben aus Mālav. angeführte Form *dāśieduhidā* sprechen, wenn sie als sicher betrachtet werden könnte. Allein Shankar P. Pandit liest an der entsprechenden Stelle (43, 1) mit sämtlichen sechs Nāgarī-Handschriften und der Telugu-Handschrift *dāśiesudā*; die gleiche Lesart gibt ein Teil der von Bollensen benutzten Nāgarī-Handschriften, die beiden Bengali-Handschriften Bollensens, D und F, aber haben *dāśīdhīdā*⁵).

¹⁾ Von Cappeller, S. 376, nachträglich zu -*dhīdā*, -*dhīde* verbessert.

²⁾ Es sind zwei Handschriften in Bengali (BP) und eine in Nāgarī (A). Die Lesarten sind 15, 7 A -*dhūdāe*, B -*dhuāe*, P -*dhaāe*; 16, 20 A -*dhūdām*, B -*dhuām*, P -*dhudām*; 18, 5 A -*dhudā*, BP -*dhuā*; 18, 7 A -*dhūdāe*, BP *dhuāe*.

³⁾ Formen von *dhūdā* finden sich in den Lesarten der von Shankar P. Pandit benutzten Handschriften nicht.

⁴⁾ Es sei darauf hingewiesen, daß *dāśieputtīe* schon bei dem älteren Bhāsa, Cārudatta 1, 22, im Munde des Śakāra vorkommt.

⁵⁾ Die Grantha-Handschrift des Kāṭayavema liest übrigens auch hier *dāśiedhiū*.

Im M̄eechakaṭika kommen wiederholt Formen von dem Kompositum *ajjādhūdā* vor: Nom. *ajjādhūdā* 94, 95, 157, 288; Gen. *ajjādhūdāe* 94, 156. Wenn *dhūdā* 95 außerhalb des Kompositums erscheint, so ist diese Selbstständigkeit doch nur scheinbar: es ist nur die abgekürzte Form für das unmittelbar vorher gebrauchte *ajjādhūdā* (*jam ajjādhūdā ānavedi | Ajjamittca dhūdā de saddārcdi*). *Ajjādhūdā* ist immer nur die ehrenvolle Bezeichnung für die Frau des Cārudatta; der Ausdruck ist offenbar nach *ajjāutta* = *āryaputra* gebildet. Die ursprüngliche Bedeutung von *dhūdā* ist hier ganz verblaßt, wie schon der Gebrauch der Kurzform zeigt. Der Verfasser der Einlage im zehnten Akt hat es als Namen verstanden. Er spricht von einer *ajjā-Cāludattassa rahuā ajjā Dhūdā* und nennt die Frau in den in Sanskrit abgesagten Bühnenanweisungen *Dhūtā*, während sie im dritten Akt ohne Namen nur als *radhū* bezeichnet wird. Das ausschließliche Vorkommen von *dhūdā* in dem Titel *ajjādhūdā* in der Śaurasenī des M̄eech. scheint mir zu beweisen, daß dieser Titel unverändert aus einem Dialekt, in dem das Wort für Tochter *dhūdā* lautete, entlehnt ist. Ich wüßte jedenfalls nicht, wie man auf natürlichem Wege die Entstehung eines *dhūdā* gerade in *ajjādhūdā* neben sonstigem *dhīdā* erklären könnte.

Karpūram. I, 18, 6 findet sich in Konows Text der Vok. *dāśiedhūde*. Die Jaina-Handschriften lesen *dāśisude* (A), *dāśiedhūde* (C W), *dāśiedhūē* (B), *dāśicputti* (P), die Nāgarī-Handschriften *dāśicdhīc* (O R), *dāśieputtīc* (N), die südindischen Handschriften *dāśiedhūde* (S), *dāśiedhīc* (U), *dāśiedhutte* (T). Die Überlieferung ist auch hier wieder, wie man sieht, durchaus nicht einheitlich und eine Entscheidung nur auf Grund des übrigen Materials möglich, das für *dāśiedhīc* oder *-dhīde* sprechen würde. Bei einem Dichter wie Rājaśekhara, dem auch sonst Dialektfehler nachzuweisen sind, ist indessen die Möglichkeit, daß er die der S. fremde Form mit *ū* verwendete, nicht zu bestreiten.

Nur so ist endlich meines Erachtens die Form Instr. *dāśiedhūāe* zu erklären, die in Madanas Pārijātamañjarī (S. 8 der Ausgabe von Hultzsch) erscheint. Ein Fehler der Überlieferung ist hier natürlich ausgeschlossen. Es fragt sich allerdings, ob sich Madana und vielleicht auch Rājaśekhara überhaupt dessen bewußt waren, daß sie einen Verstoß begingen, wenn sie *dhūdā* oder *dhūā* gebrauchten. Bei den Grammatikern konnten sie darüber nicht viel lernen. Vararuci z. B. lehrt ausdrücklich weder *dhīdā* noch *dhūā*. Nach Bhāmaha gehört das Wort für Tochter unter die in 4, 33 genannten *dādhādayah*; er bemerkt aber selbst nichts weiter als *duhitā | dhūā dhūdā¹*), und auch die Prākṛtamañjarī sagt nur *dhīdā ca duhitā matā²*). Hemacandra lehrt in 2, 126 allerdings die fakultative Substituierung von *dhūā* für *duhitā*; *dhīdā* aber wird nirgends erwähnt, auch nicht unter den Besonderheiten der Śaurasenī in 4, 260—286, wo wir es erwarten sollten. Trotzdem scheint

¹⁾ So Cowell, aber in dieser Form sicher nicht richtig.

²⁾ Nach Pischel zu Hem. 2, 126.

mir aus dem angeführten Material mit völliger Sicherheit hervorzuzeigen, daß als echte Śaurasenī-Formen nur *duhidā*, *dhidā* angesehen werden können.

Für die Māgadhī lehrt Pischel *dhidā* und *dhūdā*. Selbständige kommt das Wort überhaupt nicht vor und im Kompositum findet sich nur V. *dāśiedhīe* Mrcch. 211, *gabbhadāśidhīc*, ebd. 287; Instr. *dāśiedhīāe*, ebd. 32. Also gilt auch für die Māgadhī nur *dhidā* oder *dhīā*.

Die Ardhamāgadhī hat *dhūyā*, ebenso nach Pischel die Māhārāṣṭrī *dhūā*. Doch ist immerhin zu bemerken, daß Hemacandra 2, 126; 3, 35 neben *dhūā* auch *duhiā* gestattet, das schon die Pāiyalacchī 252 anführt. Sichere Belege für *duhiā* fehlen. Als handschriftliche Lesart findet sich *duhiāi* für *dhūāi* Hāla 407, 741 in der Rezension des Sādhāraṇadeva. In dieser Rezension sind vielfach ältere Wörter modernisiert.

Für die Jaina-Māhārāṣṭrī lehrt Pischel *dhūyā* und *dhīyā*. Während aber Belege für *dhūyā* häufig sind, ist als einzige Stelle für *dhīyā* Jacobi, Ausgew. Erzähl. 68, 20 angegeben, wo der Vok. *dāśiedhīc* erscheint. Es scheint mir zweifellos, daß dieses Schimpfwort aus der Bühnensprache entlehnt ist, wo es natürlich nur in der Prosa und daher, von Mrcch. abgesehen, stets in der Śaurasenī-Form vorkommt. Vorläufig kann also auch für die Jaina-Māhārāṣṭrī nur *dhūyā* als echtes Dialektwort anerkannt werden. Daneben wird aber auch *duhiyā* verwendet: Jacobi, Erzähl. 39, 15 Nom. *duhiyā*; 52, 5 Lok. *sippiyaduhiyāe*; 53, 15 *puttaduhiyāaṇnesanattham*. Meines Erachtens ist *duhiyā* eine Entlehnung aus dem Sanskrit. Die späteren Jaina-Schriftsteller nehmen ohne Bedenken jedes Sanskritwort, nach den geläufigen Lautregeln umgestaltet, in ihre Sprache auf.

Die gewöhnliche Auffassung war, daß die Prakritformen aus sk. *duhitā* entstanden seien. Dabei läßt sich die Flexion, die das Wort in den verschiedenen Dialekten aufweist, ohne weiteres begreifen. Im Pali zeigen noch die alten Endungen des *r*-Stammes Sing. Nom. *dhītā* (passim), *māradhītā* Samyuttan. 1, 4, 3, 5, 15. 17. 19, *devadhītā* Jāt. 5, 283, 3, *rājadhītā* Jāt. 5, 283, 23; Akk. *dhītarām* (passim), *kuladhītarām* Jāt. 3, 510, 24; *rājadhītarām* Jāt. 6, 167, 11; Gen. *dhītu* Jāt. 5, 284, 14; 6, 366, 10; Mahāv. 10, 3, *bhaginīdhītu* Mahāv. 13, 16; Pl. Nom. *dhītarō* Jāt. 5, 283, 27, *māradhītarō* Samyuttan. 1, 4, 3, 5, 14. 21, *rājadhītarō* Jāt. 3, 3, 18, *puttadhītarō* Jāt. 5, 179, 26; Akk. *dhītarō* Jāt. 5, 285, 28; 6, 134, 24, Mahāv. 7, 52, *māradhītarō* Samyuttan. 1, 4, 3, 5, 22, *rājadhītarō* Jāt. 5, 295, 3, *mātudhītarō* Jāt. 1, 253, 18, *puttadhītarō* Jāt. 5, 190, 23, *dhītare* Mahāv. App. A, 32, *amaccadhītare* ebd. 31. Als Stammform erscheint *dhītu*: *dhītuhetu* Mil. 117, *dhītusaññām¹⁾* Jāt. 3, 249, 10, *dhītugamanām* Mahāv. 7, 53, *dhītutthāne¹⁾* Mahāv. 35, 103. Daraus und aus Formen wie Pl. Instr. **dhītūhi*, Gen. **dhītūnam*, Lok. **dhītūsu*, die nach Analogie der anderen *r*-Stämme vorauszusetzen sind, erklärt sich die Überführung des Stammes in die Flexion der weiblichen *u*-Stämme im Abl. oder Lok. Sing. *dhītuyā* Mahāv. 8, 7.

¹⁾ Lesart *dhīti-*.

Vom Nom. Sing. aus ist der Stamm andererseits in die Flexion der ā-Stämme übergetreten¹⁾: Sing. Akk. *dhītam* Mil. 117; Gen. *dhītāya* Mahāv. 5, 169, *rājadhītāya* Mahāv. 5, 194; 6, 15, Pdīp. 4, 270, 28, *pesakāradhītāya* Dhp. Co. 3, 176, 13, *Lājadevadhītāya* Dhp. Co. 3, 9, 20; Vok.²⁾ *dhīte* Jāt. 3, 21, 28, *deradhīte* Dhp. Co. 3, 8, 12; 9, 2; Pl. Nom. *dhītā* Mahāv. 2, 18f.; 11, 5; Akk. *deradhītā* Jāt. 1, 240, 3; Instr. *kuladhītāhi* Cullav. 1, 13, 1, *deradhītāhi* Pdīp. 4, 161, 17, *puttadhītāhi* Jāt. 3, 254, 21; 510, 25, Mahāv. 7, 68; Gen. *kuladhītānam* Cullav. 1, 13, 1, *rājadhītānam*³⁾ Jāt. 3, 4, 7; Lok. *puttadhītāsu* Jāt. 1, 152, 8.

Auch in der Sprache des Mahāvastu tritt der *r*-Stamm in den meisten Formen deutlich zutage: Sing. Nom. *dhītā* (passim), *māradhītā* 3, 281, 15; 283, 15, *rājadhītā* 2, 65, 13; 3, 20, 5; 39, 11; *karmāragrāmikadhītā* 2, 89, 7; Akk. *dhītaram*, *dhītaram* 1, 180, 17; 2, 88, 16; 110, 18⁴⁾; 3, 9, 1; 20, 1; 23, 14; 24, 9, *māradhītarām* (M -*dhītarām*) 3, 284, 17, *māradhītarām* (M -*dhītarām*) 3, 284, 3, *Nalinīdhītarām* 3, 146, 4; Instr. *dhītareṇa* 3, 39, 17, *dhītarāye* 2, 111, 14, *dhītuḥ* 1, 36, 14; Gen. *dhītuḥ* 1, 306, 8; 307, 3; Lok. *rājadhītare* (C -*dhītāye*) 2, 65, 17; Plur. Nom. *dhītaro* 1, 348, 12; 3, 24, 8; 146, 1, *māradhītaro* 3, 282, 4; 7; 13; 300, 4; Akk. *dhītaro* 1, 356, 18; 3, 16, 4; 282, 1, *māradhītaro* 3, 285, 11, *dhītarām* 1, 356, 17; Gen. *dhītarānam* 1, 356, 6. Daneben erscheinen Formen nach der ā-Flexion: Sing. Akk. *dhītām* 1, 356, 12; 2, 73, 5; 17, *rājadhītām* 2, 65, 6; 3, 148, 18, *Nalinīdhītām* 3, 146, 8; Instr. *dhītāye* 3, 39, 7, *rājadhītāye* 3, 39, 19; Gen. *rājadhītāye* 2, 66, 1.

In den Mittelprakrits ist die ā-Deklination fast ganz durchgedrungen⁵⁾. Den alten *r*-Stamm zeigen abgesehen von Š. *duhidaram* nur noch die in alten Jaina-Werken vorkommenden AMg.-Formen Sing. Akk. *dhūyaram*, Plur. Instr. *dhūyarāhi*.

So einfach sich bei der Herleitung von *dhītā*, **dhūtā* aus *duhitā* die Erklärung der Flexion gestaltet, so groß sind die lautlichen Schwierigkeiten, die die Stammsilbe bietet. Nach der gewöhnlichen Annahme ist das *u* von *duhitā* geschwunden. Wackernagel, Altind. Gr. I, S. 163, verweist zur Erklärung auf Jacobi, ZDMG. XLVII, S. 575ff. Ich wüßte aber nicht, wie sich nach den dort aufgestellten Regeln *duhitā* zu *dhītā* hätte entwickeln sollen. In den häufiger gebrauchten Formen wie Nom. *duhitā*, *duhitrah*, Akk. *duhitaram*, *duhitṛḥ*, Gen. Sing. *duhituḥ* lag der neue Akzent gerade auf dem *u* und hätte eher zu seiner Erhaltung beitragen müssen. Von Natur lang ist die vorletzte Silbe nur im Gen. Plur. *duhitṛṇām*, durch Position im Instr. Sing. *duhitrā*, Dat. Sing. *duhitre*⁶⁾. Daß von diesen Formen der

¹⁾ Auch im Sanskrit findet sich einmal der Akk. *duhitām*, Mbh. 4, 72, 4.

²⁾ Jāt. 547, 462 *piyadhīti*, dem *piyaputta* von G. 460 entsprechend.

³⁾ Lesart -*dhītānam*.

⁴⁾ Lesart C *rājadhītāram*.

⁵⁾ Pischel a. a. O. § 392.

⁶⁾ Das *y* macht nach Bühler, Leitfaden, Schrifttafel, meist nicht Position; also kommen *duhitṛbhāyām*, *duhitṛbhayaḥ* nicht in Betracht.

Schwund des *u* ausgegangen sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich. Schon Bartholomae hat sich (ZDMG. L, S. 693) gegen die Anwendung der Jacobischen Regeln auf *dhītā* ausgesprochen und zugleich auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die die Länge des *i* bereitet¹⁾. Er will daher *dhītā*, *dhūyā* ganz von *duhitā* trennen. *Dhītā* soll auf ein urindisches **dhītā* zurückgehen, einen weiteren Angehörigen der durch lat. *filius*, lett. *dēls* 'Sohn', ksl. *dētē* 'Kind', *dēva* 'Mädchen' vertretenen Sippe. Für den Ausgang verweist er auf *suta* 'Sohn'. Das *ū* des neben *dhīyā* erscheinenden *dhūyā* könne ebensowohl durch *duhiyā* als durch *suyō* (lies *suo*) veranlaßt sein. Die Pluralform p. *dhītarō* und andere Formen nach der *r*- bzw. *u*-Klasse seien durch *duhitā* im Verein mit den übrigen Verwandtschaftswörtern hervorgerufen.

Gegen die letzte Annahme wäre an und für sich nicht viel einzuwenden, zumal sich für die Umwandlung eines Verwandtschaftsnamens auf -ā in einen *r*-Stamm auf indischem Gebiet selbst wenigstens ein sicherer Fall nachweisen läßt²⁾. Mahāvastu III, 295, 6ff. heißt es in Senarts Text:

mahājano samāgamya striyaś ca puruṣā pi ca |
puruṣam paribhāṣanti kasmād ujjhesi bhāryarām ||
kṣatryā brāhmaṇā vaiśyā śūdrā cātra samāgatā |
puruṣam paribhāṣanti kasya ujjhesi bhāryarām ||

Für *bhāryarām* lesen die Handschriften B und M in der zweiten Zeile *bhāryān* (B) und *bhāryāyām* (M), in der vierten *bhāryaram* (B), *bhāryyaram* (M). Die Länge in der Endung beruht offenbar ebenso wie in dem oben angeführten *dhītarām* für *dhītaram* auf falscher Sanskritisierung; man sah den Ausgang -ām im Akk. Sing. als obligatorisch für die Feminina an. *Bhāryaram* aber zeigt, daß in dem Dialekt, auf dem die Sprache des Mahāvastu beruht, nach dem Muster von *mātā*—*mātaram*, *dhītā*—*dhītaram* auch *bhājjā*³⁾—*bhājjaram*, oder genauer wohl *bhājjalam*, gebildet wurde. Das daraus sanskritisierte *bhāryaram* begegnet in Versen im Mahāvastu noch öfter, zum Teil neben *bhāryām*; so III, 8, 6ff.:

pāpikām yadi me ambe bhāryāram ānayiṣyasi |
na te haṁ pāpikām bhāryām pāñināpi parāmr̥se ||
mama tvam pāpikām bhāryām amba ānayitum icchasi |
na te haṁ pāpikām bhāryām pādenāpi parāmr̥se ||

Für *bhāryāram* (C *bhāryyāram*) liest B *bhāryaram*, und es hindert nichts diese Lesart in den Text zu setzen. Ebenso in III, 9, 1:

tasya bhāryāram ānesi Madrakarājasya dhītaram |

¹⁾ Warum er pr. *dhūyā* begreiflicher als Fortsetzer von *duhitā* nennt, ist mir nicht klar.

²⁾ Eine weitere Parallel bildet auch *sakhā* 'Freund', das im Pali bekanntlich zum Teil zum *r*-Stamm geworden ist.

³⁾ Daß *ry* zu *jj* geworden war, ergibt sich aus dem nachher angeführten *bhājjaram*.

wo B wiederum *bhāryaram* liest. Im ersten Band hat Senart mit Unrecht *bhāryaram* an mehreren Stellen durch *bhāryām* oder *bhāriyām* ersetzt¹⁾; I, 233, 17: *upādiyāhi mamam adya bhāryām*; I, 234, 8: *upādiyāmi tava adya bhāryām*. An der ersten Stelle liest B *bhāryeram*, C *bhāryāram*, an der zweiten hat B das richtige *bhāryaram*. I, 129, 2:

etam śrutvā Kuśo rājā bhāriyām idam abravīt |

B N A haben *bhājyāram*, C M *bhāryyāram*, L *bhāyyāram*. Man könnte bei der Übereinstimmung der Handschriften hier an eine Grundform *bhajjālam* denken, die in Analogie zu *bhattālam* 'den Gatten' gebildet wäre²⁾. Schließlich kann aber auch hier die Form mit der Kürze in der vorletzten Silbe gestanden haben, die in I, 233, 17; 234, 8; III, 295, 7. 9 durch das Metrum gesichert ist.

Trotz dieser Analogie glaube ich nicht, daß bei *dhītā* von einer Überführung eines ursprünglichen ā-Stammes in die *r*- oder *u*-Flexion die Rede sein kann. Es bliebe bei dieser Annahme unerklärlich, daß sich die *r*-Flexion, wie schon aus den angeführten Beispielen erhellt und durch die Inschriften bestätigt wird, fast durchweg gerade im Alt-Prakrit erhalten hat und erst in den Mittel-Prakrits die ā-Flexion als die herrschende auftritt. Es müßte also eine Rückbildung zum Ursprünglichen stattgefunden haben: **dhītā*—**dhītr*—*dhītā*, was gewiß nicht wahrscheinlich ist. Aber auch davon abgesehen ist es doch kaum glaublich, daß es im Indischen zwei ganz ähnlich klingende Wörter für Tochter gegeben haben sollte, *dhītā* und *duhitr*, nicht etwa lokal geschieden oder zeitlich einander ablösend, sondern direkt nebeneinander gebraucht, da ja das eine Wort das andere angeblich beeinflußt. Und aus welchem Grunde sollte jenes *dhītā* im Sanskrit denn so völlig unterdrückt sein, daß es auch nicht eine Spur hinterlassen hat? Dazu kommt endlich noch die Umfärbung des Vokals von *dhīyā* durch *duhiyā* oder *suo*. Man mag noch so sehr geneigt sein, die Sprache als ein Gebiet der unbegrenzten Möglichkeiten zu betrachten, und wird doch vielleicht zugestehen, daß diese Erklärung nicht gerade sehr wahrscheinlich ist.

Pischel nimmt in Š. *dhīdā* Ausstoßung des *u* an, setzt aber als Grundform nicht *duhitā*, sondern **duhitā* an, da sich sonst das lange *i* nicht erklären lasse. Dagegen hat Bartholomae, IF. XXIII, 46, Anm., mit Recht eingewendet, daß eine Form **duhitā* nicht nur nicht bezeugt, sondern sprachgeschichtlich ganz unwahrscheinlich sei. M. *dhūā* erklärt Pischel aus *dhūdā* = **dhūtā* = **dhuktā* = *duhitā*. Danach scheint Pischel das 'Umtreten des Hauches' in die Zeit vor der Entstehung des Mittelindischen zu verlegen. Aber wie erklärt sich die Ausstoßung des *i* in *duhitā*? Wie der

¹⁾ Vgl. die Noten I, 476; III, 503.

²⁾ Das alte Wort für 'Schwester', sk. *svasā*, kann *bhajjā* nicht beeinflußt haben, da es in dem östlichen Dialekt längst durch *bhagini* verdrängt war; vgl. W. Schulze, SBAW. 1916, S. 4.

Ersatz des *h* durch *k*? Und ist es wirklich wahrscheinlich, daß der gleiche Anlaut in *dhīdā* und *dhūā* auf so ganz verschiedene Weise entstanden ist?

Verlassen wir nun einmal die Welt der papiernen Konstruktionen und sehen wir uns in der Sprache selbst um. Im RV. kommen Formen von *duhitr̥* im ganzen 65 mal vor: Sing. Nom. *duhitā*, Vok. *duhitar*, Akk. *duhitāram*, Instr. *duhitrā*, Dat. *duhitré*, Abl. Gen. *duhitúr*, Lok. *duhitári*; Dual. Nom. *duhitárā*; Plur. Nom. *duhitáras*, Vok. *duhitaras*. Die Formen sind nach Ausweis des Metrums drei- bzw. viersilbig außer in 9, 113, 3:

*parjányavṛddhaṁ mahiśām tām sūryasya duhitábharat |
tām gandharvāḥ práty agrbhñan tām sóme rásam ádahur īndrāyendo
pári srava ||*

Hier führt das Metrum auf zweisilbige Aussprache. Schon Benfey¹⁾ hat daher vorgeschlagen, *dhītā* zu lesen. Graßmann, Übers. II, 513f.; Hillebrandt, Ved. Myth. I, 57; Arnold, Vedic Metre 102 wollen lieber das *tām* vor *sūryasya* streichen; aber das *tām* im Anfang von Pāda c und d spricht entschieden für die Beibehaltung. Bartholomae, ZDMG. L, 693 Anm. 1 will *sūryasya duhitā* zu *sūrō* (oder *sūre*, wie 1, 34, 5) *duhitā* korrigieren. Demgegenüber hat schon Oldenberg, Rgveda I, 53 betont, daß gerade das spätere *dhītā* für die Verschleifung von *duhitā* zu *dhītā* spreche. Würde die Form *dhītā* im vedischen Sanskrit ganz vereinzelt dastehen, so würde man aber trotz der mittelindischen Formen immerhin die Möglichkeit zugeben müssen, daß in 9, 113, 3b eine überzählige Zeile vorliege. Diese Möglichkeit schwindet, wenn wir die Verhältnisse im AV. betrachten. Im AV. sind Formen von *duhitr̥* 15 mal belegt: Sing. Nom. *duhitā*, Vok. *duhitar*, Dat. *duhitré*, Gen. *duhitúr*; Dual Nom. *duhitárau*; Plur. Vok. *duhitaras*. Von diesen Formen zeigen vier, also fast ein Viertel der Gesamtzahl²⁾, nach Ausweis des Metrums Schwund des *u*³⁾.

*2, 14, 2: nír vo gosthād ajāmasi nír áksān nír upānasāt |
nír vo magundyā duhitaro grhēbhyaś cātayāmahe⁴⁾ ||*

Die Lesung *dhitaro* macht den Vers regelmäßig. Bloomfield, SBE. XLII 301, will *duhitro* lesen 'as in the dialects'. Welche Dialekte in dieser oder einer analogen Form jemals das *a* ausstoßen, weiß ich nicht.

*7, 12, 1: sabhā ca mā sámitiś cāvatām prajāpater duhitárau samvidāné |
yénā samgácchā úpa mā sá śikṣāc cárū vadāni pitaraḥ
sámgatešu⁵⁾ ||*

¹⁾ Nach Bartholomae, ZDMG. L, S. 693, wo aber das Zitat nicht richtig ist.

²⁾ Da drei der Belegstellen aus dem RV. stammen, so ist es eigentlich sogar ein Drittel der Formen.

³⁾ Die beiden Stellen AV. 2, 14, 2 und 10, 1, 25 hat schon A. Kuhn, Beitr. z. vgl. Sprachf. IV, 198 richtig beurteilt.

⁴⁾ Paipp. b verderbt und in d *cātayāmasi*.

⁵⁾ Paipp. in c und d abweichend.

Das Metrum ist, so wie der Text jetzt lautet, völlig unregelmäßig. Die Strophe findet sich auch im Pāraskara-Grhyasūtra, 3, 13, 3, wo die erste Hälfte lautet¹⁾:

sabhā ca mā samitiś cobhe prajāpater duhitrau sacetasau.

Sacetasau ist deutlich spätere Korrektur. Henry, Livre VII de l'Atharva-Vēda, p. 55, will in der ersten Zeile *sabhā ca sā samitiś cāvatām mā prajāpater duhitā samvidānā* und in d *nṛṣu* statt *pītaraḥ* lesen. Bei solchen gewaltsamen und zum Teil ganz willkürlichen Änderungen kommt natürlich ein Text heraus, von dem die Rsis nichts ahnten. Bloomfield, SBE. XLII, 544, will ähnlich wie vorher *duhitrau* und *pītaraḥ* lesen. Er verweist auf Am. Journ. Phil. V, p. 27, wo er vorschlägt, in RV. 1, 127, 4 *arṇibhir* statt *atāyibhir* zu lesen. Ob das richtig ist, ist zum mindesten sehr zweifelhaft; *duhitraḥ* und *pītaraḥ* sind aber jedenfalls Unformen, die niemals bestanden haben. Mir scheint, daß hinter *cāvatām* ein *mā* weggefallen ist, das man wegen des vorhergehenden *mā* als überflüssig ansah, und daß in d die spätere Form *radāni* ein älteres *radā* verdrängt hat. Wie man aber auch über diese Änderungen denken mag, so kann es doch kaum zweifelhaft sein, daß in b *prajāpitr r dhitrau samvidāne* zu lesen ist.

6, 133, 4: *śraddhāyā duhitā tāpasō 'dhi jātā svāsa ḍśiṇām bhūtakṛtām
bhūtāvā ||*
*sā no mekhale matim d dhehi medhām átho no dhehi tāpa
indriyām ca ||*

Die Unregelmäßigkeit des Verses schwindet, wenn in a *śraddhāyā dhitā tāpaso 'dhi jātā* gelesen wird; in b ist natürlich *svasarsiṇām* zu lesen und in c, wie schon Lanman, bei Whitney, Ath. Veda-Sanjh. I, 381, gesehen hat, das *no* zu streichen.

10, 1, 25: *abhyaktāktā svāramkṛtā sárram bháranti duritām párehī |
jānīhī kṛtyé kartāram duhitēra pitāram svām ||*

Whitney meint, man könnte den ersten Pāda in 8 Silben zusammendrängen oder auf 12 Silben ausdehnen, wodurch der Vers entweder *urobhātī* oder *prastārapāñkti* würde. Mit dem zweiten Vorschlage braucht man sich wohl nicht ernstlich zu befassen. Ich kann mit Henry, Livres X, XI et XII de l'Atharva-Vēda, p. 44, in dem Vers nur eine Mischung aus *anustubh* (a, c, d) und *tristubh* (b) erkennen. Jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die zweite Vershälfte in *anustubh* ist. Henry will das *ira* streichen, wodurch der Sinn, wie er meint, nur um so energischer würde. Meines Erachtens würde der Vers dadurch unverständlich. Es ist *dhiteva pitāram svām* zu lesen.

Aus der späteren vedischen Literatur gehören zwei Stellen hierher, Ait. Br. 7, 13, 8 und 8, 22, 6²⁾:

¹⁾ Pādas c und d weichen hier stärker ab.

²⁾ Auf die erste verweist auch schon A. Kuhn a. a. O.; vgl. auch Bloomfield,

*annam ha prāṇah śaranam ha vāso rūpam hiranyam paśavo vivāhāḥ |
sakhā ha jāyā kṛpanam ha duhitā jyotir ha putrah parame vyoman ||
deśād deśāt samolhānām sarvāsām ādhyaduhitṛnām |
daśādadāt sahasrāny Ātreyo niṣkakanthyah ||*

Böhtingk, Sanskrit-Chrestomathie², S. 22, setzte für *duhitā* in 7, 13, 8 einfach *kanyā* in den Text. Garbe hat diese Änderung in der neuen Auflage mit Recht gestrichen. Das Metrum läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß *dhītā* und *ādhyaduhitṛnām* gesprochen wurde; *duhitā* und *-duhitṛnām* sind nichts weiter als historische Schreibungen. Aus alledem folgt aber mit Sicherheit, daß *dhītā* nicht von *duhitā* zu trennen, sondern aus diesem entstanden ist. Für die Erklärung der Ausstoßung des *u* ist zu beachten, daß *duhitā* ein häufig gebrauchtes Wort ist und daß bei flüchtigem Sprechen ein *dhītā* tatsächlich nicht weit von *duhitā* abliegt. Auch mag der Gebrauch von *duhitṛ* am Ende des Kompositums die Kürzung des Wortes begünstigt haben. Dafür sprechen die oben geschilderten Verhältnisse in der Śaurasenī, sowie das Material, das die südlichen Inschriften liefern¹). Der eigentliche Grund für die Ausstoßung des *u* kann aber die Stellung im Kompositum nicht sein, da sich die Erscheinung zuerst ja gerade in dem selbständigen Wort zeigt. Meiner Ansicht nach kann der Grund nur in dem Wortakzent liegen. Das kann aber nicht der spätere Akzent sein. Ganz abgesehen von den oben berührten Schwierigkeiten wird das schon dadurch ausgeschlossen, daß die Ausstoßung des *u* schon in der Zeit der vedischen Lieder erfolgte. Andererseits läßt sich diese Ausstoßung kaum begreifen, wenn der vedische Akzent rein musikalisch war. Die Stimmerhöhung muß vielmehr von Stimmverstärkung begleitet gewesen sein, worauf auch die Behandlung des *dh* und *bh* im vedischen Sanskrit weist (Wackernagel, Altind. Gramm. I, § 218). So ist die Geschichte von *dhītā* für die Beurteilung des vedischen Akzentes nicht unwichtig.

Schwieriger ist es, über die Dehnung des *i* ins Reine zu kommen. Es liegt nahe, darin eine Ersatzdehnung für den Verlust der vorausgehenden Silbe zu sehen. Das vedische Material spricht andererseits für die Entwicklung *duhitā*—*dhitā*—*dhītā*. Am wahrscheinlichsten ist es mir, daß die Quantität des *i* lange Zeit schwankte, zumal in gewählter Aussprache *duhitā* ja immer noch neben den flüchtiger gesprochenen Formen bestand. Erst in den Mittel-Prakrits hat sich die Länge völlig durchgesetzt.

Wie uns der Veda über die Entstehung des Anlautes von *dhītā* aufklärt, so ergibt sich die Geschichte der Entstehung des *ū* von *dhūtā* aus den Inschriften in Alt-Prakrit. Sie geben uns zugleich auch auf die Frage nach dem Verhältnis von *dhītā* zu **dhūtā* eine klare und unzweideutige

SBE. XLII, 301 und Oldenberg, Ḥveda I, 53. Die zweite scheint bisher nicht beachtet worden zu sein.

¹⁾ Siehe unten S. 507.

in den modernen Volkssprachen, wo das alte Wort für Tochter allerdings vielfach durch Neubildungen verdrängt ist. Wo es erhalten ist, zeigt es auch hier in den nördlichen Dialekten *i*, in den südlichen *u* als Stammvokal. Für Sindhi verzeichnen die Wörterbücher *dhīā*, -*u*, für Panjabī *dhī* (obl. *dhīū*), für Hindi und Hindustānī *dhī* und *dhiyā*. Im Linguistic Survey wird *dhīā* aus Magahī (Gayā), einem Bihārī-Dialekt, angeführt (V², Standard List), *dhī* aus Ahīrī (Cutch), einem Bhili-Dialekt (IX³, S. 67)¹⁾. In Marāthī dagegen finden wir *dhūv*. Im Ling. Surv. VII wird *dhūv*, *dhūva*, *dhū* speziell als Kōṅkānī-Wort aufgeführt (S. 209 und Stand. List). Die Ansicht, daß das heutige Marāthī auf der alten Māhārāṣṭrī beruhe, gewinnt damit einen neuen Anhaltspunkt. Franke, Pāli und Sanskrit, S. 136, hat endlich den in den Inschriften auftretenden Unterschied auch schon zur Bestimmung der Heimat des Pali verwendet, und mir scheint in der Tat die Übereinstimmung des Pali mit den Dialekten der nördlichen Inschriften in dem Wort für Tochter für die Ansetzung des Pali nördlich der Narmadā entscheidend zu sein.

Die Geschichte der Entstehung des *ū* von M. *dhūā* läßt sich aus den südlichen Inschriften ohne weiteres ablesen. Es wird wohl niemandem einfallen, *duhutā* einerseits von *duhitā*, andererseits von **dhūtā* und weiter *dhūā* trennen zu wollen. In *duhutā* hat sich zweifellos der zweite Vokal an den ersten assimiliert, wahrscheinlich zuerst in den Formen, in denen noch ein aus *r* entstandenes *u* in der dritten Silbe folgte. *Duhutā* ist dann weiter zu *dhutā*, **dhūtā* geworden, gerade wie *duhitā* zu *dhitā*, *dhītā* wurde. Daß die Neigung zur Ausstoßung des *u* durch die Stellung des Wortes im Kompositum verstärkt wurde, scheinen die Inschriften von Amarāvatī zu bestätigen.

Andererseits scheint die oben geäußerte Vermutung, daß die Quantität des Stammvokals längere Zeit geschwankt habe, ihre Bestätigung in den Inschriften von Mathurā zu finden, wo ja *dhitā* und *dhītā* nebeneinander erscheinen. Allzuviel ist aber auf die Schreibungen mit der Kürze nicht zu geben. Die Prakrit-Inschriften sind in der Schreibung der Länge gerade bei *i* und *u* sehr nachlässig; ich brauche nur daran zu erinnern, daß in der allerdings erheblich älteren Aśoka-Inschrift zu Kālsi grundsätzlich wohl das lange *ā*, nicht aber das lange *ī* und *ū* bezeichnet wird. Es ist unter

¹⁾ Grierson, ZDMG. L, S. 9, ist der Ansicht, daß Beng. *jhi* (LS. V¹, Stand. List Südwestl. Beng., Südostl. Beng., Chākmā *jhi*, Hajong (Mymensingh) *zhiu*, Assam. *ji* (LS. V¹, S. 402 *zī*, Stand. List Sibsagar *zī*, Kamrup *zīk*), Orīyā *jhiā* (*jhiō*) (LS. V², Stand. List *jhia*) auf *dhiā* zurückgehe. Ich stimme mit W. Schulze, SBAW. 1916, S. 7, überein, daß das nicht als bewiesen angesehen werden kann, solange nicht weitere Beispiele für den Übergang eines *dh* in *jh* vor palatalem Vokal beigebracht sind. Die Vokalisierung würde, soweit es sich um Beng. und Assam. handelt, keine Schwierigkeiten machen; für Or. sollten wir aber nach dem Zeugnis der Udayagiri-Inschrift 1346 *u* als Stammvokal erwarten. Das in Beng. gebrauchte *duhitā* ist natürlich aus dem Sk. entlehnt.

diesen Umständen nicht unmöglich, daß die Aussprache *dhitā* schon zur Zeit der Mathurā-Inschriften viel verbreiteter war als unser Material erkennen läßt, und meiner Ansicht nach schließt selbst die durchgängige Schreibung mit der Kürze in *dhutā* die Annahme, daß auch schon die Aussprache mit der Länge bestand, nicht aus. Hier können nur neue Funde weiter helfen.

Zu den Upanisads.

II. Die Sodasakalavidyā.

1. Übersetzung von Chāndogya-Upaniṣad 4, 4—9.

4. 1. Satyakāma Jābāla redete seine Mutter Jabālā an: 'Ich wünsche das brahmanische Studium zu betreiben, Verehrliche. Welchem Geschlecht gehöre ich denn an?' 2. Sie sprach zu ihm: 'Das weiß ich nicht, mein Kind, welchem Geschlecht du angehörst. Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jabālā, du heißt Satyakāma. Nenne dich also Satyakāma Jābāla.'

3. Er kam zu Hāridrumata Gautama und sagte: 'Ich will bei dem Ehrwürdigen das brahmanische Studium betreiben. Ich möchte bei dem Ehrwürdigen als Schüler eintreten.' 4. Der sprach zu ihm: 'Welchem Geschlecht gehörst du denn an, mein Lieber?' Er sagte: 'Das weiß ich nicht, Ehrwürden, welchem Geschlecht ich angehöre. Ich habe meine Mutter gefragt, die hat mir geantwortet: „Als Magd bin ich viel herumgekommen, da habe ich dich, als ich jung war, bekommen. Daher weiß ich nicht, welchem Geschlecht du angehörst. Aber ich heiße Jabālā, du heißt Satyakāma.“ So bin ich denn Satyakāma Jābāla, Ehrwürden.' 5. Er sprach zu ihm: 'Das vermag niemand, der nicht ein Brahmane ist, so offen zu sagen. Bringe das Brennholz herbei, mein Lieber! Ich will dich als Schüler bei mir aufnehmen. Du bist nicht von der Wahrheit abgegangen.'

Nachdem er ihn als Schüler aufgenommen hatte, sonderte er vierhundert magere schwächliche Kühe ab und sprach zu ihm: 'Geh diesen nach, mein Lieber!' Der sagte, indem er sie forttrieb: 'Ich möchte nicht heimkehren, ehe es tausend geworden sind.'

Eine Reihe von Jahren blieb er draußen. Als es tausend geworden waren, 5. 1. da rief ihn ein Stier an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 'Wir haben das Tausend erreicht, mein Lieber; treib uns zum Hause des Lehrers! 2. Ich will dir auch ein Viertel des Brahman kundtun.' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Er sprach zu ihm: 'Die östliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die westliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die südliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Die nördliche Himmelsgegend ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist

das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Weitereiche heißt. 3. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weitereiche verehrt, der wird weitereich in dieser Welt. Weitereiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Weitereiche verehrt. 6. 1. Das Feuer wird dir ein Viertel kundtun.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühne weiter. Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühne ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder. 2. Da rief ihn das Feuer an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber.' 'Möge der Ehrwürdige es mir kundtun.' Es sprach zu ihm: 'Die Erde ist ein Sechzehntel. Der Luftraum ist ein Sechzehntel. Der Himmel ist ein Sechzehntel. Das Meer ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Unendliche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt, der wird unendlich in dieser Welt. Unendliche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Unendliche verehrt. 7. 1. Eine Gans wird dir ein Viertel verkünden.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühne weiter. Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühne ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder. 2. Da flog eine Gans zu ihm herab und rief ihn an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdige!' erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber.' 'Möge mir die Ehrwürdige es kundtun.' Sie sprach zu ihm: 'Das Feuer ist ein Sechzehntel. Die Sonne ist ein Sechzehntel. Der Mond ist ein Sechzehntel. Der Blitz ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman, das das Lichtreiche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt, der wird lichtreich in dieser Welt. Lichtreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Lichtreiche verehrt. 8. 1. Ein Taucher wird dir ein Viertel kundtun.'

Am nächsten Morgen trieb er die Kühne weiter. Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühne ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich vom Feuer, nach Osten gewandt, bei ihm nieder. 2. Da flog ein Taucher zu ihm herab und rief ihn an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 3. 'Ich will dir ein Viertel des Brahman kundtun, mein Lieber.' 'Möge mir der Ehrwürdige es kundtun.' Er sprach zu ihm: 'Der Odem ist ein Sechzehntel. Das Gesicht ist ein Sechzehntel. Das Gehör ist ein Sechzehntel. Die Denkkraft ist ein Sechzehntel. Dies fürwahr, mein Lieber, ist das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des

Brahman, das das Stützenreiche heißt. 4. Wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreiche verehrt, der wird stützenreich in dieser Welt. Stützenreiche Welten gewinnt, wer mit solchem Wissen dieses aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman als das Stützenreiche verehrt.'

9. 1. Er gelangte zum Hause des Lehrers. Der Lehrer redete ihn an: 'Satyakāma!' 'Ehrwürdiger!' erwiderte er. 2. 'Fürwahr, du strahlest, mein Lieber, wie einer, der das Brahman kennt. Wer hat dich denn unterwiesen?' 'Andere als Menschen', antwortete er, 'ich wünsche aber, daß der Ehrwürdige es mir kundtue. 3. Denn ich habe von Leuten, die dem Ehrwürdigen gleichen, gehört, daß, von dem Lehrer erlernt, die Wissenschaft den geradesten Weg geht.' Da tat er ihm ganz dasselbe kund. Dabei wich nichts ab.

2. Erläuterungen.

4, 4, 1 *vivatsyāmi*. Im PW. wird das als Futurum von *vas* mit *vi* aufgefaßt. Allein in der Verbindung mit *brahmacaryam* ist sonst nur das Simplex belegt; so in der Upaniṣad selbst 4, 4, 3; 4, 10, 1; 8, 7, 3. Böhtlingk hat daher, wie ich glaube, mit Recht *vivatsyāmi* in *vivatsāmi* verändert. Von ähnlichen Formen, die sicherlich ebenfalls alle auf Fehlern beruhen, führt Whitney, Sk. Gr. § 1036 *jijñāsyāmāḥ* (Mbh. 3, 13 274 C = 197, 1 B = 200, 1 K), *didhaksyāmi* (Rām.), *mīmāṃsyant-* (Gobh. Grh. S.) an; dazu weiter *parijigrahiṣyan* Kaus. Brāhm. 2, 9¹⁾.

4, 4, 2 *bahv aham carantī paricāriṇī yauvane tvām alabhe*. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Jabälā damit auf die uneheliche Geburt des Sohnes anspielt. Die alte Zeit, die sogar den Vyāsa zu einem außerelichen Sohn des Parāśara machte, sah darin offenbar keinen großen Makel. Nach Śaṅkara soll allerdings Jabälā hier erklären, sie habe soviel mit der Bedienung der Gäste im Hause ihres Mannes zu tun gehabt, daß sie darüber den Namen seines Gotra vergessen habe, und es sei auch nachher keine Zeit gewesen, danach zu fragen, weil der Mann früh gestorben sei: *bahu bhartrgrhe paricaryājātam atithyabhyāgatādi²⁾ caranty aham paricāriṇī paricarantī paricaranaśilaivāham paricaranācittatayā gotrādismarane mama mano nābhūt | yauvane ca tatkāle tvām alabhe labdhavaty asmi | tadaiva te pitoparataḥ | ato 'nāthāham*. Diese abgeschmackte Erklärung, die von Rāṅga-Rāmānuja wiederholt wird, beweist nur, daß Śaṅkara an der außerelichen Geburt des Satyakāma Anstoß nahm und sich bemühte, sie hinwegzuinterpretieren.

Für *bravīthā iti* (Böhtlingk) ist, wie in der Ausgabe der Āṇand. Sanskr. Ser. und der Benares-Ausgabe *bruvīthā iti* zu lesen.

4, 4, 4 *somya*. Diese Form bieten die meisten Handschriften hier und an allen anderen Stellen der Up. Sie findet sich durchweg in der Anrede

¹⁾ Vgl. dazu die Bemerkung von Keith, Rigveda Brahmanas, S. 356.

²⁾ Rāṅga-Rāmānuja liest besser *-tādibhyāḥ*.

auch in der Mund. Up. (2, 1, 1. 10; 2, 2, 2. 3) und Praś. Up. (4, 7. 10; 6, 2). Die Br̥h. Ār. Up. hat *somya* in 3, 2, 13, aber *saumya* in 3, 1, 2, während das Sat. Br. an den beiden entsprechenden Stellen (14, 6, 1, 3; 2, 13) *saumya* liest. Bei der Übereinstimmung verschiedener Texte halte ich es nicht für gerechtfertigt, *somya* einfach durch *saumya* zu ersetzen, wie Böhtlingk es getan hat.

4, 5, 1 *r̥ṣabhaḥ*. Śaṅkara sucht in eigenartiger Weise zwischen dem Stier und den im folgenden genannten drei Verkündern, dem Feuer, der Gans und dem Taucher, und den von ihnen verkündeten Teilen der Lehre eine Beziehung herzustellen. Der Stier, dessen Lehre von den Himmelsgegenden handelt, soll der in den Stier eingegangene Gott Vāyu sein, da er mit den Himmelsgegenden zusammenhänge: *vāyudevatā diksambandhīni tuṣṭā saty r̥ṣabham anupraviśyarṣabhpānnānugrahāya*. Das Feuer, dessen Lehre sich auf Erde, Luft, Himmel und Meer bezieht, soll Agni sein, der den ihn selbst betreffenden Teil der Lehre verkünde: *ātmagocaram eva darśanam agnir abravīt*. Die Gans soll Āditya, der Sonnengott, sein, da ihre Lehre von den himmlischen Lichterscheinungen handle: *hamsa ādityyah | śauklyāt patanasāmānyāc ca ... jyotirviśayam eva ca darśanam pravacāto hamsasyādityatvam pratīyate*. Der Taucher endlich, dessen Lehre die Sinnesorgane betrifft, soll Prāṇa sein, weil er als Wasservogel mit den Wassern zusammenhänge: *madgur udakacarāḥ pakṣī sa cāpsambandhāt prāṇāḥ ... sa ca madguḥ prāṇāḥ svaviśayam eva ca darśanam uvāca*. Nach Śaṅkara sind es also Vāyu, Agni, Āditya und Prāṇa, die die Lehre verkünden, und zwar ein jeder von ihnen den Teil, der das eigene Gebiet betrifft. Ähnlich erklärt Vedeśa *r̥ṣabhaḥ* als *śreṣṭho vāyur eva vṛṣabharūpah san, agnih* als *agnir devatārūpah*, *hamsah* als *hamsarūpaś caturmukhah*, *madguḥ* als *jalavāyasarūpo varuṇāḥ*, während Raṅga-Rāmānuja sich mit der Bemerkung begnügt, in den Stier sei eine bestimmte, mit der Hütung der Kühe zufriedene Gottheit eingegangen: *gavāṁ samrakṣanena pṛitadeva-tāviśeṣādhiśthitarṣabhaḥ*.

Deussen, S. 121, bezeichnet Śaṅkaras Erklärung als wohl annehmbar; ich halte sie im Gegenteil für ganz unwahrscheinlich. Allerdings lässt sich einiges anführen, was die Deutungen verständlicher macht. Vāyu steht zu den Himmelsgegenden in einem nahen Verhältnis, weil er ihr Sprößling ist: *tāsāṁ (diśām) vāyur vatsaḥ* Chānd. Up. 3, 15, 2; *vāyur diśāṁ yathā garbhah* Br̥h. Ār. Up. 6, 4, 22. *Hamsa* ist in der späteren vedischen Zeit geradezu zu einem Namen der Sonne geworden; siehe z. B. AV. 10, 8, 18 = AV. 13, 2, 38; 3, 14. 11, 4, 21. Der Prāṇa hat die engsten Beziehungen zum Wasser. Nach Br̥h. Ār. Up. 1, 5, 13 ist das Wasser sein Leib: *prāṇasyāpah śarīram*. Nach der Lehre des Uddālaka Āruni wird der feinste Bestandteil des getrunkenen Wassers zum Prāṇa, denn aus Wasser besteht der Prāṇa: *āpomayaḥ prāṇāḥ* Chānd. Up. 6, 5, 2. 4; 6, 3. 5; 7, 1. 6. Und diese Anschauung hat schon in älterer Zeit bestanden; schon Jaim. Up. Br.

3, 10, 9 steht der Satz: *prāṇo hy āpah*. Allein das alles genügt doch nicht, um Śaṅkaras Deutung zu rechtfertigen. Man müßte doch zum mindesten erwarten, daß in allen Fällen gleichmäßig eine allgemein anerkannte oder sofort zu erkennende Beziehung zwischen der Gottheit und ihrer Erscheinungsform auf der einen Seite und der verkündeten Lehre auf der anderen Seite bestände. Allein davon kann höchstens im Fall der Sonne die Rede sein. Für Vāyu und Prāṇa fehlte die feste Verbindung mit der Erscheinungsform; weder tritt Vāyu gewöhnlich als Stier auf noch Prāṇa als Taucher. In dem Fall Agnis anderseits ist es keineswegs ohne weiteres verständlich, daß sich die von ihm verkündete Lehre auf seine eigenen Stätten bezieht, denn wenn es sich auch wohl nachweisen ließe, daß Agni auf der Erde, im Luftraum, im Himmel und im Meere weilt, so sind bekanntlich charakteristisch für ihn doch nur drei, nicht vier Stätten¹⁾. Schließlich aber darf man doch nicht außer acht lassen, daß der Text selbst auch nicht mit einem Worte andeutet, daß die Verkünder Erscheinungsformen von Göttern sind.

Nun läßt sich aber auch zeigen, daß man zu einer Zeit, die sich zwar nicht genauer bestimmen läßt, die aber sicherlich weit vor der Śaṅkaras liegt, die vier Verkünder ganz anders gedeutet hat. Maitr. Up. 6, 34 wird die Beibehaltung des Opferkultes gelehrt, weil man in dem Opferfeuer ein Symbol des mit dem Brahman identischen Ātman sieht. Der Opferer soll, nachdem er die Spende in die Hand genommen, die Gottheit mit einem Mantra überdenken, der in unserm Text lautet:

*hiranyavarṇah śakuno hr̥dy āditye pratiṣṭhitah |
madgur hamsas tejovṛṣah so 'sminn agnau yajāmahe ||*

Rāmatīrtha erklärt die drei Beiwörter im dritten Pāda: *madgur jalacaraḥ pakṣī* | *sa yathā jale nimagna iva gacchatī tathā hr̥dy ātmā jīvarūpah* *sampūrṇo* | *pi yathāvadanaavabhāsanān madgusadr̥ṣah* | *hamso mānasasaro* | *mbhoruhavanavihārī pakṣiviśeṣah* | *sa yathā śuddhas tathāditye puruso brahmaṇūpo yataḥ sa tejovṛṣas tejasā śreṣṭhas tejobahula ity arthaḥ*. Im Anschluß daran übersetzt Cowell: ‘Bright of hue as gold—like a bird—abiding in the heart and in the sun, as a diver bird, as a swan—of mighty lustre—Him (the Soul) we worship in this fire.’ M. Müller gibt *tejovṛṣah* durch ‘strong in splendour’ wieder; Deussen übersetzt: ‘Der Vogel, welcher goldfarbig im Herzen, in der Sonne wohnt, Taucher und Wanderer, glutregnend, ihn hier im Feuer ehren wir.’ Wenn auch *madgu* usw. hier selbstverständlich im übertragenen Sinn zu nehmen sind, so halte ich es doch nicht für richtig, die Gans zu einem ‘Wanderer’ zu verflüchtigen, und die Auffassung von *tejovṛṣah* als ‘glutregnend’ ist grammatisch unmöglich; ‘glutregnend’ könnte höchstens *tejovarṣah* sein. Aber auch ein Kompositum *tejovṛṣah* im Sinne von *tejasā vṛṣah* ‘mächtig durch Glut’ ist, wenn auch vielleicht nicht un-

¹⁾ Daß Vedeśas Deutung, wo sie von Śaṅkara abweicht, noch weniger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben kann, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

möglich, doch im höchsten Maße unwahrscheinlich. Vergleichen wir nun die Reihe *madguḥ*, *hamsaḥ*, *tejovṛṣaḥ* mit der Reihe der Verkünder des Brahman in unserer Stelle: *rśabhaḥ*, *agniḥ*, *hamsaḥ*, *madguḥ*, so sehen wir, daß sich die beiden völlig decken, sobald wir *tejovṛṣaḥ* in zwei Worte: *tejo* *vṛṣaḥ* zerlegen. Sogar die Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder innerhalb der Reihe ist dieselbe; die Maitr. Up. führt sie nur in umgekehrter Folge auf. *Tejas* ist in der Sprache der Brāhmaṇas und Upaniṣads oft genug ein Synonym von *agni*. Hier erklärt sich der Gebrauch des Wortes insbesondere noch durch die Rücksichtnahme auf das folgende *so 'sminn agnau*; der Verfasser suchte die Tautologie zu verschleiern. Ich übersetze den Mantra daher: 'Der goldfarbene Vogel, der im Herzen und in der Sonne wohnt, der Taucher, die Gans, die Feuersglut, der Stier, der ist in dem Feuer hier. Wir verehren (ihn in dem Feuer hier).' Daß zwischen diesem Mantra und der Chānd. Up. direkte Beziehungen bestehen, wird niemand in Abrede stellen. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß der Mantra älter ist als die Maitr. Up. selbst. Wenn man ihm auch der Metrik nach vielleicht ein höheres Alter zubilligen könnte, so wird er doch durch die Sprache in eine spätere Zeit hinabgerückt; der Gebrauch des *a*-Stammes *vṛṣa* anstatt des *an*-Stammes *vṛṣan* ist in der Literatur erst seit Manu belegt. Die Maitr. Up. aber hat an anderen Stellen nachweislich die älteren Upaniṣads und insbesondere auch die Chānd. Up. benutzt. Es kann daher als völlig sicher gelten, daß der Verfasser des Mantra auch jene vier Namen für das Brahman aus der Chānd. Up. genommen hat. Er muß also den Stier, das Feuer, die Gans und den Taucher, die dort auftreten, als Repräsentanten des Brahman gedeutet haben; das Brahman würde danach gewissermaßen sich selbst verkünden.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch das eine spätere Deutung ist, nicht besser und nicht schlechter als die Śaṅkaras. Es fragt sich aber, ob nicht doch in dem Text etwas enthalten ist, was zu so seltsamer Ausdeutung Anlaß geben konnte. Und da liegt in der Tat eine Vermutung nahe. Der Taucher ist ein *jalecara*; er gehört mehr noch als andere Wasservögel dem Wasser an, weil er im Wasser untertauchend seine Nahrung sucht¹⁾). Den *hamsa* anderseits stellt sich der Inder mit Vorliebe als hoch am Himmel dahinfliegend vor. In der Upaniṣad selbst (4, 1, 2) wird von den nächtlich am Himmel dahinziehenden *hamsas* erzählt; *hamsā ādiccapathe yanti*, die *hamsas* ziehen auf dem Pfade der Sonne, heißt es Dhp. 175. Zu dem *madgu* und dem *hamsa* als den Bewohnern des Wassers und der Luft gesellt sich der Stier offenbar als das Tier der Erde. Damit wird dann auch die merkwürdige Zusammenstellung der drei Tiere mit dem Feuer

¹⁾ Manu 5, 13 *nimajjataś ca matsyādān*. Kullūka: *nimajjya ye matsyān khādanti tān madguprabhr̥tīn*. Wie sehr für den Inder der Taucher ein im Wasser, nicht nur auf dem Wasser lebendes Tier ist, zeigt auch die angeführte Ausdeutung auf Varuṇa bei Vedeśa.

begreiflich. Für dieses vierte Element fehlte es natürlich an einem Bewohner aus dem Tierreich; so wurde notgedrungen das Feuer selbst in die Reihe eingefügt. Aus den vier Elementen — *prthivī, agni, ākāśa*¹⁾ und *āpas* in der Sprache der Upaniṣads — erscheint also ein Wesen, um die Natur des Brahman zu verkünden. Nichts hindert uns aber anzunehmen, daß der Verfasser der Upaniṣad Stier, Gans und Taucher noch als wirkliche Tiere betrachtete, die dem Schüler ihr Wissen mitteilen, so wie in den Fabeln Tiere die Menschen in der Lebensklugheit unterweisen. Jene Tiere sind nicht Repräsentanten der Elemente, sondern nur mit Bedacht mit Rücksicht auf die Elemente gewählt und, soweit möglich, ist auch bei der Verteilung der einzelnen Lehren auf die Verkünder darauf gesehen, daß eine gewisse Beziehung zwischen ihnen obwalte. Wenigstens erscheint es passend, daß das Tier der Erde die Lehre von den Himmelsgegenden und das Tier des *ākāśa* die Lehre von Feuer, Sonne, Mond und Blitz vorträgt, denn 'im *ākāśa* sind beide, Sonne und Mond, Blitz, Gestirne, Feuer' (Chānd. Up. 7, 12, 1). Das ist aber noch keine Symbolik; die hat erst der Mantra-verfasser hineingetragen, wenn er in *madgu, hamsa, tejas, vṛṣa* Namen der Elemente sieht und sie weiter mit dem Brahman identifiziert. Anderseits geht Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 170, meines Erachtens weit über alles Beweisbare oder auch nur Wahrscheinliche hinaus, wenn er vermutet, daß hier die Umformung eines alten Märchens vorliege, in dem die Tiere zu dem Knaben von ganz anderen Dingen redeten. Wir haben nicht den geringsten Grund, dem Verfasser die Originalität der Erfindung abzusprechen.

4, 5, 2 *pādam*. M. Müller, Böhlingk und Deussen geben das Wort durch 'Fuß' wieder und könnten sich dafür auf Raṅga-Rāmānuja berufen, der bemerkt: *ekaikasya hi goḥ pādasya catvāro 'vayavāḥ purataḥ khuradvayam prsthataḥ pārṣṇidvayam cātāḥ pādaś catuskalo bhavati*. Allein da sich der *pāda* hier aus vier *kalās* zusammensetzt und *kalā* hier nur 'Sech-

¹⁾ Oder vielleicht *vāyu*. Für *ākāśa* spricht, daß z. B. Brh. Ar. Up. 4, 3, 19 von einem Falken oder Adler gesagt wird, daß er *ākāśe* fliege. Natürlich war hier durch die Verteilung der Lehre die Beschränkung auf vier Elemente gegeben. Ähnlich fehlt z. B. Agni unter den Elementen Sat. Br. 10, 1, 6, 4—9 in der Reihe *prthivī, āpas, ākāśa, vāyu, āditya, div*, weil Agni selbst mit den Elementen identifiziert wird, oder Brh. Ar. Up. 4, 4, 5 in der Reihe *prthivī, āpas, vāyu, ākāśa*, weil das Feuer aus anderen Gründen in die folgende Reihe *tejas-atejas, kāma-akāma, krodha-akrodha, dharma-adharma* verschoben war. Es ist aber zu beachten, daß, wie schon Oldenberg, Vorwiss. Wissenschaft, S. 58ff., bemerkt hat, die fünf Elemente auch zur Zeit der älteren Upaniṣads noch keineswegs immer ein geschlossenes System bilden. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist Brh. Ar. Up. 2, 5, 1ff., wo die Liste der 14 Erscheinungsformen der Außenwelt mit *prthivī, āpas, agni, vāyu* beginnt, aber der *ākāśa* erst an zehnter Stelle genannt wird, oder Brh. Ar. Up. 3, 7, 3ff., wo *prthivī, āpas, agni* die Aufzählung der 12 von Ātman gelenkten 'Gottheiten' eröffnet, *vāyu* aber an fünfter und *ākāśa* wieder an zehnter Stelle erscheint.

zehntel' bedeuten kann, so kann auch *pāda* hier nur durch 'Viertel' übersetzt werden, wie Hertel, Weisheit der Upanischaden, S. 66ff., es getan hat.

prakāśavān. M. Müller übersetzt das Wort mit 'endowed with splendour', Böhtlingk mit 'hell', Hertel mit 'sichtbar'. Allein zwischen Namen und Wesen muß doch hier genau so wie in den folgenden Fällen ein innerer Zusammenhang bestehen. Die *diśah* aber haben nichts mit dem Licht zu tun, sondern sind ein Ausdruck für den nach allen Seiten sich erstreckenden Raum; vgl. Brh. Ār. Up. 4, 1, 5 *yām kām ca diśam gacchati naivāsyā antam gacchati | anantā hi diśah*. Deussen hat daher sicherlich recht, wenn er *prakāśavān* durch 'weitenhaft' wiedergibt. In genau demselben Sinn wird das Wort Chānd. Up. 7, 12, 2 gebraucht: *sa ya ākāśam brahmety upāsta ākāśavato vai sa lokān prakāśavato 'sambādhān urugāyavato 'bhisidhyati | yāvad ākāśasya gatam tatrāsyā yathākāmacāro bhavati ya ākāśam brahmety upāste* 'wer den Raum als das Brahman verehrt, der erlangt raumversehene Welten, weiteversehene, unbeengte, mit weitem Ausschreiten versehene, und soweit sich der Raum erstreckt, soweit wird ihm Umherschweifen nach Belieben zuteil, wenn er den Raum als das Brahman verehrt'. Auch hier kommt es ausschließlich auf die Weite, nicht auf die Helle an; die Lichtwelten (*tejasvato lokān bhāsvato 'pahatata maskān*) gewinnt man durch Verehrung des *tejas* (ebd. 7, 11, 2). Auch für die epische und klassische Sprache steht die Bedeutung 'Freie; freier, offner Platz' für *prakāśa* fest, wie das PW. zeigt, und schon RV. 10, 124, 6 steht *prakāśa* unmittelbar neben dem weiten Luftraum: *idām svār idām id āsa vāmām ayām prakāśā urv ḥāntāri-kṣam*. Die Bedeutungsentwicklung ist auch nicht gerade auffällig, wenn man bedenkt, daß das von derselben Wurzel gebildete *ākāśa* von Anfang an nichts weiter als den freien Raum bedeutet¹⁾). Gewiß ist *prakāśavān* bei der vorgeschlagenen Auffassung nicht viel anderes als das folgende *ananta-vān*. Allein das spricht nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Auf die Helle bezogen, würde *prakāśavān* dem folgenden *jyotiṣmān* genau so nahe stehen. Von dem Wissenden gebraucht, soll *prakāśavān* nach Śaṅkara 'berühmt' (*prakhyātaḥ*) bedeuten. Die angeführte Stelle aus der Chānd. Up. legt es nahe, es vielmehr auf die ungehinderte Bewegungsfreiheit zu ziehen; wie dem *prakāśavato ha lokān jayati* dort *ākāśavato vai sa lokān prakāśavataḥ ... abhisidhyati* entspricht, so dem *prakāśavān ... bhavati* dort *yāvad ākāśasya gatam tatrāsyā yathākāmacāro bhavati*.

4, 6, 1 *yatrābhīsāyam babhūvuh*. Śaṅkara: *yatra yasmin kāle deśe 'bhi-sāyam niśāyām abhisambhabhūvur ekatrābhīmukhyah sambhūtāḥ*; Raṅgā-Rāmānuja: *yatra deśe sāyamkāle 'bhībabhūvuh*. Schon im PW. wird *abhi-sāyam* richtig verbunden und auf *abhiprātar* in Brh. Ār. Up. 6, 4, 19 verwiesen.

¹⁾ Die Angabe 'Licht, Helle' im PW. beruht auf einem Irrtum, den Böhtlingk später berichtigt hat.

4, 8, 3 āyatana-vān ‘das mit Stützen versehene¹⁾’. Śaṅkara will das āyatana auf das manas beschränken (āyatanaṁ nāma manah sarvakarano-pahṛtānāṁ bhogānāṁ tad yasmin pāde vidyata ity āyatana-vān nāma pādah), wahrscheinlich mit Rücksicht auf Chānd. Up. 5, 1, 5: mano ha vā āyatanaṁ²⁾) und entsprechend der späteren Überordnung des manas über die indriyas. Allein davon kann hier keine Rede sein. Wie vorher die vier Himmelsgegenden als Weite (prakāśa), Erde, Luftraum, Himmel und Meer als Unendlichkeit (ananta), Feuer, Sonne, Mond und Blitz als Licht (jyotiṣ) zusammengefaßt sind, so muß auch hier āyatana die Zusammenfassung von Odem, Gesicht, Gehör und manas sein³⁾). Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß die Lehre von den prāṇas⁴⁾ als den āyatanas des Brahman bereits bestand. Diese Lehre vertritt auch Yājñavalkya in dem Gespräch mit Janaka von Videha, Brh. Ār. Up. 4, 1, 2ff., indem er der Reihe nach vāc, prāṇa, cakṣus, śrotra, manas und hrdaya für die āyatanas des Brahman erklärt, während der ākāśa seine pratiṣṭhā ist⁵⁾). Wenn aber an unserer Stelle āyatana ohne nähere Erklärung für die prāṇas verwendet werden konnte, so legt das die Vermutung nahe, daß der Ausdruck in diesem Sinne allgemein bekannt war, wenn er sich auch in der Folgezeit nicht gehalten hat. Mir ist das um so wahrscheinlicher, als āyatana in der buddhistischen Terminologie als Bezeichnung der sechs Sinnesorgane und weiter dann auch der ihnen entsprechenden Objekte wiederkehrt. Man scheint āyatana bei den Buddhisten mit Rücksicht auf den sparsa erklärt zu haben, der als die Vereinigung des Sinnesorganes, des Objektes und des auf diesen beiden beruhenden Erkennens gefaßt wird und so die Sinnesorgane und ihre Ob-

¹⁾ Hertels Übersetzung ‘das Stützende’ ist grammatisch unrichtig und verfehlt den Sinn.

²⁾ Śaṅkaras Erklärung ist hier dieselbe wie an unserer Stelle: indriyopahṛtānāṁ viśayānāṁ bhoktrarthānāṁ pratyayarūpānāṁ mana āyatanaṁ āśrayaḥ.

³⁾ Wer das bestreitet, muß schon annehmen, daß die Namen der vier Viertel dem Verfasser der Upaniṣad überkommen und von ihm neu gedeutet seien. In dem Fall könnte āyatana-vān ursprünglich der ‘Stützenreiche’ etwa in dem allgemeinen Sinne des fest Gegründeten gewesen sein. Allein für eine solche Annahme liegt nicht der geringste Anlaß vor.

⁴⁾ Zu den genannten ist sicherlich noch die vāc zu stellen, die hier nur wegen der Einstellung auf die Vierzahl fortgelassen ist.

⁵⁾ Wie die psychischen Organe die āyatanas des Brahman sind, so haben sie wiederum āyatanas in den körperlichen Organen. Ait. Up. 1, 2, 1ff. wird auseinander gesetzt, wie die acht Lokapālas, die Ātman geschaffen, weil es ihnen an Kraft fehlt, den Ātman bitten: ‘Ersinne einen Stützpunkt für uns, auf den gestellt wir Speise essen mögen’ (āyatanaṁ nah prajānīhi yasmin pratiṣṭhitā annam adāma). Ātman führt, nachdem sie Kuh und Pferd abgelehnt, ihnen den Menschen vor und fordert sie auf, je nach ihrem Stützpunkt in ihn einzufahren (yathāyatanaṁ praviśata). Darauf geht Agni als vāc in den Mund ein, Vāyu als prāṇa in die Nasenlöcher, Āditya als cakṣus in die Augen, die Himmelsgegenden als śrotra in die Ohren, die Kräuter und Bäume als loman in die Haut, Candramas als manas in das Herz, Mṛtyu als apāna in den Nabel, die Wasser als retas in das Zeugungsglied.

jekte als Ursprungsstätte, Sitz, Ursache hat. So wird z. B. Dīgh. N. 1, 3, 71 von den sechs Berührungsgebieten, *phassāyatanañi*, gesprochen und Buddha-ghosa bemerkt dazu (Sum. I, 124f.): *tattha cha phassāyatanañi nāma cakkhuñ phassāyatanañ sotam ghānam jivhā kāyo mano phassāyatanañ ti imāni cha | sañjātisamosaraṇakāraṇapaññattimattesu hi ayam āyatanañaddo vattati | tattha kambojo assānañ āyatanañ gunnam dakkhiṇāpatho ti sañjātiyam vattati | sañjātiñhāne ti atīho | manorame āyatane sevanti nam vihan-gamā ti samosarane | sati sati āyalane ti kārane | araññāyatane paññakuñsu sammantīti paññattimatte | svāyam idha sañjātiñdīatthattaye pi yujjati | cakkhādisu hi phassapañcamakā dhammā sañjāyanti samosaranti tāni ca teṣam kāraṇan ti āyatanañi | idha pana cakkhuñ ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññānam | tiñnam samgati phasso ti iminā nayena phassasīsen'eva desanam āropetvā phassam ādim kātva paccayaparamparam dassetum cha phassāyatanañiti vuttāni.* Die völlige Verschiedenheit der Auffassung von *āyatana* in den Upaniṣads und bei den Buddhisten schließt meines Erachtens den gemeinsamen Ursprung nicht aus; der alte Buddhismus wird hier wie in anderen Fällen den Namen aus der allgemein gültigen philosophischen Terminologie der Zeit übernommen und ihm einen anderen Sinn untergelegt haben.

4, 9, 2 *brahmavid iva vai somya bhāsi | ko nu tvānuśaśāsa*. Ebenso 4, 14, 2 *brahmavida iva somya te mukham bhāti | ko nu tvānuśaśāsa*. Es ist wegen der literarischen Zusammenhänge vielleicht nicht überflüssig, auch auf die buddhistische Parallele zu dieser Äußerung zu verweisen. Als Moggallāna seinen Freund Sāriputta, der, von Assaji belehrt, die Wahrheit erkannt hat, auf sich zukommen sieht, da fragt er ihn: *vippasannāni kho te āvuso indriyāni | parisuddho chavirāṇo pariyyodāto | kacci nu tvam āvuso amatam adhigato* | Mahāv. 1, 23, 6; vgl. ebenda 3, 8.

bhagavāñs tv eva me kāme brūyāt. Śaṅkara faßt *me kāme* als 'nach meinem Wunsch': *bhagavāñs tv eva me kāme mamecchāyām brūyāt kim anyair uktena nāham tad gaṇayāmīty abhiprāyah*. Nach Vedeśa soll *me kāme* 'zu meinem Heile' bedeuten: *me mama kāme śubhārtham*, während Raṅga-Rāmānuja in *kāme* den Sinn sucht 'wenn du es wünschest': *kāma icchāyām satyām me bhagavān eva vakṣyati | mama kimartham itaraprārthanam ity arthah*. Die beiden letzten Erklärungen sind sicherlich falsch. Von den europäischen Übersetzern hat Böhtlingk die Bedeutung des Satzes völlig verkannt, wenn er den Text zu *bhagavāñs tv evam eko me brūyāt* verändert und übersetzt: 'Jedoch könnte der Erhabene, aber auch nur er allein, mir es auf diese Weise verkünden.' Daß das unrichtig ist, geht schon daraus hervor, daß Böhtlingk, um die Gedankenverbindung mit dem Folgenden herzustellen, gezwungen ist, *hi* durch 'auch' wiederzugeben: 'Auch hörte ich ja von Lehrern' usw. M. Müller und Deussen schließen sich Śaṅkara an; der erstere übersetzt *kāme* durch 'I wish', Deussen durch 'bitte'¹⁾.

¹⁾ Hertels Übersetzung ist ganz frei.

dem Sinne nach gewiß richtig, aber grammatisch ist *kāme*, wie Deussen bemerkt, schwerlich haltbar. Man könnte allenfalls eine Parallelie dazu in R.V. 10, 128, 2 finden: *mámāntárikṣam urúlokam astu máhyam vātaḥ pavatām kāme asmīn*, aber daß die Ausdrucksweise auch hier als ungewöhnlich empfunden wurde, zeigt die Vulgata des AV. (5, 3, 3), wo *kāme asmīn* selbst gegen das Metrum zu *kāmayāsmāt* verändert ist. Ebenso wenig befriedigt Deussens Vorschlag, *kāmām* zu lesen, da das Wort der Bedeutung nach nicht hierher paßt. Im Epos begegnet, wie das PW. zeigt, öfter ein *kāmayā* in der Verbindung mit *brūhi* oder *prabrūhi* im Sinne von 'sage mir zu Liebe; sage, ich bitte'; allein dies *kāmayā* liegt von *kāme* doch zu weit ab, als daß man es an unserer Stelle etwa einsetzen dürfte, und dasselbe gilt von *kāmaye*, das man etwa, in Analogie zu *manye*, als eine eingeschobene 1. Pers. Sing. auffassen könnte. Für weitaus das Wahrscheinlichste halte ich es, daß *kāmo* zu lesen ist. Pāṇ. 3, 3, 153 lehrt den Gebrauch des Optativs zum Ausdruck eines Wunsches, wenn nicht *kaccit* dabei steht; als Beispiele gibt die Kāśikā: *kāmo me bhuñjīta bhavān, abhilāṣo me bhuñjīta bhavān*. Lesen wir *bhagavāms tv eva me kāmo brūyat*, so entspricht der Satz genau dem Mustersatz der Kāśikā; es ist nur der wichtigste Begriff *bhagavān eva* vorweggenommen. Es erscheint mir auch ganz begreiflich, daß die Konstruktion später verkannt und *kāmo* deshalb zu *kāme* verändert werden konnte.

4, 9, 3 *ācāryād dhaiva vidyā vidiṭā sādhīṣṭham prāpayati*. So liest Böhtlingk und die Ausgabe in der Bibl. Ind., auch Vedeśa in seinem Kommentar, wenigstens nach dem mir vorliegenden Druck. Die Lesart *prāpayati* beruht aber offenbar nur auf Konjektur. Nach den Angaben der Ausgabe der Ānand. Sanskr. Ser. bieten die Handschriften des Textes zur Hälfte *prāpatiti*, zur Hälfte *prāpad iti*; dasselbe Schwanken zeigen die Handschriften von Śaṅkaras Kommentar. Die von Raṅga-Rāmānujas Kommentar begleitete Ausgabe der Ānand. Sanskr. Ser. hat nur *prāpad iti*, ebenso nach Böhtlingk die Benares-Ausgabe und die Tübinger Handschriften. Ein Präsens *prāpati* ist für diese Zeit ganz unwahrscheinlich, wenn es auch seinen Reflex in Pr. *pāvadi*, *pāvai* hat. Ebensowenig paßt der Aorist *prāpat* hierher. Und die Bedeutung verbietet überhaupt, an eine Form des Aktivs von *prāp* zu denken. Śaṅkara erklärt allerdings: *ācāryād dhaiva vidyā vidiṭā sādhīṣṭham prāpnōti* und Raṅga-Rāmānuja und Vedeśa schreiben ihm das nach, der letztere sogar, obwohl er *prāpnōti* liest. Danach müßten die Worte bedeuten: 'sie erreicht den Zustand der richtigsten, sie wird die richtigste.' Allein dieser Sinn befriedigt nicht, *sādhīṣṭham* kann auch schwerlich im Sinne eines abstrakten Nomens stehen, und *prāpnōti* wird in dieser Verbindung sonst kaum gebraucht. Die Übersetzer legen denn auch alle das Kausativ zugrunde. M. Müller und Hertel betrachten *sādhīṣṭham* als Objekt; M. Müller: 'that only knowledge which is learnt from a teacher leads (*prāpayati*) to real good', Hertel, der *prāpayati*

lesen will: 'nur die Wissenschaft könne zum Besten (= völlig zum Ziele) führen, die man aus dem Munde seines Lehrers empfangen habe'. M. Müller hat den beabsichtigten Sinn sicherlich verfehlt, aber auch Hertel kann ich nicht zustimmen. Abgesehen davon, daß *sādhiṣṭham* nicht 'das letzte Ziel' bedeuten kann, handelt es sich, wie aus dem Schluß der Erzählung klar hervorgeht, nicht darum, daß Satyakāma glaubt, noch nicht der Weisheit letzten Schluß gehört zu haben, sondern nur darum, daß der richtige Weg bei der Erwerbung des Wissens die Belehrung durch den Lehrer ist. Insofern geben Böhtlingk und Deussen, die *sādhiṣṭham* als Adverb zu fassen scheinen, die Worte richtig wieder: 'daß ein von einem Lehrer erlerntes Wissen am besten zum Ziele führe' (*prāpayati*); 'daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt' (*prāpayati*). Allein das hier vorausgesetzte *prāpayati* hat, wie schon bemerkt, in den Handschriften gar keine Stütze. Die überlieferte Form, von der wir ausgehen müssen, ist *prāpad*, wofür auch *prāpati* nur eine schlechte, wenn auch ältere Konjektur ist. Gegen Hertels Vorschlag *prāpad* zu *prāpayed* zu verbessern, erhebt sich das Bedenken, daß man nicht einsieht, wie eine so klare Form wie *prāpayed* in der Überlieferung zu *prāpad* entstellt werden konnte. Ich glaube, der Fehler sitzt etwas tiefer. Ait. Br. 6, 1, 3 erscheint ein Wort *prapad* 'Gang, Weg'. Es wird dort erzählt, daß der Schlangenseher Arbuda Kādraveya alle Mittage auskroch, um den Göttern bei einem Somaopfer in Sarvacaru Hotrdienste zu leisten. Daran wird die Bemerkung geknüpft: *sa ha sma yenopodāsarpat tad dhāpy etarhy arbudodāsarpanī nāma prapad asti* 'der Gang, auf dem er auskroch, besteht noch heute unter dem Namen Arbudodāsarpanī'. Dieses *prapad* suche ich auch hier. *Ācāryād dhaiva vidyā vidiṭā sādhiṣṭhaprapad iti*, wörtlich 'von dem Lehrer erlernt, ist die Wissenschaft eine, deren Weg (oder Gang) der geradeste ist', würde allen Anforderungen genügen. Ich glaube freilich, daß wir in noch engerem Anschluß an die Überlieferung *sādhiṣṭhamprapad* 'deren Weg am geradesten ist' zu lesen haben. Bahuvrihis mit adverbialem Vorderglied sind häufig genug; dennoch weiß ich zur Zeit aus dem Sanskrit eine ganz genaue Parallelie nicht anzuführen, wohl aber aus der Sprache der Aśoka-Inschriften. Im zweiten Säulenedikt findet sich das Bahuvrihi *cilaṁthitikā*, *cilaṁthitikā* auf *dhammalipi* bezogen, 'von langer Dauer'¹⁾. Natürlich steht eine solche Bildung unter dem Einfluß der danebenstehenden verbalen Ausdrucksweise. Man sagte *cilaṁthitikā*, weil man gewohnt war, *cilaṁ cīṭhati* zu sagen²⁾. Ebenso wird man *sādhiṣṭhamprapat* gebildet haben, weil man *sādhu prapadyate*, *sādhiṣṭham prapadyate* 'er geht gerade, am geradesten'

¹⁾ Daneben, und immer in den Felsen-Edikten, erscheint auch die Form ohne *Anusvāra*.

²⁾ Aus demselben Grunde hat man im Sanskrit und Pali *Tatpuruṣas* gebildet, wie *ciramsthiti* 'langer Aufenthalt', Rājatar. 3, 105; *dhuvanṭhiti* 'beständige Dauer', Dhp. 147 *yassa n' atthi dhuvanṭhiti*.

sagte; die Verbindung *sādhu eti* ist im RV. öfter belegt. Es erscheint mir nun aber auch ganz begreiflich, daß man eine solche Bildung und insbesondere das seltene Wort *prapad* später nicht mehr verstand und darum *prapad* zu *prāpad* veränderte. Ähnlich ist auch das Wort *nīṣprapad* ‘das Herauskommen’ verderbt worden in Chānd. Up. 5, 10, 6 *ato vai khalu durnīṣprapataram*. Das letzte Wort ist sicher nicht mit dem PW. zu *durnīṣpratanam* oder mit Böhtlingk zu *durnīṣprapanam*, sondern zu *durnīṣprapattaram* zu verbessern: ‘daraus ist schwerer (*oder* sehr schwer) herauszukommen.’

atra ha na kiṁcana viyāyeti. Böhtlingk hat das *iti* mit Recht gestrichen. Für die Übersetzung verweise ich auf die folgenden Bemerkungen.

3. Die Lehre.

Die Anschauung, die der hier vorgetragenen Lehre ihr besonderes Gepräge verleiht, geht, wie schon Deussen erkannt hat, bis in den Ṛgveda zurück. Hier heißt es im Puruṣasūkta von dem Puruṣa, der alles ist, was war und was sein wird (10, 90, 3, 4):

*etāvān asya mahimāto jyāyāṁś ca pūruṣah
pādo 'sya viśvā bhūtāni tripād asyāmṛtam divi ||
tripād īrdhvā ud ait pūruṣah pādo 'syehābhavat pūnah |
tāto viśvai vy akramat sāsanānaśanē abhi ||*

‘So gewaltig ist seine Größe und noch größer als dies ist Puruṣa. Ein Viertel von ihm sind alle gewordenen Dinge, drei Viertel von ihm das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln erhob sich Puruṣa nach oben; ein Viertel von ihm ward wieder hienieden. Von da breitete es sich nach allen Seiten aus zu dem, was ißt und was nicht ißt.’

Sicherlich sind die Viertel hier nicht im mathematischen Sinne zu verstehen. Die drei Viertel stehen dem einen Viertel nur als der unendlich größere dem kleineren Teil gegenüber. In diesem Sinne wird der Ausdruck auch später noch gebraucht. Wenn man auch noch soviel opfert, heißt es Dhp. 108, so ist alles das doch nicht ein Viertel soviel wert wie ehrfurchtsvolles Benehmen gegen Redliche: *sabbam pi tam na catubhāgam eti abhivādanā ujjugatesu seyyo*¹⁾). Allein man hat nachher die Viertel buchstäblich genommen, genau so wie im Fall der Vāc. Von ihr wird in RV. 1, 164, 45 in ähnlichen Ausdrücken gesprochen wie von dem Puruṣa; drei Teile von ihr sind im Verborgenen niedergelegt, den vierten reden die Menschen:

*catvāri vāk párimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā yé maniṣinah |
gūhā triṇi nīhitā néngayanti turiyam vāco manusyā vadanti ||*

Die Legende des Śat. Br. (4, 1, 3, 16) weiß die vier Viertel hübsch gleichmäßig zu verteilen und teilt, in völliger Verkehrung des ursprüng-

¹⁾ Häufiger noch ist später der Ausdruck ‘das ist nicht ein Sechzehntel soviel wert wie’, *kalāṁ nārhati sodaśim*; siehe PW. unter *kalā* und Dhp. 70; Jāt. 481, 8 usw.

lichen Sinnes, je ein Viertel den Menschen, dem Vieh, den Vögeln und dem kleinen Gewürm zu.

Die Idee von dem viergeteilten Puruṣa hat sich auch sonst noch als fruchtbar erwiesen. Im Verein mit der Vierteilung der Vāc hat sie die Lehre von der vierfüßigen Gāyatrī veranlaßt, die uns in zwei verschiedenen Fassungen in Chānd. Up. 3, 12 und Brh. Ār. Up. 5, 14 vorliegt¹⁾. Der Zusammenhang wird hier durch die ausdrückliche Berufung auf ṚV. 10, 90, 3 in Chānd. Up. 3, 12, 5f. sichergestellt. Ein solches äußeres Zeugnis fehlt in unserem Fall. Daß aber tatsächlich die Vierteilung des Puruṣa das Vorbild der *sodaśakalavidyā* gewesen ist, zeigt sich noch deutlich in der Anordnung des Stoffes. Wie in dem Lied so stehen auch hier noch drei Viertel dem einen Viertel gegenüber. Inhaltlich ist allerdings eine starke Veränderung eingetreten. Drei Viertel des Puruṣa sind das Unsterbliche im Himmel, ein Viertel von ihm hat sich als die irdische Welt ausgebreitet; Himmelswelt und Erdenwelt bilden den Gegensatz. In der Upanisad sind drei Viertel als die gesamte äußere Welt, Himmel und Erde umfassend, dem einen Viertel als dem menschlichen Organismus gegenübergestellt. Diese Isolierung und Individualisierung des Menschen ist einer der charakteristischen Züge, die das Denken der Zeit der Upanisads von dem der ḥrgvedischen Periode unterscheiden. Man könnte daran denken, in der Lehre vom Brahman, wie sie Chānd. Up. 3, 18 vorgetragen wird, die Mittelstufe zwischen dem Puruṣasūkta und unserer Upanisad zu finden. Dort wird zunächst die Verehrung des Brahman als *manas* und als *ākāśa* empfohlen und dann mit Rücksicht auf diese beiden das Brahman in je vier Viertel zerlegt: *vāc*, *prāṇa*, *cakṣus* und *śrotra* auf der einen Seite entsprechen in der üblichen Weise auf der anderen *agni*, *vāyu*, *āditya* und die *diś*. Das macht einen einfacheren, altertümlicheren Eindruck als unsere Upanisad, wenn auch im Grunde kein großer Unterschied besteht; dem *manas* entspricht in unserer Upanisad das *āyatana*, dem *ākāśa* die übrigen drei Viertel. Ich zweifle auch nicht, daß Deussen recht hat, wenn er auch diese Lehre auf die Vierteilung des Puruṣa zurückführt, aber in der Form hat sie sich von ihrem Urbild viel weiter entfernt als unsere Upanisad, indem der Gegensatz zwischen den drei Vierteln und dem einen Viertel völlig aufgegeben ist. So müssen wir in jener Brahman-Lehre wohl eher eine Nebenform als die Vorstufe der *sodaśakalavidyā* erkennen.

Wie aber die Vierteilung des Puruṣa den Anstoß zu der Lehre von den Vierteln des Brahman gegeben hat, so ist für die weitere Zerlegung jedes Viertels in vier Teile, die Sechzehnteilung, die als so charakteristisch empfunden wurde, daß sie der Lehre ihren späteren Namen gab, sicherlich noch eine andere Idee von Einfluß gewesen, die Sechzehnteilung Prajā-

¹⁾ Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ich kann mich Deussens Auffassung nicht in allen Teilen anschließen. Seine Erklärung von Chānd. Up. 3, 12, 5 erscheint mir sprachlich nicht möglich.

patis. Sie findet sich zu frühest ausgesprochen wohl in einem Mantra des Yajurveda; Vāj. S. 8, 36¹⁾:

*yasmān na jātah paro anyo asti ya āviveśa bhuvanāni viśvā |
prajāpatih prajayā samrārāṇas trīṇi jyotiṁsi sacate sa ṣodaśi ||*

‘Der höher ist als irgendein anderer, der geworden, der in alle Wesen eingegangen ist, Prajāpati, mit Nachkommenschaft beschenkend, gesellt sich sechzehnteilig den drei Lichterscheinungen²⁾.’

Śat. Br. 7, 2, 2, 17; 9, 2, 2, 2 ist von dem *ṣodaśakalāḥ prajāpatih* die Rede. Der Ursprung der Sechzehnteilung ist völlig klar. Die Texte sprechen unumwunden seine Gleichsetzung mit dem Mond aus, die im Grunde nur eine andere Ausdrucksform für seine so unendlich oft hervorgehobene Identifizierung mit dem Jahr ist. Nach Kauṣ. Up. 2, 9 soll man in der Vollmondsnacht den aufgehenden Mond mit dem Spruch verehren: *somo rājāsi vicakṣanah pañcamukho 'si prajāpatih* ‘du bist König Soma, der weitschauende; du bist der fünfmündige Prajāpati’. Brh. Ār. Up. 1, 5, 14 heißt es: *sa esa samvatsarah prajāpatih ṣodaśakalāḥ | tasya rātraya eva pañcadaśa kalā dhruvaivāsyā ṣodaśī kalā | sa rātribhir evā ca pūryate 'pa ca kṣiyate | so 'māvāsyām rātrim etayā ṣodaśyā kalayā sarvam idam prāṇabhr̥d anupraviśya tataḥ prātar jāyate* ‘Jener Prajāpati ist das Jahr, ist sechzehnteilig. Die Nächte sind 15 Sechzehntel von ihm, unveränderlich ist sein sechzehntes Sechzehntel. Während der Nächte nimmt er zu und nimmt er ab. Wenn er in der Neumondsnight mit jenem sechzehnten Sechzehntel in alles dies, was Leben hat, eingegangen ist, wird er am nächsten Morgen wieder daraus geboren’. Der unveränderliche Teil, der hier als der sechzehnte bezeichnet wird, wird aber auch von den anderen als der siebzehnte unterschieden und so öfter von dem *saptadaśah prajāpatih* gesprochen (Śat. Br. 5, 2, 2, 3; 17; 10, 4, 1, 16; 13, 2, 2, 13; Kauṣ. Br. 16, 4). Man hat dann diese Sechzehnteilung auf die Tiere (*ṣodaśakalāḥ vai paśarāḥ* Śat. Br. 12, 8, 3, 13; 13, 3, 6, 5; auch Tāṇḍya M. Br. 19, 5 6; 6, 2), auf den menschlichen Leib und den Puruṣa im Leibe (Śat. Br. 10, 4, 1, 17³⁾; 11, 1, 6, 36; Chānd. Up. 6, 7, 1; Praśna Up. 6), auf dieses All (*ṣodaśakalāḥ vā idam sarvam* Śat. Br. 13, 2, 2, 13; 5, 1, 15; 6, 2, 12; Kauṣ. Br. 16, 4; 17, 1) und schließlich auf das Brahman übertragen. So erklärt sich die wunderliche Auseinandersetzung in Jaim. Up. Br. 4, 25, 1f.: *sac cāsac cāsac ca sac ca rāk ca manas ca [manas ca] rāk ca cakṣus ca śrotram ca śrotram ca cakṣus ca sraddhā ca tapaś ca tapaś ca śraddhā ca tāni ṣodaśa | ṣodaśakalāḥ brahma : sa ya evam etat ṣodaśakalāḥ brahma veda tam craitat ṣodaśakalāḥ brahma*.

¹⁾ Mit veränderter erster Vershälfte auch Vāj. S. 32, 5. Für weitere Nüchtern und Varianten siehe Bloomfields Konkordanz.

²⁾ Nämlich dem Feuer, der Sonne und dem Blitz. Sāyaṇa (vgl. Taitt. Br. 3, 7, 9, 5) irrt, wenn er das Beiwort *ṣodaśī* nur mit Rücksicht auf die rituellen Verwendungen des Mantra erklärt: *etannāmakagrahaḥ bhūteū*.

³⁾ Mit Hinzuziehung des *prāṇa* als des siebzehnten Teiles.

pyeti ‘das Seiende und das Nichtseiende, das Nichtseiende und das Seiende, Rede und Denkkraft, Denkkraft und Rede, Gesicht und Gehör, Gehör und Gesicht, Glaube und Kasteiung, Kasteiung und Glaube, das sind sechzehn. Sechzehnteilig ist das Brahman. Wer dies sechzehnteilige Brahman in dieser Weise kennt, zu dem kommt dies sechzehnteilige Brahman’. Inhaltlich hat das hier gelehrte Brahman mit dem unserer Upaniṣad nichts gemein, aber der Form nach ist es ihm gleich, und deutlicher als jenes verrät es, woher ihm diese Form überkommen ist. Wir dürfen also wohl sagen, daß beide Vorläufer und Wegbereiter des Brahman, Puruṣa und Prajāpati, ihm das äußere Gewand geliehen, in dem es in unserer Upaniṣad erscheint.

Nach Deussen betrifft nun die Offenbarung, die die Tiere und das Feuer dem Satyakāma zuteil werden lassen, nur die Erscheinungsformen des Brahman, nicht aber sein Wesen selbst. Das ist gewiß vom Standpunkt späterer Erkenntnis aus richtig, allein was in dem Text berechtigt uns zu der Annahme, daß der Verfasser schon diese scharfe Linie zwischen Erscheinung und Wesen gezogen habe? Ich bin überzeugt, daß er mit seiner Auseinandersetzung das Wesen des Brahman genau so gut erschöpft zu haben glaubte wie der Verfasser von Chānd. Up. 3, 18, wenn er, wie schon erwähnt, das Brahman für *manas* und *ākāśa* erklärt. Deussen meint, daß das Wesen des Brahman mitzuteilen dem Lehrer vorbehalten geblieben sei, und wenn auch nicht gesagt werde, was dieser dem Satyakāma mitgeteilt habe, so sei es doch schwerlich nochmals die Lehre von den *pādas* des Brahman gewesen, sondern wahrscheinlich die Wissenschaft von Brahman selbst und dem Wege zu ihm, in deren Besitz sich Satyakāma im folgenden Abschnitt befindet. Er übersetzt die Worte *tasmai haitad evovāca* daher ‘da legte er ihm dasselbe (das Brahman) aus’. Allein *uvāca* kann nicht ‘auslegen’ bedeuten. Die Worte *tasmai hovāca* können hier keinen anderen Sinn haben als vorher, wo sie die Reden der Tiere und des Feuers einleiten, und *etad eva* ist nicht ‘das Brahman’, sondern allgemein ‘gerade dieses, ganz dasselbe’. Ebenso erklärt Śaṅkara: *ity ukta ācāryo bravīt tasmai tām eva daivatair uktām vidyām*, und noch deutlicher drückt sich Raṅga-Rāmānuja aus: *evam ukta ācāryas tasmai satyakāmāya itad eva sōdaśakalabrahmavijñānam evovāca | tad evānyūnānatiriktam uvācety arthaḥ*. Wenn der Lehrer dem Satyakāma ganz dasselbe verkündet wie die Tiere und das Feuer, so entspricht er damit genau der Bitte des Schülers: *bhagavāṁs tv eva me kāmo brūyāt*. Auch in diese Worte legt Deussen einen falschen Sinn, wenn er übersetzt: ‘aber Ew. Ehrwürden mögen es mir, bitte, erklären’; es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß *brūyāt* der regelmäßige Optativ Präs. zu dem Perfekt *uvāca* ist. Satyakāma bittet den Lehrer nicht, ihm das Gehörte zu erklären, sondern es ihm noch einmal vorzutragen, weil man der Ordnung gemäß nur von dem Lehrer und nicht von Fremden Unterweisung empfangen darf. Auf keinen Fall darf man einwenden, daß sich Satyakāma in Chānd. Up. 4, 10—15 im Besitz eines

Übereinstimmung die Gewähr für die Richtigkeit der Lehre.

“**Die Erklärung im PW, ‘auch nicht das geringste ist entchwunden, verlorengegangen (von der Lehre)’** bedarf wohl kaum der Widerlegung.

Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans.

Unter den Papierhandschriften, die Herr Prof. von Le Coq in Qyzil ausgegraben hat, befindet sich eine Anzahl von Blättern mit Formeln für die sogenannten *samghakarmans*, die Kapitelverhandlungen, die mehr oder minder genau den in Pali erhaltenen *kammavācās* entsprechen. Die Mehrzahl der Blätter gehört wohl Handschriften an, in denen diese Formeln gesammelt waren, wie ja auch im Pali Sammlungen der *kammavācās* vorliegen. Die Blätter sind vielfach verstümmelt; manche Bruchstücke werden sich aber wohl noch zusammensetzen lassen. Bisweilen sind auch Bruchstücke einer und derselben Formel in Resten verschiedener Handschriften erhalten, so daß die Ergänzung möglich ist, und schließlich wird auch die Wiederkehr derselben Wendungen und Ausdrücke in verschiedenen Formeln die sichere Herstellung des verlorenen Textes gestatten. Jedenfalls müssen diese Handschriftenreste im Zusammenhang behandelt werden. Wenn ich trotzdem im folgenden ein paar einzelne Blätter veröffentliche, so hat mich dabei nicht der Wunsch geleitet, eine Probe dieser Gattung von Schriften zu geben. Ich teile sie vielmehr deswegen schon jetzt mit, weil sie Angaben enthalten, die für die mittelalterliche Geschichte und Geographie Ostturkestans nicht ohne Wert sind und daher allen, die sich für die damit in Zusammenhang stehenden Fragen interessieren, zugänglich sein sollten. Auf den eigentlichen Inhalt der Texte werde ich daher auch nur insoweit eingehen, als es für das Verständnis jener Angaben notwendig ist.

Das erste Blatt (Nr. 1) stammt aus einer zierlichen Handschrift, 12,5 cm lang, 5,3 cm hoch. Die Blattzahl ist durch Beschädigung des linken Randes verschwunden. Die Schrift ist im wesentlichen mit der des Revisors der alten Dramenhandschrift¹⁾ und derjenigen der späteren Dramenhandschrift²⁾ identisch. Ich möchte sie als den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brähmī bezeichnen. Von der späteren Schrift unterscheidet sie sich vor allem in den Zeichen für *ya* und *ma*. In der archaischen Schrift erscheint das alte dreiteilige *ya* mit einer meist deutlichen Schleife am linken Ende. Die mittlere Vertikale ist oft etwas nach links gerichtet und am oberen Ende nach rechts umgebogen; oft wird diese Vertikale aber auch geteilt, so daß ein nach unten offener Winkel entsteht. Beide Formen finden sich in dem vorliegenden Bruchstück ebenso wie in der Dramenhandschrift nebeneinander. In der späteren Schrift zeigt das *ya* drei gleichmäßige, nach rechts umgebogene Zacken. Das archaische *ma* läßt noch deutlich den Zusammenhang mit dem alten Brähmī-Zeichen erkennen. Allerdings ist der untere Teil des Buchstabens oft schon zu einer Horizontallinie zusammengeschrumpft, aber immer wird die Feder doch noch zunächst von links nach rechts und dann zurück von

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 12ff.

²⁾ Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1911, S. 389; oben S. 191.

rechts nach links geführt. In der späteren Schrift wird die untere Linie stets ganz selbständige gezogen und steht mit der mittleren Horizontale überhaupt nicht mehr in Verbindung. Auch das archaische *na* steht der alten indischen Brähmi-Form noch ganz nahe; in der späteren Schrift werden die beiden Kurven tief hinabgezogen und mit der mittleren Grundlinie verbunden. In dem archaischen *ka* wird die Querlinie meist noch zu einer Kurve nach rechts ausgezogen; die Gewohnheit, diese Kurve eckig zu gestalten und bis an die Vertikale heranzuziehen, wodurch das typische Rechteck der späteren Schrift entsteht, zeigt sich erst in ihren Anfängen. Nun ergibt sich aus einem der im folgenden veröffentlichten Blätter, daß alle Eigentümlichkeiten der späteren Schrift in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts bereits völlig ausgebildet waren. Wir werden die Entstehungszeit der Handschrift, der das vorliegende Blatt angehört, daher nicht unter den Anfang des sechsten Jahrhunderts hinabrücken dürfen.

Trotz des gefälligen Äußeren ist die Handschrift mit wenig Sorgfalt geschrieben. Fehler finden sich fast in jeder Zeile. Ich habe davon abgesehen, sie zu berichtigen, zumal es nicht sicher ist, ob sie einfach der Nachlässigkeit des Schreibers entspringen oder auf eine Verwilderung der Sprache im Munde der turkestanischen Mönche zurückzuführen sind. Der Text, so wie er auf dem Blatt steht, lautet:

Vorderscrite.

- 1 *upāvāsa kṣamaty=era saṅghasya laśmāl=tuṣṇ(i)m=evas(m) dhār(ā)m(i) || [sama]nm(ā)[harat]v=(āyuṣmān)*
- 2 *adya saṅghasya rāṣopagamanam mam=āpy=adya itthannāmno bhikṣo rāṣopagamanam aham=i[ttiha]-*
- 3 *nnāma bhikṣu rāṣopagacchāmi purimāṇ trīn=māsā Hippukanagaram gocaragrāmam=u paśrāya Kucima-*
- 4 *hārājñā Vasuyaśasā dānapatinā Dharmarāmavihāre svakalayanam prati-saṃska[ra] ..*
- 5 *.... evam dvir=api trir=api || śruṇotu bhadanta saṅgha ayam itthamnāma utsahati saṇ(gha)-*
- 6 *... (pr)āptakāle kṣamate [ā]j[ñ]ā ca saṅghasya yat=sa itthamnāma bhikṣu saṅghasya pravāra[ka]*
- 7 *..... nyeta eṣā j[ñ]ā(pt)i (śruṇot)ū bhadanta saṅgha ayam itthamnāma bhikṣu utsaha[t]i*

Rückseite.

- 1 *..... sya pravā[ra]va [m]=(i)itthamnāma bhikṣum pravāravaka sammanyat(e) [ya]sy=(ā)yu(śma)-*
- 2 *.... mate m=etthamnāmasya bh(i)kṣu saṅghasya pravārapakam kṣamaty=eva saṅghasya tas(m)ā-*
- 3 *(t=tu)ṣṇīm=evam=aham dhārayāmi || samanvāharatv=āyuṣmān=adya saṅghasya*

- 4 *pravāraṇā mam=āpy=adya pravāraṇā aham itthamnāma bhikṣur=bhada-[nta]m*
 5 *sāṅgham pravārayāmi dṛṣṭena śrutena pariśāṅkayā avavadatu mām sāṅgha*
 6 *anukampām-upādāya paśšan=āpattiṁ yathādharmam pratikariṣyāmi evam dvi[r=a]-*

Das Blatt entstammt einer Handschrift, die eine Sammlung von Formeln enthielt. In der ersten Zeile schließen offenbar die Formeln für die Upoṣatha-Feier. Dann folgen in Zeile 1—5 die Formeln für das Varṣopagamana, darauf die Pravāraṇā-Formeln. In derselben Reihenfolge werden die drei Feiern auch im Vinaya des Pali-Kanons behandelt. Ebenso folgen in einem anderen Blatt (Nr. II) in der gewöhnlichen späteren Schrift die Formeln für Kapitelverhandlungen während der Regenzeit auf die des Upoṣatha, wenn sich auch im einzelnen Abweichungen im Text zeigen. Leider liegt von diesem Blatt zur Zeit nur ein Stückchen vom rechten Ende vor.

Vorderseite.

- 1 /// (u)poṣathaḥ kr-
- 2 /// kṣaḥ kṛtaḥ sa
- 3 /// (sam)[gha]syā varṣopa-
- 4 /// (aha)m=itthamnāmā bhi-
- 5 /// (goca)ragrāmam=upa-
- 6 /// [y]. — evam dvir=api
- 7 /// (sa)pta rātrīr=adhiti-

Rückseite.

- 1 /// [sa] evam dvir=api
- 2 /// sapta rātrīr=adhi-
- 3 /// (a)dhitīṣṭhāmi ba-
- 4 /// nam d[v]ir=api tri-
- 5 /// samghaḥ ayam=e-
- 6 /// (kara)ñiyena i-
- 7 /// (sam)ghaḥ evamnā-

Die hier in Z. 3—6 der Vorderseite erhaltenen Worte gehören zweifellos derselben Varṣopagamana-Formel an, die das erste Blatt bietet, doch war der Schluß der Formel hier augenscheinlich kürzer gefaßt. Das *ba* in Z. 3 der Rückseite ist sicherlich zu *bahīṣimam* zu ergänzen. Das beweist, im Verein mit den in Z. 2 erhaltenen Worten *sapta rātrīr adhi-*, daß sich an die Varṣopagamana-Formel hier noch die Formel schloß, mit der der Mönch um die Erlaubnis zu bitten pflegte, die für die Regenzeit vorgeschriebene Residenzpflicht aus einem oder dem anderen Grunde auf sieben Tage zu unterbrechen.

Historische Angaben enthält nur die Varṣopagamana-Formel in der Fassung von Nr. I. Der Anfang läßt sich, soweit er nicht erhalten ist, mit Sicherheit herstellen: ‘Der Bruder soll bedenken¹⁾: „Heute findet für den Orden der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Auch für mich, den Mönch N. N., findet heute der Eintritt in den Ruhestand der Regenzeit statt. Ich, der Mönch N. N., trete in den Ruhestand der Regenzeit, und zwar für die früheren²⁾ drei Monate, indem ich die Stadt Hippuka als Ort,

¹⁾ Lies *samanvāharatu*.

²⁾ Für die Bedeutung von *purima* verweise ich auf *Mahāvagga* 3, 2, 2.

wo ich meinen Lebensunterhalt suche¹⁾), erwähle.“ Die Konstruktion der folgenden Worte ist nicht ganz sicher. Das *ya* des zweiten Blattes läßt darauf schließen, daß nochmals ein Gerundium auf *ya* gebraucht war. Die Instrumentale *Kucimahārājñā* usw. lassen ein Part. Perf. Pass. erwarten, das wohl nur in *pratisamskara* . . stecken könnte, wenn auch die erhaltenen Reste nicht recht dazu stimmen. Ich möchte daher vorläufig übersetzen: ‘indem ich die eigene Höhle in dem Dharmārāmavihāra²⁾, die von dem Mahārāja von Kuci Vasuyaśas, dem Gabenherrn, wieder instandgesetzt ist, bewohne’. Es ist sehr wohl möglich, daß sich die Formel noch einmal in einer anderen Handschrift finden wird und die Übersetzung danach etwas berichtigt werden muß; für die historischen Angaben, die die Stelle enthält, wird das auf keinen Fall von Bedeutung sein. Die Formel schließt in der gewöhnlichen Weise: ‘So (soll man) zum zweiten und zum dritten Male (sprechen.)’

Es ist, soviel ich weiß, das erste Mal, daß in einer Sanskrit-Handschrift aus Turkestan der Name des Landes erscheint, der heute *Kučā* lautet. Die hier gebrauchte Form stimmt aufs beste zu der Schreibung des Namens bei Huen-tsang 庫支 *K' u-či*, in alter Aussprache *K'ut-či* (Karlgren *K'juat-t'siç*)³⁾. Die Namensform *Kuci* war offenbar auch Varāhamihira bekannt, der Brh. Samh. 14, 30 unter den Völkern des Nordostens die Kucikas erwähnt⁴⁾. Die Angabe des sanskrit-chinesischen Wörterbuches Fan-yü-tsaming, daß der Name des Landes im Sanskrit 俱支 *Kucina* gelautet habe⁵⁾, bestätigt sich nicht, und es ist in der Tat schwer einzusehen, wie man zu dieser Form gelangt sein sollte. Da die alte Aussprache der chinesischen Zeichen *Ku-či-nang* war, so darf vielleicht die Vermutung geäußert werden, daß damit der Gen. Plur. von *Kuci*, *Kucinām* ‘(das Land) der Kucis’ wiedergegeben werden sollte. Unklar bleibt es auch, woher die moderne Namensform *Kučā*, chin. 庫車 *K'u-čā*, stammt. Sie muß jeden-

¹⁾ Vgl. *Rājagahañ gocaragāmañ katrā*, Childers, P. D. unter *gocara*; auch *ekam īdarāvṛuṇikarukkhañ gocaragāmañ katrā*, Jät. IV, 8, 9.

²⁾ Sicherlich ist im Text *Dharmārāmavihāre* zu lesen.

³⁾ Für andere chinesische Schreibungen verweise ich auf den für die Geschichte Kucis wichtigen Aufsatz von Sylvain Lévi, Le ‘Tokharien B’, langue de Koutcha, JA. XI, 2, S. 311 ff. (im folgenden mit L. oder Lévi zitiert), und Watters, On Yuan-Chwang’s Travels in India I, S. 58. Alle Angaben über die alte Aussprache der chinesischen Namen beruhen auf den Mitteilungen Prof. F. W. K. Müllers, dem ich dafür zu größtem Danke verpflichtet bin.

⁴⁾ L. S. 344. Daß die Kucikas die Bewohner des turkestanischen Kuci sind, ist kaum zu bezweifeln, zumal, wie Lévi bemerkt, daneben die Cinas und die Khasas erwähnt werden. Sir George Grierson, Ling. Surv. of India, Vol. IX, p. 6, will allerdings die Cinas auf die Shiñs von Gilgit beziehen, was mir wenig wahrscheinlich dünkt. In den Khasas sieht er das oft erwähnte Volk im äußersten Nordwesten Indiens. Sollte aber nicht *Khaṣa* hier und an anderen Stellen vielmehr auf die Bewohner Kashgars gehen?

⁵⁾ L. S. 344; Watters a. a. O. S. 58.

falls bereits im Ausgang des 16. Jahrhunderts gebräuchlich gewesen sein, da Benedict Goës die Hauptstadt des Landes Cucia nennt¹⁾.

Der Stadtname Hippuka, dessen Lesung völlig sicher ist, ist bisher unbekannt. Er ist auffällig genug, da die einheimische Sprache bekanntlich ein *h* nicht kennt. Der Dharmārāmavihāra, der sich in der Nähe von Hippuka befunden haben muß, könnte allenfalls mit 達葛 Ta-mu, in alter Aussprache *D'at-mu* oder *D'ar-mu* (Karlgren *D'āt-muo*), identifiziert werden, das sich in einer in das 4. Jahrhundert zurückgehenden Aufzählung von Klöstern in Kuci findet (L. S. 338).

Ein Königsname Vasuyaśas scheint in den von Lévi zusammengestellten chinesischen Berichten nicht vorzukommen. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, so muß Vasuyaśas vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts gelebt haben. Nach den Chinesen führte die in Kuci regierende Dynastie seit dem Jahr 91 n. Chr. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts den Familiennamen 白 Po 'Weiß'. In den chinesischen Quellen erscheint daher dieses *Po* fast immer als erster Bestandteil der Königsnamen. Um so seltsamer ist es, daß von den vier Königsnamen, die bis jetzt in Texten in Sanskrit oder in der einheimischen Sprache zutage getreten sind, keiner mit einem Wort für 'Weiß' zusammengesetzt ist.

Eine besondere Klasse bilden die Formulare für Ankündigungen von Schenkungen, die Laien an den Orden gemacht haben. Ein leidlich erhaltenes Blatt (Nr. III) in der gewöhnlichen späteren Schrift, 6,8 cm hoch, 21,2 cm lang, mit der Blattzahl 46, gestattet mancherlei Ergänzungen in schlechter erhaltenen Stücken, und mag daher hier seine Stelle finden, obwohl es selbst keine historischen Angaben enthält.

Vorderseite.

- 1 || *tadarthatam=avasambodhayāmi yad=ayam śubharuci rodāradīptorjita viśata-vima-*
- 2 *lavipulāyatana namahāpradānadātā dānapatir=imam=āryasamgham pravarama[ti]-*
- 3 *nayavinayaniyamāsampanno=nekaguṇagānāvāso varavimala(h)i-*
- 4 *ra(vatrā)pyasampanno vāsavādibhir=amaravarair=abhyarcito bhagavac-chrā(vakāñām)*
- 5 *sam[gham=a]nena śucinā pranī[t]ena prabhūten=ānnapānena pratimānayati (tad=asmā)-*
- 6 *d=(ru)cirāt=p(r)adānād=[ya](t=su)ca(r)i(tam ta)d=bhavat(v)=eteśām dā-[napa]tī[n]ām (v)[iś]iṣṭasva[rga](lokasy=ā)-*

Rückseite.

- 1 *vā(p)ta[y](e) sabra[h]m(en)[d]r(o)[p](e)ndra . . . yama[varJu[na]-dhan(es)vā(rā)d(i)jagato [b](o)[dh](i)[t]ra(yāvāpti)-*

¹⁾ Yule, Cathay, S. 573.

- 2 ye ye [c]=(ā)smāt=kulād=abhyat(i)[t](ā)s=tesāmm=apy=abhiptsitān(ā)m=arth(ā)nām prasi[ddha](ye) ..
- 3 [pa](ñcaga)tyupapannānām satvānām caturñāmm=ahāraparijñātāyai bha-(vatu)
- 4 yac=ca k(i)mcid=dī(ya)te tat=sarvebhyaḥ samām dīyatām=iti : — || || mātsaryasy=ai ∞
- 5 tā — dhanam=aparamitapretaduhkhādivajram śraddhāsasyām[b]uvṛṣṭir=bhavasukha ∞
- 6 [la]dam mokṣasambhārabhūtam dāridryavyādhivaidyas=tṛdaśapurapatham durgatipa ∞ —

Der Text dieses Blattes, mit Ausnahme des Schlußverses über das Geld, kehrt in einem anderen Blatt (Nr. IV) wieder, von dem etwas mehr als die rechte Hälfte und außerdem ein kleines Bruchstück erhalten ist. Die Höhe des Blattes beträgt 6,1 cm, die Länge ursprünglich etwa 42 cm. Die Schrift zeigt den späteren Typus.

Vorderseite.

- 1 mahādānapati-Kuciśvara-Kucimahārājñ(ā) [s]p(e)na s(ār)-dha(m) Kuc[i]
- 2 (sa)ñghaḥ saṅgāt=san̄gham vinirmuktam dāntam śāntam jit[e]ndr(i)-yam— kṣetram pādacar. — .y. svarga —
- 3 ∞ (1) ——— yeh santarpayasi nirdoṣai mā-nersyāmohavarjitam 2 āyurvarṇayaśobhogabalai —
- 4 ∞ ——— [ca]tu[ṣk]. ——— u ca 3 ato=sti kiñcid=yat=pun-yam punyābhiṣyanda eva ca sukhasy=opacayo ya tvā.r.[ś].
- 5 ——— (4) [a]pi kāla ——— y. dharmakriyā c=eyam bhavec=śresthopapattaye 5 sarvesāmm=api devānām nāgānām ya
- 6 ∞ ——— vastugi ——— [6] tathā pañcagatisthānām sar-vesām prāṇinām=api pūjāyai vartatu sadā.

Rückseite.

- 1 ——— ca 7 yat=ki ——— cah savirāya yathā deyam navakānā[m]ñ=ca tat=samam=iti: — 8 || || tada(rtha)-
- 2 (m=avasam̄bodhayāmi ya)d=ayam śubharu(cirodāradīptorjita viśadavimala-vip)ulāyatana mahāpradānādātā dānapatir=imam=āryasaṅgham prava-ramatinayavina-¹⁾
- 3 (niyamasam̄panno=nekagu)ñaga[ñ](āvāso varavimalahira)vatrāpyasam-panno vāsavādibhir=amaravarair=abhyarcito mbhagavacchrāvakasam-gham=ane[k]e-

¹⁾ naya ist später in ganz kleiner Schrift unter der Zeile eingefügt.

- 4 (na śucinā pranītena prabhūten=ānnapānena prati)[m](ā)nayata¹⁾) tad=asmād=rucirapradānād=yat=sucaridam tad=bhavatv=eṭeṣāṁ dānapatīnām vi(śiṣṭasva)-
- 5 (rgalokasy=āvāptaye sabrahmendropendra) (yamavaruṇadhanēśva)rādi-jagato bodhitrayāvāptaye—ye c=āsmāt=k[u]lād=abhyatītas=teṣā(m=a)p[y]=abhipsi(tānām=a)-
- 6 (rthānām prasiddhaye) .. (pañcagatyupapannānām satvānām caturñām=āhārapa)rijñatāyair=bhavatu yac=ca kiñcid=dīyata [ta](t=sarve)bhyah samām dīya[tā](m=iti)

Der Prosatext, der die Rückseite des Blattes füllt, läßt sich übersetzen wie folgt: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Gabenherr, der Spender schöner, herrlicher, hochherziger, glänzender, mächtiger, lauterer, reiner, umfangreicher, ausgedehnter²⁾ großer Gaben, der mit vorzüglicher Einsicht, Lebensklugheit, Bescheidenheit und Zurückhaltung begabt ist, der eine Stätte zahlreicher Tugenden ist, der mit trefflicher lauterer Scham und Scheu³⁾ begabt ist, dem Indra und die übrigen höchsten Götter huldigen,* diesen Orden der Edlen, den Orden der Hörer des Erhabenen mit mannigfachen⁴⁾, reinen, schmackhaften, reichlichen Speisen und Getränken ehrt⁵⁾. Das Verdienst nun, das aus dieser herrlichen Spende herrührt, möge diesen Gabenherren zur Erlangung der vorzüglichen Himmelswelt gereichen, einschließlich der Welt Brahmans, Indras, Upendras, Yamas, Varuṇas, Dhaneśvaras und anderer Götter⁶⁾), zur Erlangung der dreifachen Erleuchtung. Und auch denen, die aus diesem Geschlecht dahingegangen⁷⁾ sind, möge es zur Erlangung der gewünschten Ziele gereichen. Den Wesen, die in den fünf Daseinsformen befangen sind, möge es zur richtigen Erkenntnis in betreff der vier Nahrungsstoffe gereichen⁸⁾). Und was immer gegeben wird⁹⁾, das soll gleichmäßig allen gegeben werden.'

Die vorhergehenden acht Ślokas sind zu lückenhaft überliefert, als daß sie eine Übersetzung gestatteten. Das Erhaltene läßt aber deutlich

¹⁾ na ist später unter der Zeile eingefügt.

²⁾ Obwohl auf beiden Blättern āyatana steht, ist doch offenbar āyata zu lesen.

³⁾ hiravatrāpya entspricht Pali hirottappa.

⁴⁾ anekēna scheint hier für das anena des ersten Blattes eingetreten zu sein.

⁵⁾ Lies pratimānayati.

⁶⁾ Das sabrahma- beginnende Kompositum soll offenbar viśiṣṭasvargalokasya näher erklären, obwohl es hinter avāptaye steht.

⁷⁾ Lies abhyatītas.

⁸⁾ Lies -parijñatāyai bhavatu. Ich bin nicht sicher, daß ich die Stelle richtig verstehe. Das Wort pañcagatyupapannām beruht auf Konjektur, ist aber so gut wie sicher.. Das caturñām bezieht sich offenbar auf die vier āhāras. Die zum Teil nur auf dem ersten Blatt erhaltene Lesung caturñāmmāhāraparijñatāyai ist sinnlos. Ich vermisse, daß caturñām āhāraparijñatāyai zu lesen ist und dies für caturñām āhārāñām (oder caturāhāra-)parijñatāyai steht.

⁹⁾ Lies dīyate.

erkennen, daß den Versen im wesentlichen dieselben Gedanken zugrunde liegen wie dem folgenden Prosastück. Den wichtigsten Teil des Textes bildet die den Versen vorangehende Prosa. Allerdings ist gerade an dieser Stelle das Blatt so beschädigt, daß sich der Zusammenhang des Textes nicht mehr erkennen läßt. Wir können nur feststellen, daß hier ein König von Kuci, der die Titel 'der große Gabenherr, der Herr von Kuci, der Mahārāja von Kuci' erhält, und nochmals der Name des Landes erwähnt war. Wir können aber, wie ich glaube, auch den Namen jenes Königs ermitteln. Dieser Name muß zwischen *Kucimahārājñ*. und *s . dh.* gestanden haben. *s.dh.* ist, wie aus einem im folgenden veröffentlichten Bruchstück hervorgeht, zu *sārdham* zu ergänzen. Davor steht *śp . na*; das *ś* ist zwar an der linken Seite etwas beschädigt, aber völlig sicher. Da *sārdham* einen vorausgehenden Instrumental verlangt, so ist *śp . na* zu *śpena*¹⁾ herzustellen; dieser Instrumental stimmt durchaus zu dem vorhergehenden *Kucimahārājñ(ā)*. Der Name des Königs muß also auf *-śpa* ausgelautet haben. Nun hat Lévi, S. 319ff., in äußerst scharfsinniger und völlig überzeugender Beweisführung dargetan, daß der Vater des zur Zeit der Anwesenheit von Hüen-tsang in Kuci regierenden Königs den Namen *Suvarṇapuṣpa* trug. Das ist weiter durch ein Holztäfelchen in einheimischer Sprache bestätigt worden, das nach den Regierungsjahren eines Königs *Swarnabūṣpe* datiert ist (L. S. 320). Lévi hat ferner gezeigt, daß ein Sohn dieses *Suvarṇapuṣpa* *Haripuṣpa* hieß. Wir haben also unter den Namen von Angehörigen der Dynastie von Kuci zwei Namen auf *-puṣpa*, und das legt die Vermutung nahe, daß auch in unserer Stelle *-śpena* zu *-puṣpena* herzustellen ist. Ein Blick auf die Handschrift macht das zur Gewißheit; der Rest des untergeschriebenen *u* ist noch deutlich zu erkennen. Es fragt sich jetzt weiter, ob *-puṣpena* zu *Suvarṇapuṣpena* oder zu *Haripuṣpena* zu ergänzen ist. Gegen das letztere spricht der Abstand zwischen *Kucimahārājñ(ā)* und *-puṣpena*, der nur durch drei, nicht durch zwei *akṣaras* ausgefüllt werden kann. So gelangen wir zu der Lesung *Suvarṇapuṣpena*. Tatsächlich ist nun genau an der Stelle, wo wir es erwarten sollten, das äußerste Ende des untergeschriebenen *u* von *su* noch sichtbar. Ich glaube demnach die Lesung *Suvarṇapuṣpena*, so wenig im Grunde von dem Wort erhalten ist, als gesichert bezeichnen zu können.

Die Nennung des Königs hat in einem Formular wie dem vorliegenden nur einen Sinn, wenn es der zur Zeit der Niederschrift regierende König war. *Suvarṇapuṣpas* Regierungszeit fällt in den Anfang des 7. Jahrhunderts. Aus dieser Zeit muß also auch die Handschrift stammen, der unser Blatt angehört, und da sie den späteren Schrifttypus zeigt, so können wir jetzt, wie schon oben bemerkt, behaupten, daß dieser Typus bereits zu Anfang des 7. Jahrhunderts in den Sanskrit-Handschriften verwendet wurde.

¹⁾ Der Gebrauch des dentalen *na* anstatt des zerebralen *ṇa* ist in den Texten dieser Art ganz gewöhnlich.

Das Ergebnis der Untersuchung ist somit für paläographische Fragen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Einer Sammlung von Formeln muß auch die Handschrift angehört haben, aus der das folgende 6 cm hohe Blatt mit der Blattzahl 18 stammt (Nr. V). Leider ist von ihm nur ein kleines, bis zum Schnurloch reichendes Stück vom linken Ende erhalten. Auf welche *samghakarmans* sich die beiden ersten der hier gegebenen Formeln beziehen, bleibt unklar. Die dritte scheint wiederum die Ankündigung einer Schenkung zum Inhalt zu haben, wenn sich auch der Text im einzelnen weit von dem oben veröffentlichten entfernt. Das einzige Wort, das hier für uns in Betracht kommt, ist *cimahārājā* in Zeile 4 der Rückseite, das sicherlich zu *Kucimahārājā* zu ergänzen ist und so noch einmal bestätigt, daß Kuci und nur dies der Sanskritname des Landes ist. Der Text, der in schöner Schrift vom späteren Typus, aber keineswegs fehlerfrei geschrieben ist, lautet:

Vorderseite.

- 1 *m-itthamnāma bhikṣuh dharmikeṣu* ///
- 2 *sāmmīci evam dvir=api tri* ///
- 3 *rmikeṣu saṅghakarma* ///
- 4 *vam dvir=api trir=api - || kr* ///
- 5 *saṃvaranārcca teṣām* ///

Rückseite.

- 1 *|| tadartham=avabodhayāmi* ///
- 2 *sauratyanayavinayādi* ///
- 3 *yam māyāmarīcijala* ///
- 4 *cimahārājā sārdham ga* ///
- 5 *pānabhūtam surāñām śara[ṇy].* ///
- 6 *cintyam varam lokadāridryaduh[kh].* ///

Weiter führt uns das nächste Blatt, von dem ein Bruchstück vom linken Ende vorliegt (Nr. VI). Der linke Rand ist teilweise abgerissen, so daß auch die Blattzahl verschwunden ist. Die Höhe des Blattes beträgt 7,3 cm, und da das Schnurloch etwa 9 cm vom Rand entfernt liegt, so muß die Länge des Blattes sehr beträchtlich gewesen sein. Um das Schnurloch herum ist, besonders auf der Vorderseite, ein ungewöhnlich großer Raum freigelassen. Die Schrift zeigt den späteren Typus, ist aber ungelenk und unregelmäßig. Die Sprache ist Mönchs-Sanskrit schlimmster Art. Der Text lautet:

Vorderseite.

- 1 *tadartham=avasam(bodha)[y]āmi yad=ayam mahātmā [s].* ///
- 2 *sya Kucimahārāj[ñ]ā Suvarṇadevena śrāddha p[r]asādavāṇ [p]r.* ///
- 3 *.. [t]inā sārdham: trayah ā.ā.ai* ///
- 4 *.. [r].ṇa Kauceyanarendra* ///
- 5 *... [k]ārabalasamanvāgataḥ mahākṣetra* ///

Rückseite.

१ . . (u)panimandrāpayati tad·asmān·madhusr]. //
 २ . . jñ.śūsanah bhaktimatānām diraukasū //
 ३ . . nām agārīyāntes·ea gandhasr]. //
 ४ thā sīrceñ Kucirisaya paripūlakānām dc //
 ५ nām bhikṣusamghas] (y)or [ca] pṛsthānu pannānām deraſtū] //

Die Formel bezieht sich offenbar auf die Ankündigung einer Einladung an den Orden; darauf weist insbesondere das Wort *upanimandrāpayati*, das natürlich schlechte Schreibung für *upanimāntrāpayati* ist. Im Anschluß an die eigentliche Ankündigung werden wahrscheinlich ähnlich wie in Nr. III und IV Wünsche in betreff des Verdienstes, das durch die Einladung erwartet ist, ausgesprochen¹⁾. Doch ist hier im folgenden nur von Göttern (*devatubhe*) die Rede, die der Lehre des Meisters ergeben sind²⁾, von den 28 *Gandharvas*³⁾, von allen Gottheiten, die das Reich von Kuci (*Kucirisaya*) schützen, von den Gottheiten, die (dienend und beschützend) hinter dem Mönchsorden hergehen. Ob der Einladende näher bezeichnet war, läßt sich nicht sagen. Lobende Beiwörter wie (*puruṣa*)kārabalasamanvāgataḥ, 'mit Energie und Kraft versehen', werden ihm beigelegt, und zu diesen Beiwörtern wird auch das mit *Kauccyanarendra* 'der König' oder 'die Könige von Kuci' beginnende Kompositum gehört haben. Im Eingang scheint gesagt zu sein, daß der Betreffende die Einladung zusammen mit dem König hat ergehen lassen⁴⁾. Etwas Ähnliches muß auch im Anfang von Nr. IV gestanden haben, und die Vermutung drängt sich auf, daß es üblich war, wenigstens formell den König an der Schenkung zu beteiligen, um ihm einen Anteil an dem Verdienst zu sichern. Allein wie man sich den Zusammenhang auch konstruieren mag, eine Tatsache ist jedenfalls, daß hier der Mahārāja von Kuci Suvarṇadeva genannt ist. Den Namen dieses Königs hat Lévi, S. 316ff., in fünf Holztäfelchen in der einheimischen Sprache von Kuci nachgewiesen. Viermal erscheint der Name hier im Datum, an das sich die Worte schließen: *or sacākare ākṣa* 'Tattestation sur bois a été déclarée', wie Lévi übersetzt. Die vier Stellen lauten nach Lévi:

१ (vollständig) *i ka sc kṣunta wärsaññe mem ne i
ka ok=ne swarnale pi kṣu ne or=saca
kare ākṣa*

1) Mit dem Anfang *tad asmān madhur*, vergleiche man *tad asmād rucirapradāntid yut sucaritam usw.* in Nr. III und IV.

2) Es wird wohl (*sarva*)jñ(a)śūsanabhartimatānām (für -bhaktimatānām) zu lesen sein.

3) Diese werden uns später in ähnlichem Zusammenhang noch wieder begegnen.

4) *tinā sārdham* wird zu *mahādānapatinā* (für -*patinā*) *sārdham* zu ergänzen sein. Um die davor stehenden Nominative *śrāddha prasādavām* in die Konstruktion einzufügen zu können, müßte man annehmen, daß dahinter eine Phrase wie z. B. *ityādi-guṇavāciśabdālamkṛtena* weggefallen ist.

- 2 (Fragment) *i[kam] se kṣumntsa~pinkce mem ne~i
orocce pi lānte swarnate pi kṣam (n)*
- 3 (Fragment) *...[i]kam se kṣuntsa tricem mem ne i ...
...lante swarnate pi kṣu ne orsacā*
- 4 (Fragment) *pi lante swarna
re ākṣa*

Nur einmal erscheint in einem Bruchstück der Name in anderem Zusammenhang:

- 5 (Fragment) *traiy=ne~oroce pi lānte swarnate piñka
ri . o[r=s]a]cākare*

Mit diesem Swarnate hat Lévi den Königsnamen identifiziert, der in chinesischen Berichten als 素代 Su-fa-te erscheint. Lévi hat ferner gezeigt, daß Su-fa-te der Sohn des Suvarṇapuṣpa war, und berechnet, daß er zwischen 618 und 627 zur Regierung gekommen und im Jahr 646 gestorben ist.

Da die Schrift unseres Blattes dieselbe ist wie die von Blatt Nr. IV, das aus der Zeit des Suvarṇapuṣpa stammt, so ist an der Identität des hier genannten Suvarṇadeva mit Swarnate, Su-fa-te nicht zu zweifeln. Aufallen aber muß die Form, die der Sanskritname in der einheimischen Sprache angenommen zu haben scheint. Die Vertretung des *d* durch *t* ist allerdings ganz der Regel entsprechend, aber ein im Stammauslaut von Lehnwörtern stehendes *va* fällt sonst nicht ab, sondern erscheint als *p*; so in Kuc. *sintāp*, *sindhāp* = *saindhava* 'Steinsalz' (JA. X, 18, 124; 139) und ebenso nach Dr. Sieglings freundlicher Mitteilung in Toch. *āsrāp* = *āsrava*, *gaurāp* = *gaurava*, *Sañjip* = *Samjīva* usw. Danach müßten wir als einheimische Namensform *Swarnatep* erwarten, und mir scheint, daß diese in der Tat in dem Datum vorliegt. Für *kṣum* (*kṣun*, *kṣu* vor *ne*) hat Lévi die Bedeutung 'Regierungsjahr' wahrscheinlich gemacht; nachdem Konow, JRAS. 1914, S. 352f., gezeigt hat, daß *kṣum* den in Dokumenten aus Khotan vorkommenden *kṣāṇa* entspricht und offenbar daher entlehnt ist, kann Lévis Bedeutungsansatz als sicher gelten. *ne* ist Postposition mit der Bedeutung 'in'; *kṣu ne* heißt also 'in dem Regierungsjahr'. Wenn davor der Name des Königs, gewöhnlich mit Hinzufügung seines Titels steht, so sollten wir erwarten, daß Titel und Name im Genitiv stehen. Nun läßt sich *oroccepi* auch ohne weiteres als 'des großen' fassen. Ganz analoge Bildungen finden sich, worauf mich Dr. Siegling hingewiesen hat, MSL. XVIII, S. 386: *starcekaunassepi kapilletse* 'des viertägigen Fiebers'; ebd. S. 411: *pittassepi kwamrmatse* 'der Anschwellung der Galle', wörtlich: 'der galligen Anschwellung'; Stein, Serindia Bd. IV, Tafel CLII, Blatt Ch 00316b. *alyekepi* 'des anderen'. In den Man. R̄em. Vol. I von Lévi herausgegebenen Blättern finde ich zwei weitere Beispiele: *menkiūkampikvalam-ñepi onolmettse wasampāt* 'die Upasampad einer weniger als 20 Jahre alten Person' (S. 358); *prātimokṣassepi sutartse akṣalñe ne* 'in der Rezitation des

Prātimokṣasūtra' (S. 367), wobei zu beachten ist, daß *prātimokṣasse* wiederum eine adjektivische Ableitung von *prātimokṣa* ist. Dem Ausgang -*epi* in der Sprache von Kuci entspricht, wie mir Dr. Siegling mitteilt, im Tocharischen der Ausgang des Genitivs auf -*āp* oder -*yāp*; Beispiele sind *pekāntāp* 'des Malers', *bodhisatvāp* 'des Bodhisattva', *riṣakyāp* 'des Ṛṣi'. Daß das folgende Wort *lānte* im genitivischen Sinne als 'des Königs' genommen werden kann, zeigt eine Stelle aus dem Prātimokṣa: Man. Rem. I, S. 358: *lānte kercyen ne yam* 'er geht in den Palast des Königs'. Ist aber *oroccepi lānte* Genitiv, so kann *Swarnatepi* nichts anderes sein. Nun könnte man vielleicht auch hier das Suffix -*pi* finden wollen, das in *oroccepi* erscheint; ebensogut aber läßt sich *Swarnatepi* in *Swarnatep* und *i* zerlegen, und da, wie oben bemerkt, *Swarnatep* als Stammform zu erwarten ist, muß das sogar als das Wahrscheinlichere gelten. Im Tocharischen ist das Genitivsuffix -*i*, das nach Vokalen als -*y* erscheint, bei Lehnwörtern nach Dr. Sieglings Mitteilungen häufig; Beispiele sind *Kāśyapi*, *mahiśwari*, *Puṇyarāni*; *Bhādrāy*, *Viṣṇuy*, *Lumbiniy*. In der Sprache von Kuci weiß ich allerdings diese Genitivbildung sonst nicht zu belegen, und ich muß auch gestehen, daß ich die Schwierigkeiten, die der Text von Lévis fünftem Holztäfelchen meiner Auffassung bereitet, nicht zu lösen vermag. Anderseits überzeugt mich aber auch Lévis Deutung nicht. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß in einem solchen Reiseausweis gesagt sein sollte: 'der König schreibt'; außerdem wäre statt *pinka* dann *pinkam* zu erwarten. Wie immer aber auch die zwei Zeilen zu lesen und zu ergänzen sind, daran wird man festhalten müssen, daß *oroccepi lānte Swarnatepi* auch hier ein Genitiv ist.

Die Herstellung des Namens zu *Swarnatep* wird schließlich auch noch durch zwei unabhängige Zeugnisse gestützt. Die oben angeführten Zeichen der chinesischen Namensform sind nach F. W. K. Müller ursprünglich *Suvar-dep* (Karlgren *Suo-v^wat(v^waθ)-d^ciāp*) gesprochen worden. Also auch in der chinesischen Schreibung, die sicherlich die einheimische Namensform, nicht die des Sanskrit wiedergeben wollte, zeigt sich im Auslaut ein *p*. Dazu tritt als zweites Zeugnis der Name eines anderen Königs von Kuci, der, wie wir sehen werden, *Artep* lautete. Daß der zweite Bestandteil dieses Namens der gleiche ist wie der von *Swarnatep*, wird kaum bestritten werden.

Ich glaube den Namen des Königs Suvarṇadeva noch auf einem anderen Blatt nachweisen zu können, das aber nicht aus Qyzil, sondern aus der Ruinenstätte von Šorčuq stammt (Nr. VII). Dem Blatt, das 7,5 cm hoch ist und etwa 29 cm lang gewesen sein muß, fehlt das linke Ende bis zum Schnurloch und ein Streifen auf der rechten Seite. Die eine Seite enthält in guter späterer Schrift ein paar Verse aus einem Buddhastotra; die andere Seite war zunächst leer gelassen. Später ist dann von anderer Hand darauf die *Varsopagamana*-Formel geschrieben. Was von dieser erhalten ist, lautet:

- 1 // varṣopagamaṇam mam=ā[p]y=adya Bu[d]dha //
 2 // . . m . v[i]hār[e] varṣām=upagacchāmi purimām trīṁ māsām¹⁾
 Imara[ka](m) [g](o)[ca]ra[g]r(āma)///
 3 // varṇadevena — Ṣanmireṇa ca dānapatinā svakalaya[na](m) ///
 4 // r=api trir=api vācyam ||

Der Text läßt sich leicht nach der in Nr. I erhaltenen Formel ergänzen. Die Formel ist hier aber für den persönlichen Gebrauch zurecht gemacht. Statt des üblichen *itthannāmnaḥ* ist in Zeile 1 der Name des Mönches, der mit *Buddha-* beginnt, eingesetzt. Was den Namen des Vihāra betrifft, in dem der Mönch die Regenzeit zu verbringen gedenkt, so läßt sich nur sagen, daß er an vorletzter Stelle ein *m* aufwies; das über dem *m* stehende Zeichen ist ganz unsicher. Als *gocaragrāma*²⁾ wird Imaraka genannt. Der letzte Buchstabe ist in seinem oberen Teil beschädigt, aber es ist sicherlich *ka*, nicht *ki*, da von einem übergeschriebenen *i* Spuren sichtbar sein müßten. Da die Formel hier, wie schon bemerkt, für eine bestimmte Persönlichkeit zurecht gemacht ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß diese Person ein Insasse des Vihāra von Šorčuq war, wo das Blatt gefunden ist. Daraus ergibt sich weiter, daß wir den Ort Imaraka wahrscheinlich in der Nähe des heutigen Šorčuq suchen müssen. Instandgesetzt war die Höhle von dem *dānapati* Ṣanmira und einem Zweiten, dessen Name auf *-varṇadeva*, ausging. Da in Nr. I der König selbst als Einrichter der Höhle genannt wird, so ist es wohl nicht zu kühn, zu vermuten, daß auch hier die an erster Stelle genannte Persönlichkeit der König, und zwar Suvarṇadeva, war, und ich will nur noch bemerken, daß die Lücke zwischen *gocaragrāma*- und *-varṇadevena*, die sich auf Grund der Verse auf der Vorderseite berechnen läßt, genau durch die Silben *-m-upaśrāya Kucimahārājñā Su-* ausgefüllt sein würde.

In mancher Hinsicht ähnlichen Inhalts wie die im Vorhergehenden behandelten Blätter, aber doch von etwas anderem Charakter sind die folgenden Bruchstücke (Nr. VIII). Es liegen zunächst fünf Blätter vor, 4,3 cm hoch, 11,2 cm lang, die einer und derselben Handschrift angehören. Alle fünf tragen auf der Rückseite Blattzahlen. Deutlich lesbar sind die Zahlen 50, 54 und 58; auch die Zahl 55 auf dem vierten Blatt kann als sicher gelten, wenn auch das Zeichen für den Zehner fast zerstört ist. Auf dem fünften Blatt ist der Zehner völlig verschwunden; der Einer, in seinem oberen Teil beschädigt, ist wahrscheinlich 7, allenfalls aber 9, so daß das Blatt nur mit Wahrscheinlichkeit als 57 bezeichnet werden kann. Nur Blatt 50 ist vollständig erhalten. In Blatt 54 sind Stücke aus dem oberen und dem unteren Rande herausgerissen. In Blatt 55 fehlt ein Streifen in der Mitte, doch läßt sich der Text zum Teil ergänzen. Von Blatt 57 und 58 ist nur die linke Seite erhalten. Die Schrift zeigt den späteren Typus und

¹⁾ Diese drei Worte sind später unter der Zeile nachgetragen.

2) Das Wort ist arg verstümmelt, die Lesung aber vollkommen sicher.

macht einen ziemlich plumpen Eindruck. Zum Teil röhrt das daher, daß Buchstaben, die fast verloren waren, später nachgezogen sind. Das ist insbesondere auf der Rückseite von Blatt 57 geschehen. Es scheint auch, daß der Schreiber sich nicht einer Rohrfeder, sondern eines Pinsels bedient hat.

- 50 V. 1 *addhyeṣato āryāsaṅgha Kucīśvrasya Kucimahsā)-*
 2 *rājā Arṭepasy-ārthāya ddheṣāṁltu tathā caturṇām ma-*
 3 *hārājñā Dhṛtirāṣṭra-Virudhaka-Virupakṣa-Vai-*
 4 *śravāṇasy-ārthāya teṣāṁltu tathā Vyaghrasya viṣaya-*
 5 *paripūlakasy-ārthāya teṣāṁltu Kapilasyā mahā-*
 R. 1 *yakṣasy-ārthāya ddheṣāṁltu Maṇibhadrasyā Purṇasbha[d]ra-*
 2 *sy-ārthāya teṣāṁltu Janarṣabhasya mahāyakṣasy-ārthā-*
 3 *ya teṣāṁltu sarveṣām simapariplakanam¹⁾ deva-*
 4 *tūnam arthāya teṣāṁltu sarveṣām saṅgharāma pari-*
 5 *plakanam devatānam arthāya ddheṣāṁltu ity-eva-*
- 54 V. 1 *ntahpuṣṭra(vṛgasya) kṛten-āddhyeṣathāḥ tathā Bharukarā-*
 2 *ja-*).Sakarā . . [II].cyukarājasya Gairampcikagausurasjy=e-
 3 *ramūdinām²⁾ sarveṣām gausuramahātmanām sarves(ā)m³⁾ rājo-*
 4 *prasthāyakānām sarveṣām ikānām sarveṣām*
 5 *Kucivisayasaṁnni na dānaśpatji-*
 R. 1 *nā(m) eucaritacariṇā(m)⁵⁾ yeṣām . i paribhūm . t .*
 2 *jīvitopīkarakaya te rma amṛlopa-*
 3 *gāḥ syād-amṛlaprīḍa . . . yā . sānam nirevedā-*
 4 *ya virāgāya nirodhāya nīrvāṇāya sam-*
 5 *varītāṁtu . . . nīyasya ca bhikṣuṇīsaṁghasya vṛ[d]dh .*
- 55 V. 1 *pramukhābhśārāt=saṁghana [p]rātāptiānām ku(sa)-*
 2 *[I]ānām dharmāṇām prāptih syā balavaisara-*
 3 *dyaṭāy=āstu⁶⁾ ye ce saṁghasy=opa-*
 4 *sthānakarmāni saṁpradyuktā tad=upasthā-*
 5 *nakarma kṣipprajanmakaśa(ya) (s)tu—tathā Mai-*
 R. 1 *trcyaprāmukhānām mahāsa(tvānām bo)dhisatvāna(m) kṛ-*
 2 *ten-āddhyeṣatha yad=anena (addhyeṣa)nena kṣippram=a-*
 3 *nuttarā saṁmyakṣaṁbo(dhim) . . . buddhyantu—ta-*
 4 *[t]hā Brahmāṇasya Saham(pateḥ Ša)kkrasya ca⁷⁾ deve-*
 5 *ndrasya caturṇām=ca maḥjā(rājānā)m=aṣṭāvīṁśa[t]ī-*

¹⁾ *ka* ist unter der Zeile eingefügt.

²⁾ Über *ja* ist später *rājñā* geschrieben.

³⁾ Über *va* ist später *itye* geschrieben. Das *nā* hat eine ungewöhnliche Form.

⁴⁾ *sa* oder *śā* ist über der Zeile nachgetragen.

⁵⁾ *tacari* ist unter der Zeile nachgetragen.

⁶⁾ Vor *stu* ist über der Zeile später noch ein *yā* eingefügt.

⁷⁾ *ca* hat eine absonderliche Form. Vielleicht stand ursprünglich ein anderer Buchstabe da.

- 57 V. 1 *upatrapo upa .. rg[o] upabhāsapras*
 2 *tatha Brahmanāsyā Sahampatisya*¹⁾ Šak(krasya ca devendrasya)
 3 *caturṇāñ*²⁾=ca *mahārājā[n](ā)m* (*aṣṭā*)
 4 *vīṁśa[dga]ntarvva[k]umbhaṇḍanāga*
 5 *nām kṛtenam ddheṣathāḥ tatha hipp*
- R. 1 *tv=ahitadhyasaya pravṛttac[i]lta*
- 2 *ladha .. vacanavibhi*³⁾ *nirgalatva*⁴⁾
- 3 *tadavacokāta [a]nya*
- 4 *ya ddheṣathāḥ yat=anena ddhesai[e](na)* (*Ku*)
 5 *cimahārājñā Artepasy=ārthāya ddhe[sa]*
- 58 V. 1 *ntu pranītāt=pranītata*
- 2 *jñadevatā*⁵⁾ *nāgaradevat[ā]*
- 3 *laśālasāmīcis=tu*
- 4 *tā iha samghārāme sarvvaſt](t)ra*
- 5 *parigrhītā de(va)[tā] tāsām=apy*
- R. 1 *natapūjābhi nirvva .. ntu latḥ=āne*
- 2 *nena yā gatir=ga(ni)[g](ā)vālukap*
- 3 *ddhānām sā gatir=astu sa*
- 4 *addhyeṣanti āryāsamgha da* (*Kucima*)
 5 *hārājñā Artepasy=ārthāya*

Zur Ergänzung dieses Textes kann ein anderes Bruchstück dienen (Nr. IX). Es ist das linke, bis zum Schnurloch reichende Stück eines ursprünglich etwa 7,8 cm hohen und sicherlich ziemlich langen Blattes. Auf der Vorderseite steht in schöner späterer Schrift, die aber stark abgerieben ist, ein Sūtratext, der uns hier nicht weiter angeht. Auf der Rückseite gegen den oberen Rand hin hat ursprünglich in sehr großer dünner Schrift wenigstens eine Zeile gestanden. Sie ist aber fast unleserlich; nur das Wort (*ā*)*yuṣmanta* ist zu erkennen. Später hat ein anderer in großer, aber unregelmäßiger Schrift auf diese Seite das Folgende geschrieben:

- 1 *dh..(n)u(t)tar.*///
 2 *nena ojavantāsa syuh bala* ///
 3 *rvañ=c=ainam Kuciviṣayakṛtsna* ///
 4 *Kuciśvarasya Kucimahārā(jñāḥ)* ///
 5 *rājño=ntapūravargasy=ārthāy=ā(d)dhy(e)[ś]a(thā)* ///
 6 *[n]ā sarvesām gauśuramahātmānā [s].*///

Die beiden letzten Zeilen dieses Textes kehren in Nr. VIII in 54 V. 1 und 3 wieder; die Variante *arthāya* für *kṛtena* ist inhaltlich belanglos. Wir

¹⁾ *sya* ist unter der Zeile nachgetragen und nicht ganz sicher.

²⁾ Links von *ca*, außerhalb der Zeile, steht am Rande noch *ru*.

³⁾ Gemeint ist wohl *-vacanādibhir*. Zwischen *bhi* und dem *kāta* der folgenden Zeile ist später *cara* eingefügt.

⁴⁾ *ni* ist später eingefügt.

⁵⁾ Zwischen *deva* und dem *sāla* der folgenden Zeile ist später *rajña* geschrieben.

können also den verlorenen Anfang des Textes von Nr. VIII 54 nach dem Bruchstück Nr. IX ergänzen.

Der Schlüssel zum Verständnis des Textes liegt in dem Wort *adhyeṣṭha*, das in den Schreibungen *addhyeṣṭha* (55 R. 2), *addhyeṣṭhāḥ* (54 V. 1), *ddhyeṣṭhāḥ*¹⁾ (57 V. 5, R. 4) vorliegt. Ich glaube nicht, daß man darin eine 2. Plur. Präs. sehen darf; *adhyeṣṭha* ist offenbar imperativisch gebraucht und falsche Sanskritisierung eines volkssprachlichen *ajjheshatha* 'bitte!'. Auf einen Imperativ weist auch das in 50 V. 2, R. 1, 5 auftretende *ddheṣṭtu*, für das 50 V. 4, 5, R. 2, 3, 4 sogar *teṣāṃtū* erscheint. Beides scheinen Verderbnisse von *adhyeṣṭantu* zu sein, doch könnte man auch an *adhyeṣṭantu* denken und *āryāsamghaḥ* als Subjekt ergänzen. In 50 V. 1 scheint *addhyeṣṭaḥ āryāsaṅgha* für *adhyeṣṭaḥ āryāsaṅghaḥ* zu stehen und den Schluß des Satzes zu bilden: 'die Gemeinde der Edlen soll bitten'. Ob dieselbe Konstruktion etwa auch in 58 R. 4 anzunehmen ist, wo die Handschrift *adhyeṣṭanti āryāsaṅgha*²⁾ bietet, bleibt zweifelhaft, da der Zusammenhang des Textes nicht erkennbar ist³⁾. Nach Dharmasamgraha XIV ist die *adhyeṣṭā* die fünfte der sieben *anuttarapūjās*; im Bodhicaryāvatāra 3, 4 wird sie erklärt als die Bitte an die Buddhas, die Leuchte der Lehre für die leidende Menschheit anzuzünden:

*sareṣu dīkṣu saṃbuddhān prārthayāmi kṛtāñjalih |
dharmapradīpam kurrantu mohād duḥkha-prapātinām⁴⁾ ||*

Hier ist indessen das *adhyeṣṭa* offenbar im allgemeineren Sinne zu verstehen. Wiederholt wird gesagt, daß die Bitte 'wegen' oder 'zugunsten' (*kṛten*, *arthāya*) gewisser Personen erfolgen soll, und es werden verschiedene Ziele angegeben. So soll die Bitte für den Harem des Königs erfolgen; für den König selbst, verschiedene andere Fürsten, königliche Beamte und Gabenherren, damit ihre guten Werke sie zu dem Unsterblichen führen; für andere zur Erlangung des Nirvāṇa; für den Nonnenorden zur Erlangung der *kuśala dharmas*; für diejenigen, die mit Dienstleistungen für den Orden beschäftigt sind, auf daß diese ihre Dienstleistung ihnen zur baldigen Vernichtung der Wiedergeburten gereiche; für Maitreya und die übrigen Mahāsattvas Bodhisattvas, daß sie um dieser Bitte willen bald die höchste

¹⁾ Allerdings kann man das Zeichen für den Visarga als Interpunktionszeichen betrachten und *addhyeṣṭha*:; *ddheṣṭhā*: lesen, doch kommt sonst der Doppelpunkt in der Handschrift als Interpunktionszeichen nicht vor.

²⁾ Vielleicht darf man aus der zweimaligen Schreibung *āryāsaṅgha* schließen, daß der Text nicht für Mönche, sondern für Nonnen bestimmt war.

³⁾ In 57 R. 4 muß *yatanenaddheṣat* ... wohl zu *yad anenādhyeṣṭāna* verbessert werden.

⁴⁾ De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Études et matériaux, S. 107f., und O. Franke, Eine chinesische Tempel-Inschrift aus Idikutshahri, S. 60f., haben gezeigt, daß die *adhyeṣṭā* des Bodhicaryāvatāra der sechsten Andachtsübung des Si fang kung kü, der Bitte, das Rad der Lehre rollen zu lassen, und dem *k'üan ts'ing*, der Ermahnung und Bitte, gewisser buddhistischer Wörterbücher entspricht.

vollkommene Erleuchtung erlangen. Einen breiten Raum nehmen die Bitten für die Götter ein. Genannt werden Brahman Sahampati, der Götterkönig Śakra, die vier Mahārājas Dhṛtarāṣṭra, Virūḍhaka, Virūpākṣa und Vaiśravana, der Schützer des Reiches Vyāghra, der große Yakṣa Kapila, Maṇibhadra und Pūrṇabhadra, der große Yakṣa Janarśabha, die 28 Gandharvas, die Kumbhāṇḍas, die Nāgas, die die Grenzen schützenden Gottheiten, die Stadtgottheiten, die den Saṅghārāma schützenden Gottheiten usw.¹⁾. Es sind also Fürbitten mannigfachster Art, zu denen hier in ermüdenden Wiederholungen aufgefordert wird. Bei der Lückenhaftigkeit des Textes und der alles Maß übersteigenden Fehlerhaftigkeit der Sprache wie der Schreibung bleibt im einzelnen manches unklar. Es verlohnt sich indessen kaum, näher darauf einzugehen; Wert haben für uns im Grunde nur die historischen und geographischen Namen, die hier erscheinen.

Siebenmal kommt der Landesname Kuci vor. Zweimal wird von dem Kucireiche (*Kuciviṣaya* 54 V. 5; Nr. IX, Z. 3) gesprochen. In 50 V. 1; Nr. IX, Z. 4 wird der *Kuciśvara Kucimahārāja* erwähnt. Derselbe Ausdruck ist uns schon in Nr. IV begegnet; es war offenbar der offizielle Titel des Königs. In Nr. VIII wird uns auch der Name genannt. In 50 V. 1f. findet sich *Kuciśvarasya Kucimah(ā)rājā Artepasyārthaya*, in 57 R. 4f. (*Ku)cimahārājñā Artepasyārthāya, in 58 R. 4 (*Kucima)hārājñā Artepasyārthāya*. *Artepasya* ist sicherlich nur der nach der Sanskritweise gebildete Genitiv des Namens, der in der einheimischen Sprache *Artep* lautete, und ich habe schon oben gesagt, wie durch dieses *Artep* die Richtigkeit der Herstellung des Namens *Swarnatep* bestätigt wird. Worauf der erste Bestandteil des Namens zurückgeht, vermag ich nicht zu sagen. Ebenso bleibt die Zeit des *Artep* vorläufig unbestimmt; unter den Königsnamen, die die chinesischen Quellen bieten, habe ich keinen gefunden, der sich mit *Artep* vereinigen ließe.*

In 54 V. 1 wird ein König von Bharuka (*Bharukarāja*)²⁾ genannt. Selbstverständlich muß Bharuka in Ostturkestan gesucht werden und wahrscheinlich sogar in der Nähe von Kuci. Da der König als *rājan* bezeichnet wird, während der Kucikönig stets den Titel *mahārāja* erhält, so war er vermutlich ein kleinerer Fürst und stand vielleicht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem Kucikönig. Ich glaube, daß wir unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse die Lage von Bharuka mit Sicherheit

¹⁾ Auch in der Liste der Schutzgötter von Kuci im *Candragarbhāsūtra* erscheinen zwei große Yakṣas und ein Kumbhāṇḍa; ein bestimmter Nāgarāja im Königreich von Kuci wird in einem anderen Text des *Mahāsamnipāta* erwähnt (Lévi, S. 343f.), genauere Übereinstimmung in den Namen zeigt sich aber nicht.

²⁾ *Bharukarāja*, das sich grammatisch nicht konstruieren läßt, ist später zu *Bharukarājñā* (für *-jñāḥ*) verbessert worden. Allerdings ist auch diese Form noch nicht richtig, aber es ist zu bedenken, daß in dem Sanskrit der Mönche sogar *mahārāja* als *n*-Stamm flektiert wird.

bestimmen können. Huen-tsang berichtet uns, daß ihn eine Reise von mehr als 600 Li in westlicher Richtung von Kuci durch eine kleine Sandwüste nach einem Reiche 胡國 Po-lu-ka brachte. Eine chinesische Note zum Text bemerkt, daß alte Namen für Po-lu-ka *Ki-mo* oder *Ku-mo* seien. Man hat angenommen, daß die letzteren Namen nur eine Wiedergabe des in zentralasiatischen Ortsnamen so häufigen türkischen Wortes für 'Sand' *qum* seien, und hat dementsprechend in *Po-lu-ka* ein Sanskritwort *Bälukā* wiederfinden wollen¹⁾. Ich will auf die Frage der Identifizierung von Po-lu-ka mit Ku-mo und weiter mit dem heutigen Aksu oder einem Ort im Distrikt von Aksu nicht weiter eingehen. Die Zurückführung des chinesischen Namens auf *Bälukā* ist aber sicherlich falsch, ganz abgesehen davon, daß das Wort für 'Sand', wie gerade aus 58 R. 2 hervorgeht, auch in der zentralasiatischen Aussprache des Sanskrit *välukā*, nicht *bälubī* lautete. Die alte Aussprache der drei chinesischen Zeichen war *Ba-ruk-ka* (Katlgren *Būt(b'ūd)-lu(o)k-kjia*); die beiden ersten Zeichen verwendet Huen-tsang auch zur Wiedergabe der beiden ersten Silben von *Bharukaccha* oder *Bharukaschapa*²⁾. Es scheint mir danach völlig sicher zu sein, daß der chinesische Name auf *Bharuka* zurückgeht und dieses *Bharuka* mit dem *Bharuka* unserer Fragmente identisch ist.

Auf *Bharakarāja* folgt in der Handschrift *Sakarā* . . , das sicher zu *Sakarāja* oder *Sakarājñā* zu ergänzen ist. Man wird zunächst an einen Saka-König denken, aber es ist im Grunde doch recht unwahrscheinlich, daß hier das Volk der Sakas erwähnt sein sollte. Die Schreibung des Namens mit dem dentalen *s* würde zum mindesten ungewöhnlich sein, und da Bharuka ein dem Kucireiche benachbarter Staat war, so wird auch Saka der Name eines Landes oder einer Stadt in der Nähe von Kuci gewesen sein.

Der folgende Name *H. cyukarājasya* ist leider verstümmelt, doch ist von dem ersten *aksara* genug erhalten, um jeden Zweifel an der Lesung *h* auszuschließen. Der Vokal bleibt indessen unbestimmt; es kann *a* oder jeder andere durch ein übergeschriebenes Zeichen ausgedrückte Vokal gewesen sein. Das zweite *aksara* muß *cyu* gelesen werden; die Lesung *cru* ist unwahrscheinlich, da die rechte Vertikale beim *pa* nicht so hoch hinaufgezogen zu werden pflegt. Es ist daher kaum möglich, *H. cyuka* etwa mit dem in Nr. I erscheinenden *Hippuka* zusammenzubringen. Dem widerspricht auch, daß *H. cyuka* einen besonderen *rājan* hatte, also offenbar wieder ein Vasallen- oder Nachbarstaat von Kuci war, während aus Nr. I zu schließen ist, daß Hippuka eine Stadt innerhalb des Gebietes von Kuci war. Dazu kommt, daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß jene Stadt in unserem Text selbst unter dem Namen Hippuka erwähnt ist. Die fünfte Zeile der Vorderseite von Bl. 57 bricht mit *tathahipp.* ab. Die Worte müssen den Anfang eines Satzes bilden. Da die meisten Sätze in diesem Abschnitt

¹⁾ Watters, On Yuan Chwang I, S. 64f.

²⁾ Watters, ebd. II, S. 241, 325.

des Textes mit *tathā* beginnen, muß *tatha* für *tathā* verschrieben sein und das nächste Wort mit *hipp-* beginnen. Über dem *pp* kann kein Vokalzeichen gestanden haben; ebenso ist es ausgeschlossen, daß unter dem *pp* ein *r* gestanden haben sollte, das die Verdoppelung des *p* veranlaßt haben könnte. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein untergeschriebenes *u* weggebrochen ist. Ein mit *hipp-* beginnendes Sanskritwort gibt es nicht; die Ergänzung des *hipp-* zu *Hippuka* liegt also jedenfalls nahe.

Bei der Unbestimmtheit des Vokals der ersten Silbe von *H.cyuka* ist eine völlig sichere Identifizierung kaum möglich, aber eine Vermutung möchte ich doch nicht unterdrücken. Nichts hindert uns *Hocyuka* zu lesen, das entweder der Name selbst oder eine adjektivische Ableitung von *Hocyu* sein könnte, wie eine solche z. B. auch in *Kauceyanarendra* (oben S. 534f.) vorliegt. Dieses *Hocyuka* oder *Hocyu* aber würde sich ohne Schwierigkeiten dem Namen gleichsetzen lassen, den die sonst als *Idīqut-Šährī*, *Qaraxōga*, chines. *Kao-č'ang*, bekannte Hauptstadt des späteren Uigurenreiches in den alten uigurischen Texten führt, nämlich *Xočo*¹⁾. Es würde dann dem Bharukarāja im Westen der Hocukarāja als der König des östlichen Nachbarstaates von Kuci gegenüberstehen.*

Es bleibt endlich noch der *Gairampcikagausura*, was entweder 'der *gauśura* von Gairampcika', oder, wenn *Gairampcika* adjektivische Ableitung wie das obenerwähnte *Kauceya* sein sollte, 'der *gauśura* von Girampci' oder 'Gerampci' oder 'Gairampci' bedeutet. Ich weiß diesen Namen nicht zu lokalisieren²⁾.

Der Gairampcikagauśura wird nur als der erste aller *gauśuramahātmans* erwähnt (54 V. 3 = Nr. IX, Z. 6). Ihre Bezeichnung als die *gauśura*-Edlen, ihre Zusammenfassung zu einer ganzen Gruppe und ihre Anführung hinter den drei *rājans* beweist, daß die *gauśuras* an Rang erheblich hinter dem *rājan* zurückstanden. Wir können den Titel bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückverfolgen. In der Form *guśura* findet er sich bereits in den von Stein in Niya gefundenen *Kharosthi*-Dokumenten (*Kharosthi Inscriptions*, Part I, Nr. 187. 320. 328. 401). Sogar die Verbindung mit *mahātman* kehrt dort wieder: *guśura mahatvana* Nr. 216. 295; *guśura mahatva* Nr. 415³⁾). Der Titel war also sowohl im Norden wie im Süden Turkestans im Gebrauch.

Vielleicht war er sogar in Indien bekannt. In Sānci ist auf einer Steinsäule der Anfang einer Inschrift erhalten, die aus paläographischen Gründen etwa ins 5. Jahrhundert gesetzt werden muß (Fleet, Gupta In-

¹⁾ Siehe z. B. F. W. K. Müller, Zwei Pfahl-Inschriften aus den Turfan-Funden S. 12.

²⁾ Der Name klingt an Urumtsi an, allein nach Bretschneider, Mediaeval Researches, Vol. II, p. 28, ist Urumtsi ein dsungarischer Name, der in den chinesischen Annalen erst im Jahre 1717 erscheint.

³⁾ Auch in Nr. 234 wird ... *ura mahatva* zu *guśura mahatva* herzustellen sein.

scriptions, Nr. 73). Der erhaltene Text lautet:¹⁾ *viḥārasvāmigo-*
śūrasimḥabalapultrarudra Fleet macht den Rudra zu einem Sohn
 des Gośurasimḥabala, allein man wird zugeben, daß ein aus vier Wort-
 stämmen zusammengesetzter Name ein Unding ist. Aber auch ein Doppel-
 name, Gośūra und Simḥabala, ist wenig wahrscheinlich; jedenfalls dürfte
 ein Name Gośūra in Indien ganz vereinzelt dastehen. So drängt sich die
 Vermutung auf, daß *gośūra* ein Titel ist und zwar das volksetymologisch
 leicht umgestaltete *guśura* oder *gauśura*, das hier in Verbindung mit *viḥā-*
ravāla erscheint, wie es in dem Kharoṣṭī-Dokument Nr. 187 neben

viharavala steht.

Konow, SBAW. 1916, S. 819, hat *guśura* mit dem ersten Bestandteil
 des Namens des Kuṣankönigs, der auf Münzen als *Kozoulo-Kadphizes*,
Kozola-Kadaphes, in indischer Sprache *Kujulakasa*, *Kuyulakaphsa* oder
Kuyulakarakaphsa erscheint, und weiter mit *Kusuhuka*, *Kusuhua*, dem
 Beinamen der Satrapen Liaka und Patika, zusammenbringen wollen. Die
 Schwierigkeiten, die die lautlichen Verschiedenheiten dieser Identifi-
 zierung entgegensetzen, sind beträchtlich, aber, wie Konow gezeigt hat,
 nicht unüberwindlich; etwas Mißtrauen erweckt allerdings, daß man zu
 der Annahme gezwungen ist, daß kein einziger der drei Konsonanten des
 Wortes seinen ursprünglichen Lautwert gewahrt haben sollte. Allein ab-
 gesehen davon glaube ich, daß wir jetzt wenigstens das *kujula* in *Kujula-*
kasa usw. endgültig von *guśura* trennen müssen. Der Nachfolger des Kozou-
 lo-Kadphizes ist *Ooemo-Kadphises*, in indischer Sprache *V'ima Kathphiśa*²⁾.
 Die beiden Namen unterscheiden sich nur in ihrem ersten Bestandteil. Für
guśura steht es jetzt fest, daß es ein Titel war. Wer annimmt, daß *kujula*
 = *guśura* sei, wird notwendigerweise annehmen müssen, daß auch *vima*
 ein Titel sei. Daß das im höchsten Maße unwahrscheinlich ist, braucht
 kaum gesagt zu werden. Noch schwerer wiegt vielleicht ein zweites. Der
 erste Kadphises bezeichnet sich auf seinen Münzen als *Kuṣanayavuga*,
Khuṣana jaśa 'als Kuṣan *yabyu*', in späterer Zeit als *mahārāja rājarāja* oder
rājātirāja. Es ist aber doch kaum anzunehmen, daß er noch als unab-
 hängiger Herrscher den dem *guśura* entsprechenden viel tiefer stehenden
 Titel gebraucht haben sollte, und auch *yabyu* ist keineswegs mit *guśura*
 identisch, wie die Kharoṣṭī-Urkunde Nr. 401 zeigt, wo ein *yapyu* Bhima-
 sena neben dem *guśura* Kuṣanasena erscheint.* Schließlich möchte ich auch
 noch darauf hinweisen, daß in den Münzlegenden die Titel stets im Genitiv
 stehen, *kujula* aber niemals eine Endung zeigt. Auch das scheint mir zu
 beweisen, daß *kujula* mit dem Titel *guśura* nichts zu tun haben kann. Ob
kujula nun mit dem türkischen *gülü* 'stark' zusammenhängt, wie Hultsch
 glaubt (ZDMG. LXIX, 176), oder mit dem türkischen *güzəl* 'schön', wie
 Konow annimmt, ist eine Frage, auf die ich nicht eingehen möchte.

¹⁾ Die ersten drei *akṣaras*, die Fleet *a(?)ka* .. liest, sind ganz unsicher.

²⁾ Rapson, Actes du XIV^e Congrès International des Orientalistes, Tome I, p. 219.

Ähnliche Bedenken bestehen gegen die Verbindung von *guśura* mit *Kusuluka*. In der Taxila-Tafel¹⁾ steht: *kṣaharatasa Cukhsasa ca kṣatrapasa Liako Kusuluko nama tasa puitro Pa[ti](ko)*; in der Löwen-Inschrift von Mathurā²⁾: *mahakṣatrapava Kusuluasa Patikasa*. Nach dem Wortlaut der Taxila-Tafel bildet *Kusuluka* einen Bestandteil des Namens, und schon dadurch wird eine Gleichsetzung mit dem Titel *guśura* erschwert. Noch unwahrscheinlicher aber wird diese Identifizierung, wenn wir sehen, daß Liaka daneben den Titel eines Satrapen, Patika sogar den eines Groß-Satrapen führt. Ich möchte es daher vorziehen, wenigstens vorläufig in *Kusuluka*, *Kusulua* einen Familiennamen zu sehen.

Was den Ursprung des Wortes *guśura—gausura* betrifft, so läßt sich mit Sicherheit wohl nur sagen, daß es nicht indisch ist. Herkunft aus dem Türkischen ist von vornherein nicht unmöglich, da die Dokumente, in denen *guśura* zuerst erscheint, auch den Titel *yappyu* enthalten, der nach allgemeiner Ansicht aus dem Türkischen stammt. Unter den zahlreichen türkischen Titeln, die uns überliefert sind, zeigt aber höchstens das in den Orkhon-Inschriften³⁾ auftretende *kül-čur*, mpers. *qüll-čür*⁴⁾, chines. *k'üe-lü-čuo*, *k'üe-čuo*⁵⁾, einen gewissen Anklang an *guśura*. Allein die lautliche Übereinstimmung zwischen den beiden Wörtern ist doch nicht groß genug, als daß ihre Identität ernstlich in Frage kommen könnte. So ist die Herleitung aus dem Iranischen schließlich das wahrscheinlichste. Lautlich würde av. *gaosūra* gut zu *guśura—gausura* stimmen, aber *gaosūra* kommt nur als Beiwort von *nmāna* vor und man sieht nicht ein, wie ein Wort mit der Bedeutung 'reich an Rindern' zu einem Titel hätte werden können. So bleibt mir wenigstens der Ursprung und die Etymologie von *guśura—gausura* dunkel.*

Zur Geschichte des *l* im Altindischen.

Durch seine Altindische Grammatik hat sich Jakob Wackernagel um die indische Philologie ein Verdienst erworben, für das die Vertreter dieser Wissenschaft ihre Dankbarkeit, wie ich meine, nicht besser bezeugen können als dadurch, daß sie aus dem Gebiet ihrer engeren Studien Steine zum Ausbau des großen Werkes beitragen, so klein auch die Zahl der Lücken ist, die der Meister gelassen. Möge der verehrte Mann, als dessen Schüler ich mich betrachte, obwohl ich nicht zu seinen Füßen gesessen, den folgenden bescheidenen Beitrag in diesem Sinne freundlich entgegennehmen.

¹⁾ Konow, Khar. Inscr. S. 28. ²⁾ Ebd. S. 48.

³⁾ Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, S. 130, 155.

⁴⁾ F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahrnāmag), S. 14.

⁵⁾ Chavannes, Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, Index, S. 339f.

Im Pali geht bekanntlich *d*, *dh* im Inlaut zwischen Vokalen in *l* bzw. *lh* über. In den in altpakritischen Dialekten abgefaßten Inschriften des nördlichen Indien schien das Zeichen für *la* nur ganz vereinzelt vorzukommen. Ich habe JRAS. 1911, S. 1081 ff., gezeigt, daß das ein Irrtum ist, der auf falschen Lesungen beruht. Das Zeichen für *la* gehört bereits der ältesten Form der Brähmī an, wie sie in den Inschriften des Aśoka vorliegt. Es findet sich in den Aśoka-Inschriften zu Delhi-Tōprā, Delhi-Mirāṭh, Radhia, Mathia, wahrscheinlich auch in der Jaugada-Inschrift, in späterer Zeit ferner in Inschriften zu Mathurā, Sāneī, Kuḍā, Kārlē, Nāsik, Amarāvatī, Bhāttiprōlu. Das *l* muß also in fast allen altpakritischen Dialekten vorhanden gewesen sein. Nur in der Sprache des äußersten Nordwestens scheint es zu fehlen; wenigstens ist ein Zeichen für *la* in der Kharoṣṭhī-Schrift, die in jenem Gebiete bis etwa zur Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. üblich war, bis jetzt nicht nachgewiesen worden. Die Bedingungen, unter denen *l* erscheint, sind dieselben wie im Pali. Allerdings findet sich neben *l* überall auch *d*. So steht z. B. in den Aśoka-Inschriften neben *duḍi-*, *daḍi-* auch *duḍi-*, neben *durālaṣa-*, *pamnaṣa-* auch *durādasa-*, *pamnadasa-*. Allein das *d* ist in diesem Fall nicht immer ganz sicher. Da sich das Zeichen für *la* nur wenig von dem für *da* unterscheidet, so bedürfen die Lesungen der Nachprüfung am Steine selbst oder an Abklatschen, ehe man etwas Bestimmtes über die Verteilung von *d* und *l* sagen kann. Ein besonderes Zeichen für *lha* gibt es nicht. Es wird vielmehr *dha* geschrieben, doch findet sich gelegentlich auch die Schreibung *la*, also mit Verlust der Aspiration, so z. B. in den westlichen Höhleninschriften *Asālāmitasa* (1066¹) = sk. *Asāḍhāmitrasya*, *bhat-Asālāmitaṇa* (1110) neben *Asāḍhamitāye* (1098). Denselben Übergang eines *d* in *l* zeigen ferner die literarischen Alt-Prakrits in den Fragmenten der buddhistischen Dramen²). Hier erscheint das *l* sowohl in der Alt-Śaurasenī wie in der Alt-Ardhamāgadhi. Schon früh aber wird das *l* aufgegeben oder wenigstens in der Schrift nicht mehr von *l* geschieden. So findet sich in den westlichen Höhleninschriften auch schon *Asālāmitāya* (1041³); in einer und derselben Inschrift (1105) erscheint der Name eines Distriktes als *Māmāda-* und *Māmāla-*. In einer Inschrift zu Amarāvatī (1248) wird der Name des bekannten Königs *Siri-Pulumāvi*- geschrieben, während er in den Inschriften zu Nāsik (1122—24) *Siri-Pulumavi-* oder *Siri-Pulumāyi-* lautet. In den Kupferplatten von Hirahādagalli (1200) und Mayidavōlu (1205) erscheint altes *t* regelmäßig als *d*, altes *d* aber als *l*; so *gula-* = sk. *guḍa-*, *pilā-* (*pilā*) = sk. *piḍā-*.

Der Weg, der in der Zeit der Alt-Prakrits beschritten ist, wird in den literarischen Mittel-Prakrits fortgesetzt. Die Grammatiker lehren, wie

¹) Die Zahlen sind die Nummern der Inschriften in meiner 'List of Brahmi Inscriptions'.

²) Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 37, 44.

³) In derselben Inschrift aber auch *poḍhi*.

Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 226, 240, ausführlich auseinandersetzt, den Übergang von *d* in *l* und fügen nur eine, übrigens stark variierende, Liste von Wörtern hinzu, in denen angeblich das *d* erhalten bleibt. Die nordindischen Schreiber kennen aber das Zeichen für *la* gar nicht mehr; sie schreiben dafür vielmehr *la*, während die südindischen Handschriften das alte *la* vielfach bewahrt haben. In den südindischen Handschriften wird sogar umgekehrt das Gebiet des *l* oft zu ungünstigen des *l* erweitert. So wird z. B. in den Telugu-Handschriften der Vikramorvaśi in den Prakrit-Abschnitten überhaupt nur *la* geschrieben¹⁾; auch in den Malayālam-Handschriften des Bhāsa findet sich nur selten einmal ein *la*.

Die Neigung, das *la* durch *la* zu ersetzen, macht sich übrigens auch in den Pali-Handschriften bemerkbar. Unendlich oft werden Wörter mit *l* geschrieben, für das wir ein *l* erwarten sollten. Daß umgekehrt gelegentlich auch einmal fehlerhaft *l* anstatt *l* erscheint, ist nicht zu leugnen. Wenn Childers nebeneinander *daliddo* und *daliddo* anführt, so ist die erste Form sicherlich falsch. Das *cela-*, neben dem gewöhnlichen *cela-*, das Müller, Grammar of the Pali language, S. 27 zitiert, wird durch die Übereinstimmung von *cela-* bei Pāṇini und *acelaka-* in Handschriften des buddhistischen Sanskrit-Kanons als falsch erwiesen. Von einem weitgehenden Eintreten des *l* für *l* kann aber im Pali so wenig die Rede sein wie in den Alt-Prakrits der Inschriften und Handschriften. Wo hier regelmäßig ein *l* auftritt, läßt es auf das Vorhandensein eines alten *d* schließen.

Man darf die hier nur flüchtig skizzierten Verhältnisse im Prakrit bei der Beurteilung des Auftretens eines *l* für *d* im Sanskrit nicht außer acht lassen. In der uns erhaltenen Rezension des R̥gveda gilt für *d* und *d̄h* ausnahmslos dasselbe Gesetz wie im Pali. Die übrige vedische Literatur kennt das *l* nicht; in Pāṇinis Lautsystem hat es keine Stelle. Nun finden wir aber seit dem Atharvaveda anstatt des zu erwartenden *d* öfter ein *l*. Wackernagel vergleicht in seiner Grammatik I, 221 mit dem Übergang von *d* in *l* den vedischen Übergang von *d* in *l*. Ich meine, daß die Entwicklung des *l* nicht eine Parallelerscheinung, als vielmehr die Fortsetzung des Wandels von *d* in *l* ist. Es erscheint mir unmöglich, die Geschichte dieses *l* im Sanskrit von der vollkommen klaren Geschichte des entsprechenden *l* im Prakrit zu trennen, zumal zahlreiche Wörter des klassischen Sanskrit, die ein solches *l* enthalten, sicherlich einfach aus der Volkssprache übernommen sind. Wir dürfen aber auch nicht vergessen, daß die Belege für das aus *d* entstandene *l* fast ausschließlich nordindischen Handschriften entstammen, die auf kein hohes Alter Anspruch machen können. Das Bild ändert sich völlig, wenn wir die alten indischen Palmblatthandschriften heranziehen, die uns im Sande von Turkestan erhalten sind. Hier ist das Mittelglied *l* häufig genug. Die Reste der oben erwähnten, etwa aus der Mitte des zweiten

¹⁾ Siehe die Ausgabe von Pischel, Monatsber. BAW. 1875, S. 618ff.

Jahrhunderts n. Chr. herrührenden Dramenhandschrift mit ihrem nicht sehr umfangreichen Sanskrit-Texte enthalten allerdings nur ein Beispiel: *nīladrūma*- 'Nestbaum' ¹⁾). Höchstens 200 Jahre jünger ist eine Palmblatt-handschrift von Kumāralātas Kalpanāmaṇḍitikā, die im nordwestlichen Indien geschrieben sein muß und von der umfangreichere Bruchstücke vorliegen. In dieser Handschrift wird stets *dh* geschrieben: *bādham*, *gādham*, *vimūḍha*-, *ādhyā*-, ebenso *d* in Verbindung mit *y*: *pīdyate* 39²⁾), *kudyāntargato* 46, *tādyata* 214. Für *d* aber erscheint häufig *l*; so stehen nebeneinander *bādiśam* 37, *vikrīdita*- 105, *kadebara*- 106, 108, 205, *nādī*- 128, *vṛīdam* 163, *abhipīditah* 232, und *talākam* 123, *vilulitam* 153, *ayogulān* 166, *kalātrāṇām*³⁾ 188, *nalini*- 235; *tādanajam* 188, aber *tālitas*, *tālita*- 214.

Die Praxis des Schreibers dieser Handschrift stimmt genau zu der der Inschriften bis in den Anfang der Gupta-Periode. In der Felsen-Inschrift des Rudradāman zu Junāgad̄h⁴⁾), wahrscheinlich aus dem Jahr 151 oder 152 n. Chr., finden sich *dr̄dha*- 1, *dr̄dhatarā*- 16, *avagādhena* 8, *mīḍha* 3, *apīdayitvā* 15, *taḍākam* 1, *vaidūrya*- 14, *pranādyā* 9, aber -*ppranālī*- 2, *pranālibhir* 9, -*pālikatvāt* 1, *vyāla*- 10; in der Säulen-Inschrift des Samudragupta zu Allahābād⁵⁾ (um 360 n. Chr.): *virūḍhā*- 18, *kṛīdatā* 14, *vṛīdita*- 27, *vyālulitena* 8, *Kaurālaka*- 19, *Saimhalakādibhiś* 23, *lalitair* 27, *lalita*- 30, in der kaum viel späteren kurzen Felsen-Inschrift zu Tusām⁶⁾ -*ālinā* (*ali*)- 1. Keine der drei Inschriften enthält ein *l*, das auf *l* zurückgeführt werden müßte. Fleets Annahme⁷⁾), daß das Zeichen für *la* dem südlichen Alphabet entlehnt sei, ist durch den Nachweis des *la* in den Aśoka-Inschriften hinfällig geworden. Es ist indessen leicht begreiflich, wie Fleet zu seiner Ansicht gelangen konnte. Während das *la* im nördlichen Indien nach dem Ende des 4. Jahrhunderts verschwindet, ist es in den Sanskrit-Inschriften des Südens immer gebräuchlich geblieben. Wie es in der älteren Zeit verwendet wurde, möge die Inschrift Pulikeśins II. zu Aihole⁸⁾ (634/35 n. Chr.) zeigen. Hier erscheint das *l* in den Eigennamen *Kālidāsa*- 18, *Ālupa*- 9, *Cola*- 15, *Colānām* 14, *Kerala* 15, *Nala*- 4, *Mālava*- 11, *Kauṇālam* 13, und den Wörtern -*āntarālam* 13, *ali*- 8, *āvalī*- 9, *kālarātriḥ* 4, *pulina*- 12, *vigalita*- 11. Die meisten dieser Schreibungen sind richtig oder können wenigstens richtig sein. Bedenklich ist *Mālava*-, da der Name in der Inschrift des Samudragupta mit *l* geschrieben wird. Sicher falsch ist *kālarātri*-, denn die Todesnacht ist eigentlich die Nacht der alles vernichtenden Zeit; *kāla*- aber begegnet schon im RV. 10, 42, 9, hat also sicherlich altes *l*⁹⁾). Der Fehler könnte allerdings in diesem Fall auf volksetymologischer Um-

¹⁾ Oben S. 195.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten der Handschrift.

³⁾ Lies *kalatrāṇām*. ⁴⁾ Ep. Ind. VIII, 42ff.

⁵⁾ Corp. Inscr. Ind. III, 6ff. ⁶⁾ Ebd. S. 270. ⁷⁾ Ebd. S. 4.

⁸⁾ Ep. Ind. VI, 4ff.

⁹⁾ Auch in der Inschrift selbst steht *kāle* in Zeile 16.

deutung beruhen. Man könnte den Ausdruck als 'die schwarze Nacht' verstanden haben; dann wäre die Schreibung, wie wir sehen werden, richtig. Nun bietet die Inschrift aber auch schon in drei Wörtern ein *l*, für das *l* zu erwarten wäre: in *mauli-* 1, *lalanā-* 6, *vilola-* 14. Es zeigt sich also, daß man über die Verteilung der beiden *l*-Laute schon nicht mehr recht im klaren war. Diese Unsicherheit nimmt im Lauf der Zeit immer mehr zu. Als Beispiel möge das die sorgfältig in kanaresischer Schrift geschriebene Praśasti auf Malliṣena zu Śravāṇa-Belgola¹⁾ (um 1150 n. Chr.) veranschaulichen. Wenn hier *kuliṣa-* 10, *kalā-* 45, *sakaḷa-* 32. 144. 162. 167. 171. 213, *bala-* 28. 125 geschrieben wird, so kann hier kein auf *d* zurückgehendes *l* vorliegen, da schon im R̥gveda *kuliṣa-*, *kalā-*, *bala-* erscheint. Ebenso unmöglich kann *l* auf *d* zurückgehen, wo es sich um ein erst sekundär in den Inlaut getretenes *l* handelt wie in *traiḥlokyā-* 111. 195, *vilasat-* 45, *vilāsa-* 118, *nilaya-* 125. Anderseits wird für ein sicher altes *l* gerade wieder *l* geschrieben in *mauli-* 46. 145. Die völlige Unzuverlässigkeit der Inschrift ergibt sich vielleicht am allerdeutlichsten aus ihrem Schwanken in der Schreibung; neben *akhila-* 66. 164. 195, *nikhila-* 57 steht *akhila-* 135; neben *sakaḷa-* *sakala* 62; neben *alam* 28 *alamkṛta-* 142. 168, *alamalam* 171; neben *baḷa* *bala* 134; neben *maḷa-* 191. 194, *vimala-* 65. 71. 145, *nirmmaḷa-* 3. 139 *mala-* 187. 190. 205; neben *kamala-* 137. 140. 210 *kamala-* 146. Das-selbe Durcheinander herrscht, soweit meine Kenntnis reicht, auch in den jüngeren südindischen Handschriften. Es wird vermutlich gelingen, mit Hilfe der Inschriften den Zeitpunkt genauer zu bestimmen, wann diese anscheinende Regellosigkeit eingesetzt hat, und ebenso das Gebiet ihres Auftretens schärfer zu umgrenzen; unter Heranziehung der dravidischen Sprachen wird man vielleicht auch die Gründe der Verwirrung ermitteln. Vorläufig aber wird man gut tun, die südindischen Schreibungen für alle sprachlichen Fragen beiseite zu lassen.

Wenn nun, wie wir gesehen, das *l* im Sanskrit im Norden noch bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts gebraucht wurde, so fällt es einem schwer zu glauben, daß es bereits in vedischen Texten durch *l* verdrängt sein sollte. Wenn in der Kāṇva-Rezension der Vājasaneyisamhitā regelmäßig *l*, *lh* an Stelle von *d*, *dh* erscheint, so halte ich es für höchst wahrscheinlich, daß ursprünglich in der Schule der Kāṇvas dasselbe Gesetz galt wie im R̥gveda und daß erst in unseren Handschriften *l*, *lh* durch *l*, *lh* ersetzt wurde. Ebenso wird auch im Sāṅkhāyana-Śrautasūtra in den Mantras *l* für altes *l* geschrieben. Es läßt sich, wie ich glaube, sogar zeigen, daß zur Zeit der Abfassung des Vājasaneyi-Prātiśākhya in der Schule der Kāṇvas noch *l* und *lh* gesprochen wurde. Das mag zunächst paradox klingen, da das Prātiśākhya in 4, 143 gerade den Übergang von *d*, *dh* in *l*, *lh* 'nach der Meinung einiger' lehrt: *daḍhau lalhāv ekesām*. In 8, 45 heißt es aber, nachdem vorher das ganze Lautsystem (*varṇasamgraha*) ausein-

¹⁾ Ep. Ind. III, 189ff.

andergesetzt ist: *tasmin lalhajhrāmūliyopadhmn̄yanāsikyā na santi Mādhyandinānām*. In dieser Form ist das Sūtra sinnlos, denn natürlich ist das *l* in der Mādhyandina-Rezension ganz gewöhnlich, und zufällig kommt auch *lh* in *ūpa ralhāmasi* (VS. 23, 51) vor. Es können selbstverständlich, wie auch der Kommentator bemerkt, nur die aus *ḍ*, *dh* entstandenen *l*-Laute gemeint sein. Ist das aber der Fall, so müssen diese Laute in dem Sūtra sich in der Aussprache von dem gewöhnlichen *l* unterschieden haben und bei der Niederschrift des Prātiśākhya auch durch besondere Zeichen ausgedrückt gewesen sein. Erst spätere Schreiber wußten offenbar mit diesen Zeichen nichts mehr anzufangen und haben sie durch *lh*, *llha* ersetzt. Die Verlegenheit der Schreiber zeigt sich zum Teil auch noch in den Lesarten der Handschriften: nach Weber, Ind. Stud. 4, 327 schreibt *A tasminn ḥlh-*, *B tasmin ll-*. Ist aber in 8, 45 ursprüngliches *lahn-* durch *lahn-* verdrängt worden, so dürfen wir dasselbe auch für 4, 143 annehmen. So tritt die Form, in der das Sūtra 8, 45 auftritt, entschieden für die Annahme ein, daß zur Zeit der Abfassung des Prātiśākhya auch in der Kāṇva-Schule noch *l*, *lh* galt. Sollte dies Sūtra, wie Weber vermutet, ein späterer Einschub in dem Werk sein, so würde das die vorgetragene Argumentation natürlich durchaus nicht entkräften; im Gegenteil, das Sūtra würde dann nur zeigen, daß auch nach der Abfassung der Prātiśākhya noch *l*, *lh* gesprochen wurde.

Eine ähnliche Erklärung gilt offenbar auch für *sāl iti* und *phāl iti* in AV. 20, 135, 2, 3. Da sonst *phāṭ* als schallnachahmendes Wort erscheint, so ist sicherlich *phāl iti* auf *phāl iti* (für *phāṭ iti*) und wahrscheinlich auch *sāl iti* auf *sāl iti* zurückzuführen. Die Worte gehören aber den Kuntāpāsuktas an, die bekanntlich erst später dem AV. angefügt sind, und es ist ganz verständlich, daß ein ursprüngliches *l* in ihnen durch *l* ersetzt wurde, da dem AV. das *l* fremd ist. Alles was sonst aus den Samhitās für ein auf *ḍ* zurückgehendes *l* angeführt wird, scheint mir sehr zweifelhafter Natur zu sein. Mehrere Male (1, 3, 1—5. 6—9; 18, 2, 22) findet sich im AV. ein schallnachahmendes *bāl iti*. Gewiß liegt es zunächst nahe, dies nach Analogie der oben angeführten Wörter als *bāl iti* aufzufassen. Allein belegt ist ein *bāṭ* nirgends¹⁾. Auch der Padapāṭha weiß nichts davon; er betrachtet *bāl* als Grundform. Ebenso steht *bāl* in der Wiederholung des Pāda *bahis te* (TS. *bahis te*) *astu bāl iti* in K. 13, 9 und im Samhitā- und Padapāṭha in TS. 3, 3, 10, 2, obwohl hier *bāḍ* stehen müßte, wenn *bāṭ* die Grundform wäre. So werden wir also doch wohl ein lautmalendes *bāl* anerkennen müssen. AV. 8, 6, 2 kommt als Name eines Dämons *pramīlin-* vor, das von *pramīla-* gebildet sein und etwa der 'Einschläfernde' bedeuten wird. Von der Wurzel *mīl-* findet sich aber auch schon im RV. 1, 161, 12 *sāpmīlyā*. KZ. XXVIII, 298 wollte v. Bradke *mīl-* auf **mīḍ-*, **miḍ-* zurückführen und mit *miṣ-* 'mit den Augen zwinkern' in Verbindung bringen

¹⁾ Das im RV. gebrauchte *bāṭ* hat eine ganz andere Bedeutung.

und fragte, ob sich damit auch *mīdam* 'leise' in KS. 29, 2 vereinigen ließe. Bartholomae, IF. III, 184, und Wackernagel haben v. Bradkes Erklärung gebilligt, mir erscheint sie unannehmbar, da ich es für gänzlich ausgeschlossen halte, daß schon im RV. *d* zu *l* geworden sein sollte, noch dazu in der Verbindung mit *y*, und nirgends eine Spur von dem vorauszu-setzenden *l* erscheint; auch die Inschrift von Junāgad̄h bietet *unmilita-*. Auf *mīdam* ist gar nichts zu geben. So liest allerdings die Handschrift des Kāthaka, die Kap. S. aber hat *nīdam*, was v. Schroeder in den Text aufgenommen hat, und da das Wort den Gegensatz zu *uccaiḥ* 'laut' bildet, so dürfte selbst Bloomfields Konjektur *nīcam* nicht ganz von der Hand zu weisen sein. Aber selbst in dem Fall, daß *mīdam* die richtige Lesart sein sollte, steht es doch der Bedeutung wegen *mīl-* so fern, daß der Gedanke eines Zusammenhangs der Wörter nicht einleuchtet. Vom AV: an findet sich ferner *il-* 'stille halten'. RV. I, 191, 6 liest die Müllersche Ausgabe *tīśhatelāyatā sū kam*, während die Aufrechtsche *ilāyatā* bietet¹⁾. Im AV., wo der Vers 1, 17, 4 erscheint, zeigt der Text in allen Handschriften das dentale *l*. An keiner anderen Stelle der vedischen Literatur habe ich die Schreibung mit *l* gefunden; Pāṇini 3, 1, 51 spricht, vorausgesetzt daß er dieselbe Wurzel im Auge hat²⁾, von *elayati*. Ich kann unter diesen Umständen *ilāyata* im RV. I, 191, 6 nur als falsche Lesart betrachten³⁾, und damit fällt auch jeder Grund dahin, *ilayati* von *id-* 'Labung' abzuleiten, das meines Erachtens auch wiederum der Bedeutung nach mit *il-* kaum zu vereinigen ist. In den Yajuhsamhitās findet sich endlich *ilāmda* 'Nahrung gewährend' (MS. 4, 2, 1. 7; TS. 7, 5, 9, 1) und schon im zehnten Buch des RV. (94, 10) steht in Aufrechts Ausgabe *ilāvantah*, während die Müllersche Ausgabe *ilāvantah* liest. Wackernagel sieht in *ilā-* eine Nebenform von *idā-*. Mir scheint *ilā-* vielmehr eine Nebenform von *irā-* zu sein, das als selbständiges Wort und in den Ableitungen *irārant-*, *ánirā-*, *anirá-* bereits im RV. erscheint und das jedenfalls nicht aus *idā-* entstanden ist⁴⁾. Daß die Inder selbst *ilā-* so aufgefaßt haben, scheint mir aus der angeführten Stelle der TS. hervorzugehen: *tābhya ilāmdenérām lūtām ávārunddha*. *ilā-* für älteres *irā-* ist zu beurteilen wie *mluc-*, *labh-*, *loman-*, *lohita-* usw. im zehnten Buch des RV. gegenüber den Formen mit *r* in den älteren Büchern⁵⁾.

¹⁾ Im PW. wird ausdrücklich bemerkt, daß mehrere Handschriften so lesen.

²⁾ Nach der Kāśikā ist *ila prarane* gemeint.

³⁾ Auch RV. 7, 97, 6 schwanken die Handschriften zwischen *nīlavat* und *nīlāvat*. Richtig ist auch hier *nīlāvat*; siehe Oldenberg, Rgveda, zur Stelle.

⁴⁾ Auf die Frage des Bedeutungsunterschiedes zwischen *irā-*, *ilā-* und *idā*, *ilā-* kann ich hier nicht eingehen. Daß in späterer Zeit auch *idā-* zu *ilā-* geworden ist, soll natürlich nicht geleugnet werden, siehe z. B. Amara 3, 3, 42 *gobhūrvācas tv idā ilāḥ*.

⁵⁾ Siehe Wackernagel a. a. O. I, 215. Wackernagel führt auch VS. 10, 22 (so zu lesen) *turāśāl áyuktāsaḥ* an. Daß das mißverstanden werden kann, zeigt die Fassung, in der Wackernagels Worte bei Macdonell, Vedic Grammar, S. 45 wiedergegeben werden. Selbstverständlich steht *turāśāl* der Regel gemäß nur in der Kāṇva-Rezension, die Mādhyandina-Rezension hat *turāśād*.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen nicht das Recht haben, den Übergang eines aus *ḍ* entstandenen *l* in *l* schon für die vedische Zeit anzunehmen.

Für die nachvedische Zeit müssen wir *l* aus *l* erklären, wenn im Sanskrit oder im Prakrit daneben ein *ḍ* erscheint oder wenn durch alte nördliche Inschriften oder Handschriften in Sanskrit oder in Prakrit oder durch das Pali die Schreibung mit *l* gesichert ist. Ich brauche indessen nach dem, was ich bereits oben bemerkt habe, kaum zu betonen, daß aus dem Auftreten eines *l* für *l* in einem Sanskrit-Texte nicht etwa zu folgern ist, daß dieser Text erst nach dem Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sein müsse. Für Aśvaghoṣa steht der Gebrauch des *l* durch die alten Handschriften fest; in unsrern Handschriften des Buddhacarita oder des Saundarananda aber findet sich kein *l*. Die Schreiber haben also das *l* durch *l*, zum Teil vielleicht auch in puristischer Weise durch *ḍ* ersetzt. Gewisse Fälle verlangen aber auch noch, wie ich im folgenden an einem Beispiel zeigen möchte, eine besondere Erklärung.

Das in nachvedischer Zeit gebräuchliche Wort für 'Zeit', *kāla-*, kommt im RV. nur an einer einzigen Stelle vor (10, 42, 9). Im AV. wird es häufiger; in der Sprache der Brähmanas verdrängt es, wie schon im PW. bemerkt wird, das alte Wort *ṛtu-* mehr und mehr. Das gleichlautende Adjektiv *kāla-* 'schwarz' ist der vedischen Sprache vollkommen fremd. Es findet sich zuerst bei Pāṇini und dann unendlich häufig in der epischen und klassischen Literatur. Im Pali sind beide Wörter vorhanden; *kāla-* 'Zeit' wird stets mit *l*, *kāla-* 'schwarz' im allgemeinen mit *l* geschrieben. Man hat diese Schreibung für die Etymologie von *kāla-* 'schwarz' bisher gänzlich unbeachtet gelassen, wohl weil man annahm, daß *kāla-* eine willkürliche Erfindung der Schreiber sei, bestimmt, das Wort von *kāla-* 'Zeit' zu unterscheiden. Nun liest aber auch eine sehr alte turkestanische Papierhandschrift des Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins, die den Text noch in ganz prakritischer Form enthält, in Nihs. 13 *kāla-(śuddhiya kāla elakalomā)*. Die späteren Handschriften bieten dafür sämtlich *kāda-*¹), während das Wort für 'Zeit' auch hier überall in der Form *kāla-* erscheint. Man brauchte auf diese Schreibungen vielleicht nicht allzuviel zu geben, wenn diese buddhistischen Texte auf Texte in der Pali-Sprache zurückgingen. Es läßt sich aber mit völliger Sicherheit nachweisen, daß sie, soweit sie Übersetzungen sind, direkt auf den Schriften in der östlichen Volkssprache beruhen. Auch in dieser muß also *kāla-* 'schwarz' neben *kāla-* 'Zeit' gegolten haben, und wir können in Sk. *kāla-* 'schwarz' nur eine Entlehnung aus der Volkssprache sehen mit der gewöhnlichen Ersetzung des *l* durch *l*. Das hat weiter zur Folge, daß die Vergleichung mit gr. *ναϊς*, lat. *caligo*, ksl. *kalū* usw.²) aufgegeben werden muß. Ich fürchte allerdings, daß man

¹⁾ Vgl. JA. XI, 2, 496.

²⁾ Bechtel, Hauptprobleme, S. 304f.; Leumann, Etym. Wtb.

sich schwer entschließen wird, auf eine Gleichung zu verzichten, die zum festen Bestand der vergleichenden Grammatik zu gehören schien, und daß sie sich daher auch noch weiterhin ihres Daseins erfreuen wird ähnlich wie die Gleichung *danda-* = *δέρδορ*, die immer wieder auftaucht, obwohl Lidén, Studien zur altind. und vergl. Sprachgeschichte 80 *danda-* richtig zur Wurzel *dal-* gestellt hat¹⁾.

So sicher mir aber auch die Zurückführung von *kāla-* 'schwarz' auf *kāda-* zu sein scheint, so kann ich doch nicht die Berechtigung der Frage bestreiten, wie es denn kommt, daß Pāṇini an zwei Stellen (4, 1, 42; 5, 4, 33) *kāla-* gebraucht. Daß erst im Lauf der späteren Überlieferung ein ursprüngliches *kāda-* durch *kāla-* ersetzt sein sollte, ist bei einem Text wie der *Aṣṭādhyāyī* wenig wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist aber auch die Annahme, daß in den Sūtras ursprünglich *kāla-* gestanden haben sollte, für das dann später *kāla-* eingetreten wäre, da Pāṇini, wie schon bemerkt, das *l* in seinem Lautsystem nicht anerkennt und es daher auch in seiner Sprache nicht verwendet haben wird. Wir werden also zu dem Schlusse gedrängt, daß Pāṇini, dessen Zeit niemand bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. hinabrücken wird, bereits *kāla-* sprach. Nun gehört Pāṇini dem äußersten Nordwesten Indiens an; Hüen-tsang berichtet uns, daß sein Geburtsort Śalātura in Gandhāra lag. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß sich in diesem Gebiet das *l* nicht nachweisen läßt²⁾. Wenn also ein Wort mit *l* aus einem der südlichen oder östlichen Dialekte in die Sprache von Gandhāra aufgenommen wurde³⁾, so konnte das kaum anders als unter Ersetzung des *l* durch *l* erfolgen. Alles aber spricht dafür, daß das dem ganzen Veda unbekannte *kāla-* aus der Volkssprache stammt; da es in der Literatur zuerst in den buddhistischen Texten erscheint, so ist es jedenfalls nicht unwahrscheinlich, daß es sich von der Māgadhi des östlichen Indien aus ausgebreitet hat. In die Sprache von Gandhāra wurde es als *kāla-* übernommen, und in dieser Form erscheint es daher auch bei Pāṇini. Die Übersetzer des buddhistischen Kanons anderseits haben, ohne sich um die panineische Wortform zu kümmern, *kāla-* durch *kāda-* wiedergegeben, da sie gewohnt waren, jedes *l* der östlichen Sprache zu *d* zu sanskritisieren.

¹⁾ Vielleicht ist es nicht überflüssig, zur Stütze von Lidéns Auffassung darauf hinzuweisen, daß Manu 8, 299 *venudala-* der 'Bambusstock' ist; siehe auch Gaut. 2, 43.

²⁾ Soweit ich sehe, kennen auch die modernen indischen Sprachen dieses Gebietes kein *l*. Bemerkenswert ist, daß nach den Angaben Sir George Griersons, Ling. Surv. VIII, 1, 246 auch im Lahndā das *l*, das in der Schrift übrigens nicht von *l* geschieden wird, im Norden in der Nachbarschaft der dardischen Sprachen verschwindet. In Hazara oder im Cibhāl-Lande hört man es nicht. Im übrigen ist die Verteilung der beiden *l*-Lauten in den neuindischen Sprachen, die sie besitzen, eine andere als in den Alt- und Mittelprakrits mit Ausnahme der Paiśāci. Vgl. Konow, ZDMG. LXIV, 116f.

³⁾ Derartige Entlehnungen aus einer Sprache oder Mundart in die andere sind auch in neuerer Zeit ganz gewöhnlich.

Für *l*, dessen Herkunft aus *l* durch ein im Sanskrit daneben erscheinendes *d* bewiesen wird, hat Wackernagel bereits ein reiches Material beigebracht. Ich möchte im folgenden an einigen Beispielen zeigen, wie mit Nutzen auch die Schreibungen mit *l* im Sanskrit oder Prakrit für die Feststellung der Herkunft des *l* herangezogen werden können.

Daß nachved. *nala-* 'Rohr' auf ved. und nachved. *nadā-* zurückgeht, hat man längst erkannt, da in RV. 8, 1, 33 *nalāḥ* erscheint. Zu *nada-* gehört natürlich auch AV. und später (auch in der Handschrift der Kalp.) *nādī-* 'Röhre', nachved. *nāla-* 'Röhre', SB. *pranādī-*, nachved. *pranālī-* 'Abzugsröhre', wofür die Junāgadh-Inschrift wiederum das Mittelglied *nālī-*, *pranālī-* bietet. Zu beachten ist, daß in der Inschrift neben *pranālī-*, *pranālibhir pranādyā* erscheint; das zeigt, daß das im Rgveda den Wechsel zwischen *d* und *l* regelnde Gesetz auch in der späteren Zeit noch gilt¹⁾. Eine Ableitung von *nada-* ist ferner auch nachved. *nalina-* 'Wasserrose', gebildet wie *phalina-*, *barhiṇa-*, also eigentlich 'mit hohlem Stengel versehen'; die alte Schreibung *nalinī-* ist in der Kalp. erhalten. 'Rohr' bedeutet sicherlich auch der alte Königsname *Nala-*, der SB. 2, 3, 2, 1. 2 noch *Nada-* lautet; man mag damit Namen wie *Venu-* usw. vergleichen. Das Pali hat in der ganzen Gruppe die richtige Schreibung noch vielfach bewahrt: *nala-* 'Rohr', *nālī-* 'Röhre', *Nalinī-*, *Nalinikā-* Nom. pr. (Jät. 545, 235; 526, 1); daneben finden sich freilich überall auch die Schreibungen mit *l*, wie aus Childers Wörterbuch zu ersehen ist. Zusammenhang mit *nālīka-* 'Art Pfeil' ist möglich, aber unwahrscheinlich. Mit *nalada-* 'Narde' hat *nada-* kaum etwas zu tun. Ganz fern zu halten ist *nārāca-* 'Art Pfeil', da altes *d* im Sanskrit niemals zu *r* werden kann.

Die Schreibung *pālī-* in der Junāgadh-Inschrift beweist, daß nachved. *pālī-* zum mindesten in der Bedeutung 'Damm' einen alten Zerebral enthält.

Im Epos und in der späteren Literatur erscheint häufig die Wurzel *lal-* 'tändeln', mit dem Kausativ *lālayati* in der Bedeutung 'hätscheln'. Für das Pali gibt Childers *lalati* an. In der Inschrift des Samudragupta steht aber zweimal *lalita-*, was auf *lad-* als ursprüngliche Form der Wurzel weist. Genau in dieser Form erscheint die Wurzel in Pāṇinis Dhātupāṭha (9, 76): *lada vilāse*. Erst Spätere haben, wie Westergaard bemerkt, *lala ipsāyām* hinzugefügt, was Kṣīrasvāmin, Puruṣakāra und andere *dalayor ekatvāt* für überflüssig halten. Unter den Wurzeln der zehnten Klasse (32, 7) führt der Dhātupāṭha ferner *lada (lādayati) upasevāyām* an. Der Dhātupāṭha kennt also *lalati*, *lālayati* unzweifelhaft in der Form *ladati*; *lādayati*; wie es mit der Wurzel *lal ipsāyām* (auch 33, 14) steht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Die Formen des Dhātupāṭha sind aber auch genau diejenigen, die wir bei Pāṇini, der das *l* ignoriert, erwarten müssen. Sie sind auch in der Literatur belegt. Nach dem kleineren PW. findet sich

¹⁾ Ein Abglanz der alten Verhältnisse zeigt sich z. B. auch noch Raghuv. 18, 4, wo in derselben Strophe *naḍvala*, *Nala-*, *nalina-* nebeneinander stehen.

lađat- Rājat. 7, 927; R. Schmidt führt ZDMG. LXXI, 37 *lađita*, *vilađita*- aus dem Śrikanṭhacarita an. Wichtiger noch ist, daß auch im Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins (V, 57) *upalāđayet* erscheint¹). Die Entwicklungsreihe *lađati*, *laļati*, *lalati* scheint mir damit völlig gesichert zu sein; die Zusammensetzungen von *lalati* mit bulg. *lelém*, *lelejka*, russ. *lelejatš* (Uhlenbeck) müssen aufgegeben werden²).

Im Cāṇakyaśataka wird die Erziehungsregel gegeben:

lālāne bahavo dośās tāđane bahavo guṇāḥ |
tasmāt putram ca śiṣyam ca tāđayen na tu lālāyet ||
lālāyet pañca varṣāni daśa varṣāni tāđayet |
prāpte tu sōdaśe varṣe putram mitravad ācaret ||

Daß *lālāne*, *lālāyet* und *tāđane*, *tāđayet* hier durch den Reim gebunden sind, ist unverkennbar. Manche Handschriften suchen ihn dadurch herzustellen, daß sie *lāđane* (-nād), *lāđayet* lesen³). Das kann richtig sein; wahrscheinlicher ist es zwar, da es sich schwerlich um einen alten Spruch handelt, daß ursprünglich *lālāne*, *lālāyet* und *tālāne*, *tālāyet* gebraucht war. Daß diese Formen einst wirklich existierten, zeigt die Handschrift der Kalp. Allerdings bietet die Handschrift auch *tāđana*- . Warum sich in der Flexion von *tāđayati* das alte *d* schließlich behauptet hat, vermag ich nicht zu sagen. Übrigens hat sich in einer Ableitung von *tađ-* auch das *l* später durchgesetzt: in *tāla*- 'Händeklatschen', 'Takt', das auch im Pali die Form *tāla*- zeigt (Jät. 374, 3), während für 'schlagen' *tāļeti* gilt. Das PW. schwankt, ob *tāla*- von *tađ-* oder von *tala*- 'Handfläche' abzuleiten sei; Uhlenbeck hat sich für das letztere entschieden. Wie *tāla*- von *tala*- gebildet sein sollte, weiß ich nicht zu sagen; das schon VS. 30, 20 vorkommende *pāñighna*- 'Händeklatscher', bei Pāṇ. 3, 2, 55 *pāñigha*- und *tāđagha*- als Bezeichnung von Gewerbetreibenden, *ghanṭātāda*- 'die Glocke schlagend' bei Manu 10, 33, p. *hatthatalāna*- 'das Händeklatschen beim Tanze', Jät. II, 37, 2, und der Umstand, daß *tāla*- häufig auch vom Klatschen der Ohrlappen der Elefanten gebraucht wird, lassen es mir als sicher erscheinen, daß *tāla*- aus *tađa*- hervorgegangen ist, das in der Bedeutung 'Schlag' schon AV. 19, 32, 2 (*nórasī tāđam ḍ ghnate*) belegt ist, wenn auch die Zwischenstufe *tāla*- bisher noch fehlt.

Im nachvedischen Sanskrit steht eine Wurzel *lul*- 'sich hin- und herbewegen', im Kausativ 'hin- und herbewegen', 'in Verwirrung bringen' neben einer Wurzel *luđ*-, die im Kausativ in der Bedeutung 'hin- und herbewegen', 'in Unruhe versetzen' usw. erscheint. Uhlenbeck vermutet Zusammenhang von *lođayati* mit *lunthati*, hält dagegen den Zusammenhang

¹⁾ JA. XI, 2, 516. Varianten sind *ullapayet* und *upalāpayet*, das dem *upalā-peyya* der Pali-Regel genauer entspricht.

²⁾ Den Zusammenhang von *lađ-* und *laļ-* hatte schon Benfey, Gött. Abh. XVI, 37 richtig erkannt; seine Etymologie von *lađ-* ist freilich unmöglich.

³⁾ Siehe Böhtlingk, Ind. Spr. 2 5847f.; Weber, Monatsber. BAW. 1864, S. 412.

t *lolati* für unwahrscheinlich. Genau das Gegenteil ist richtig. *Lodayati* und *lolayati* sind einfach identisch; *lodayati* ist die echte Sanskritform, *yati* steht für *lolayati*. Das *vyālulita-* der Inschrift des Samudragupta, *svitulita-* der Handschrift der Kalp., zeigt wiederum die zu erwartende Mittelstufe. Damit werden alle von Uhlenbeck angestellten Vergleiche mit Wörtern der slavischen Sprachen hinfällig. Der pañineische Dhātupāṭha (27) scheint übrigens ursprünglich nur *lu-*- anerkannt zu haben; sicherlich *lu-*, wahrscheinlich aber auch *lu-* erst später hinzugefügt. Für die Frage der Entstehung des *l*, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, ist das nicht ohne Bedeutung.

Das *Sainhalaka-* der Inschrift des Samudragupta zeigt, daß in *Simha-*, dem alten Namen der Insel Ceylon, ein ursprüngliches Suffix *-da-* direkt. Auch im Pali hat sich die echte Schreibung *Sihala* noch an einigen Stellen erhalten¹⁾.

Nachved. *kalatra-* 'Ehefrau' usw. wird Uṇādis. 3, 106 von der Wurzel *kal-* abgeleitet. Das ist natürlich unsinnig, läßt aber darauf schließen, daß der Verfasser über den Ursprung des *l* aus *dal-* noch unterrichtet war. Die Bestätigung liefert die Handschrift der Kalp. mit ihrem *kaṭatra-*²⁾.

Kalama- ist im nachved. Sanskrit eine Art Reis. In der Alt-Ardhamādhi der Dramen³⁾ steht *kaṭamodanākam*. Sk. *kalama-* geht also auf *lama-*, *kaṭama-* zurück und hängt daher wahrscheinlich mit *kardama-* zusammen, das sich bei Suśruta als Name einer bestimmten Körnerfrucht findet. Mit *kalama-* 'Schreibrohr', das erst im Trikāṇḍaśeṣa erscheint und daher nicht direkt auf das gr. *zάλαυος* oder das lat. *calamus*, sondern erst auf das daraus entlehnte arab. *qalam* zurückgehen wird, ist *kalama-* 'Reis' natürlich nur äußerlich zusammengefallen.

Durch das *laraṭī-* und *(pa)vratālinī* in der Alt-Śaurasenī der Dramen⁴⁾ wird auch die Herleitung von nachved. *laraṭī-* 'averrhoa acida' und *āli-eihe* aus *laradi-* und *ādi-* gesichert.

In der epischen und klassischen Literatur findet sich *dādimā-* 'Granatapfel'. Für das Pali gibt Childers *dālima-* an, das gelegentlich auch im Sanskrit, z. B. in der Bengali-Rezension des Amaruś. (15)⁵⁾ erscheint. Daß *dālima-* nur schlechte Schreibung für *dādimā-* ist, zeigt wiederum die Alt-

¹⁾ Siehe Konow-Andersen, JPTS. 1910, S. 177. Wegen des *vyāla-* in der Junādh-Inscription und des *ali-* in der Tusūm-Inscription verweise ich auf meine Behandlung der Wörter oben S. 429; 433.

²⁾ Bisweilen ist die Handschrift übrigens auch durch ihre Schreibungen mit *dal-* in Wert. So verrät *kaṭebara-*, das sich auch Divy. 39 findet, die Natur des *l* in nachved. *kalebara-* 'Leiche', 'Körper', während das Pali nur die spätere Schreibung mit *l* zu haben scheint.

³⁾ Bruchstücke, S. 37.

⁴⁾ Bruchstücke, S. 43, 54.

⁵⁾ Hrsg. von Simon, S. 63. Auch in dem Kommentar des Maheśvara zu Am. 4, 64 wird *dālima-* und *dādimba-* als Nebenform von *dādimā-* angeführt. Vgl. ferner V. s. v.

Saurasenī der Dramen¹⁾). Ohne die Sanskritform zu berücksichtigen, hat Charpentier, IF. XXIX, 389 p. *dālima-* als eine Bildung von **dālli-* 'Ast', 'Zweig' mit dem Suffix *-mant* erklärt. Daß man den Umstand, daß der Granatapfelbaum Zweige hat, als so charakteristisch für ihn empfunden haben sollte, daß man ihm danach den Namen gab, will mir nicht einleuchten. Meines Erachtens ist es überhaupt von vornherein wahrscheinlicher, daß man den Granatapfel nach einer Eigenschaft der Frucht benannt habe. Aufgefallen sind dem Inder die zahlreichen Kerne der Frucht, die ihn an Zähne erinnern. So heißt es in einer im PW. angeführten Stelle des Mbh. *dantapūrṇaiḥ sarudhirair vaktrair dādimasaṁnibhaiḥ*, und *dantabija-*, *dantabijaka-* ist, wie die Anführungen aus medizinischen Wörterbüchern im PW. zeigen, geradezu ein Name des Granatapfels geworden. Gestützt auf diese Tatsache und in der wohl sicheren Annahme, daß *dādima-* kein altes Sanskritwort, sondern aus einem mittelindischen Dialekt entlehnt ist, wage ich es, auch *dādima-* als 'mit Zähnen versehen' zu erklären. Im Pali werden vielfach von *a*-Stämmen mit dem Suffix *-imant* possessive Adjektive gebildet, die vom Nom. Sing. aus dann mit Verlust des *-nt-* in die *a*-Flexion übergeführt werden²⁾; so z. B. *pāpimant-* (häufig), *puttimant-* (SN. 33. 34), *phalimant-*, Akk. Sing. m. *phalimam* (Jät. 429, 7. 8). Das Suffix *-ima-*, das sich so ergibt, möchte ich auch in *dādima-* sehen. Der erste Bestandteil läßt sich ohne Schwierigkeit auf *damṣṭrā-* zurückführen, das im Pali als *dāṭhā-*, in den Mittel-Prakrits als *dāḍhā-* erscheint³⁾ und in dieser Form auch in die Sanskrit-Kośas aufgenommen ist. An dem Verlust der Aspiration darf man keinen Anstoß nehmen. In der Sprache des Volkes ist *dh* schon im Alt-Prakrit zu *d* geworden; so wird z. B. in den Inschriften zu Sānci und Bharaut der Name *Asāḍha-*, *Asāḍhā-* konsequent *Asāḍa-* (306. 396), *Asadā-* (697) geschrieben, ähnlich wie in den westlichen Höhleninschriften *Asāla-* neben *Asālha-* erscheint⁴⁾. Auch AMg. *sāndeya-* ist daher nicht einfach als falsche Lesart für *sāndheya-* zu bezeichnen, wie Pischel, Gramm. der Pr. § 213, es tut. Im PW. wird sogar *dāḍaka-* selbst in der Bedeutung 'Zahn' aus dem Sabdārthakalpataru angeführt. Auch von Seiten der Bedeutung läßt sich gegen die Herleitung von *damṣṭra-* kaum etwas einwenden. *Damṣṭra-* wird keineswegs nur vom Fangzahn von Tieren oder Dämonen gebraucht; es ist auch die genauere Bezeichnung der Schneide- oder Vorderzähne des Menschen. So werden ŚBr. 11, 4, 1, 5 die *damṣṭrāḥ* von den *jambhyāḥ*, den Backenzähnen, unterschieden; Rām. 5, 35, 19 wird unter den Merkmalen des Rāma erwähnt, daß er *caturdamṣṭrah* sei; Jät. IV, 245 ist von einem Mann die Rede, der *nikkhantadāṭho* ist, 'vorstehende Zähne' hat.

1) Bruchstücke, S. 43.

2) Siehe Geiger, Pali § 96.

3) Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 76, 304.

4) Siehe oben S. 547.

IF. IV, 101 hat Sütterlin darauf hingewiesen, daß got. *mawilo* 'Mädchen', ags. *meóicle*, an. *meyla* eine ganz genaue Entsprechung in nachved. *mahilā* 'Frau' habe. Man wird den Bedeutungsunterschied nicht dagegen ins Feld führen können. Bedenken erweckt eher die Nebenform *mahelā-*, die in späteren Werken belegt ist; das PW. führt auch *mahilā-* auf. Diese Formen finden durch den Vergleich mit *mawilo* keine rechte Erklärung. Uhlenbeck will *mahilā-* lieber gr. *μεγάλη* gleichsetzen. Daß beide Gleichungen aufzugeben sind, zeigt das neunte Felsenedikt des Aśoka zu Girnār, wo *mahi-dāyo* 'Frauen' an Stelle des *ithī, striyaka, abakajaniyo, balika janika* der übrigen Versionen erscheint; *mahilā-* steht also für *mahilā-*.

Für *cola-* 'Frauenjacke' lehren Lexikographen (Hem. An. 2, 116; Med.) auch *coda-*. Uhlenbeck fragt, ob *l* hier aus *d* entstanden oder *coda-* nur eine unrichtige Schreibweise sei. Die Frage wird durch das Pali entschieden, wo wir allerdings auch schon *cola-*, *colaka-*, aber auch noch *cola-*, *colaka-* finden¹⁾). Daß *coda-* die echte alte Form ist, zeigt nicht nur das Sanskrit des Saddharmapuṇḍarīka (4, 11 *paryeṣate bhakta tathāpi codam*; 4, 13 *bhaktam ca codam ca gaveṣamāṇah*; 4, 19 *kim adya codena tha bhojanena vā*), sondern auch das der Handschriften des buddhistischen Kanons. Hier steht z. B. im Śikhālakasūtra (= Sigālovādasutta) ebenfalls *bhakta-codānupradānena*. Ob *coda-*, *cola-* wirklich auf die im Dhātupāṭha 28, 98 angeführte Wurzel *cuda samvaraṇe* zurückgeht oder ob diese Wurzel nur um *coda-* willen erfunden ist²⁾), mag dahingestellt sein; jedenfalls spricht die Form der Wurzel dafür, daß den Grammatikern die Form *coda-* bekannt war.

Für ep. und kl. *kavala-* 'Mundvoll', 'Bissen', haben die Pali-Handschriften gewöhnlich *kabaḷa*, gelegentlich *kabala-*³⁾; die zentralasiatischen Handschriften des Prātimokṣasūtra lesen *kabada-* und *kapada-*⁴⁾; die Mahāvyutpatti 263, 62 hat *kavada-*, das in der Bedeutung 'Gurgelwasser' auch bei Suṛuta erscheint. Über die Herkunft des *l* kann also kein Zweifel bestehen. Übrigens spricht die Pali-Form dafür, daß das Wort altes *b* enthält. Die von Uhlenbeck angeführten Vergleichungen werden dadurch noch unwahrscheinlicher.

Eine systematische Durchforschung des gesamten Materials wird voraussichtlich zeigen, daß das Gebiet des aus *l* hervorgegangenen *l* im Sanskrit weit umfangreicher ist als die hier angeführten Fälle erkennen lassen. Ich will die Zahl der Beispiele aber jetzt nicht vermehren, sondern möchte zum Schlusse nur noch kurz auf die Frage eingehen, ob und unter welchen Umständen ein aus *l* entstandenes *l* mit *r* wechseln kann. Sk.

¹⁾ Siehe E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 27. Im Pali hat *cola-* immer die allgemeinere Bedeutung 'Zeug'.

²⁾ Analog ist das Verhältnis von nachved. *sthula-* 'Zelt' zu *sīhuḍa samvaraṇe* in Dhātup. 28, 94 zu beurteilen.

³⁾ Müller a. a. O.; *kabaḷa-* Pāt. Sekhh. 39. 41. 43. 45 im Suttavibh.

⁴⁾ Das *p* ist Hypersanskritismus oder Einfluß des Tocharischen.

vaidūrya-¹⁾), der Name des bekannten Edelsteines, lautet im Pali *veluriya*. Die Prakrit-Formen verzeichnet Pischel a. a. O. § 241. Bh. 4, 33 hat *veluria*-, Desīn. 7, 77 *velulia*-. Damit sind, wie Pischel richtig bemerkt, *veluria*- bzw. *velulia*- gemeint; die letzte Form stammt offenbar aus einem östlichen *l*-Dialekt. Hem. 2, 133 bemerkt, daß sich auch *vedujja*- finde. Für gewöhnlich aber lautet das Wort AMg. JM. *veruliya*-, M.Ś. *verulia*-, was zu dem gr. *βίρυνθος*, lat. *berillus* stimmt. Nach Pischel ist in diesem Fall *d* zu *r* geworden. Ich halte das schon deshalb für nicht richtig, weil es zu der Annahme zwingt, daß außerdem auch noch das ursprüngliche *r* zu *l* geworden sei, was jedenfalls für M.Ś. ganz unwahrscheinlich ist. Wir haben hier offenbar nicht Übergang von *d* in *r*, sondern ein Umspringen von *l* und *r* anzunehmen; *veruli(y)a*- ist spätere Schreibung für *veruli(y)a*. Daraus wird sich auch das doppelte *l* in der griechischen Form erklären; es soll augenscheinlich das zerebrale *l* wiedergeben.

Das Umspringen von *l* und *r* läßt sich noch öfter beobachten. Der Lehrer des Buddha heißt im Pali *Ālāra Kālāma* (Mv. 1, 6, 1ff. usw.), in den buddhistischen Sanskrit-Texten *Ārāda Kālāma* (Divy. 392, 1ff.; Buddhac. 12, 1ff.²⁾) oder *Ārāda Kālāpa* (Lal. 239, 6ff.). Das Wort für 'Koch' lautet im Pali *ālārika*-, im nachved. Sk. *ārālika*- (für *ārālika*-). 'Gebogen' ist im Pali *alāra*-, im nachved. Sk. *arāla*- (für *arāla*-). Die Etymologie dieser Worte ist unklar, und so läßt sich die Möglichkeit, daß die Metathesis im Pali erfolgte, nicht bestreiten, wenn ich das auch aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, für unwahrscheinlich halte. Jedenfalls ist aber nach dem Verhältnis von pr. *veruli(y)a*- und p. *veluriya*- dasjenige von pr. (AMg. JM. A.) *birāla*- 'Katze' zu p. *bilāra*-³⁾ zu beurteilen. Auch hier liegt nicht Übergang von *d* in *r* vor, sondern *birāla*- ist spätere Schreibung für *birāla*- aus *bilāra*- . Die Lautverhältnisse sind hier nur deswegen nicht ganz so durchsichtig, weil das Sanskrit, wo das Wort seit Pāṇini (6, 2, 72) erscheint, nicht *bidāra*-, sondern *bidāla*- bietet. Diese Form kehrt unverändert auch in der Śaurasenī wieder⁴⁾, die sich somit auch in diesem Fall als dem Sanskrit am nächsten verwandt erweist. Warum im Sanskrit das *la*-Suffix anstatt des *ra*-Suffixes gebraucht ist, ist schwer zu sagen. Das Nebeneinanderstehen der beiden Formen *bidāra*- und *bidāla*- wird aber auch, wie mir scheint, durch die neuindischen Sprachen bewiesen, wo das betreffende Wort bald auf die eine, bald auf die andere Form zurückzu-

¹⁾ Daneben *vaidūrya*-, von *vidūra*- abgeleitet, nach Pāṇ. 4, 3, 84, doch zeigen die Kaśmir-Handschriften auch an dieser Stelle die Schreibung mit *d*, siehe Kielhorn in der Ausgabe des Mahābh. II, 475 und Ep. Ind. VIII, 39.

²⁾ *Arāda* wird Fehler für *Ārāda*- sein.

³⁾ *bilāra*-, *bilāri*-, *bilārikā*- sind die im Pali gewöhnlichen Formen; siehe z. B. Jāt. I, 478ff.; III, 265ff.; Majjh. Nik. I, 334. Childers führt aus Abh. auch *bilāla*- an, das einfach Palisierung des Sanskritwortes sein wird.

⁴⁾ Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß *bidāla*- wirklich die richtige Form ist. Die Zahl der Lesarten ist, wie aus Pischel a. a. O. zu ersehen, sehr groß.

führen ist. Ich glaube daher auch nicht, daß man von einer Dissimilation sprechen darf, wenn, übrigens in ganz modernen Werken, *birāla-* neben *bilāla-* als Sanskritwort angeführt wird; *birāla-* ist nichts weiter als das Prakritwort, das sich durch Metathesis aus *bilāra-* erklärt.

Vedisch *grh-*.

Zweimal finden sich im RV. Formen von einer Wurzel *grh-*, deren Bedeutung bestritten ist; 5, 32, 12:

evā hī tvām ṛtuthā yātāyantam̄ maghā vīprebhyo dādataṁ śrñomi |
kim̄ te brahmāṇo grhate sākhāyo yē tvāyā nidadhūḥ kāmam̄ indra ||
8, 21, 15. 16:

mā te amājūro yathā mūrāsa indra sakhyé tvāvataḥ |
nī śadāma śacā sutē ||
mā te godatra nīr arāma rādhasa īndra mā te grhāmahi |
drlhā cid aryāḥ prā mrśābhya ḥ bhara nā te dāmāna ādābhe ||

Bei der Ähnlichkeit des Gedankens in beiden Stellen ist an der Zusammengehörigkeit der beiden Formen nicht zu zweifeln, wenn auch die eine unthematische, die andere thematische Bildungsweise zeigt. Die unthematische Bildung findet sich wieder in dem *grhe*, *grhīta* der Maitr. Samh., die schon L. v. Schroeder mit den ḗgvedischen Formen zusammengestellt hat. Die Stellen lauten: 1, 9, 5 cākṣuṣe kām̄ darśapūrṇamāśā ijjye | nā cākṣuṣo grhe yā evām̄ vēda | śrōtrāya kām̄ cāturmāsyāññijyante | nā śrōtrasya grhe yā evām̄ vēda | vācē cātmāne ca kām̄ saumyo 'dhvarā ijjye | nā vāco nātmāno grhe yā evām̄ vēda; 2, 5, 2 sārasvatīm̄ meśīm̄ ḥlabheta yō vāco grhītā | vāḡ vai sārasvatī vācaivāsya vācan̄ bhiṣajyati. Kāth. 9, 13 ist in der Maitr. Samh. 1, 9, 5 entsprechenden Stelle *grhe* durch *grhaye* ersetzt: cākṣuṣe kam̄ pūrṇamā ijjye | na cākṣuṣo grhaye ya evām̄ vēda | śrōtrāya kam̄ amāvasyejjye | na śrōtrasya grhaye ya evām̄ vēda | vācē cātmāne ca kam̄ saumyo 'dhvara ijjye | na vāco nātmāno grhaye ya evām̄ vēda. Delbrück will *grhaye*, wie v. Schroeder bemerkt, als Infinitiv fassen wie vēd. *tujaye*.

Sāyaṇas Erklärung lautet zu 5, 32, 12: *brahmāṇo brhantas te tvadīyāḥ sakhāyah stotārah kim̄ grhate | tvattah kim̄ grhṇate¹⁾ | ṛṣih svakīyābhilāṣaprāptivilambanād evam uktavān ity arthaḥ*, zu 8, 21, 16 *kim̄ ca te tava svabhūtā vayam dhanam prayacchāma | kasmāccin mā grhāmahi | tasmād anyan na grhṇīmaḥ | api tu tvatta eva dhanam grhṇīma ity arthaḥ*. Sāyaṇa leitet also *grhate* und *grhāmahi* von *grabh-*, *grah-* ‘nehmen’ ab, und ihm sind alle europäischen Übersetzer außer Gaedicke und teilweise auch Geldner gefolgt. Ludwig faßt *grhate* und *grhāmahi* aktivisch: ‘was bekommen von dir die Brāhmaṇa, deine Freunde’; ‘mögen wir nicht²⁾’, o Schenker von Rindern, kommen um deine Gewährung, Indra, noch dir entziehen [was

¹⁾ Text *grhṇāmte*.

²⁾ Siehe Bd. 5, S. 148.

dir gebührt]. Auch Geldner übersetzt 5, 32, 12 Ved. Stud. 3, 17: 'was bekommen denn deine Freunde, die Brahmanen', und danach wird Glossar, S. 57, die Stelle unter *grabh-* 'erlangen, empfangen, bekommen' aufgeführt. Komm., S. 82, 229 hat Geldner aber selbst Zweifel an der Richtigkeit dieser Deutung geäußert, und in der Tat scheint es mir unmöglich zu sein, *grhate* in diesem Sinne zu nehmen, da die aktivische Bedeutung für das *grhāmahi* und das *grhe* der anderen Stellen geradezu ausgeschlossen ist. Niemand wird wohl geneigt sein, sich die Auffassung Sāyanas oder Ludwigs in 8, 21, 16 zu eigen zu machen. Graßmann nahm die ḗgvedischen Formen in passivischem Sinne; in 5, 32, 12 soll *grabh-* 'annehmen als, halten für' bedeuten (Übers. 'was nimmst du sonst die Beter zu Genossen'), in 8, 21, 16 'ergreifen, sich bemächtigen' (Übers. 'o Indra, uns ergreife nicht'). Einheitliche Auffassung der gleichartigen Stellen fehlt also auch hier. Erst Oldenberg, Ṛgveda I 329 hat diesen Fehler vermieden; er will auch in 5, 32, 12 im Sinne von 'sie werden erfaßt' nehmen: 'Was werden dir die Brahmanen, deine Freunde, (vom Bösen) erfaßt?' Ebenso hatte schon Delbrück, Alt-ind. Syntax 161, 265, 275 das *grhe* und *grhīta* der Maitr. Samh. gefaßt: 'er wird nicht am Auge ergriffen, hat nicht daran zu leiden', 'wer etwa an der Stimme leidet'.

Nun erheben sich aber gegen diese Deutung eine Reihe zum Teil schwerer Bedenken. Formen von *grabh* mit *h* finden sich häufiger erst im zehnten Maṇḍala; das einzige sichere Beispiel in den ersten neun Büchern ist *nī grhñātu* in 4, 57, 7, einer Strophe, die sicherlich zu den nachträglichen Einschüben gehört. Weder 5, 32, 12 noch 8, 21, 16 unterliegen aber dem Verdacht, sekundär zu sein oder auch nur einer jüngeren Zeit anzugehören. So spricht das *h* von *grhate* und *grhāmahi* entschieden gegen die Herleitung von *grabh-*. Mit der Bildungsweise könnte man sich abfinden, wenn auch sonst im Ṛgveda nur Formen nach der neunten Präsensklasse vorkommen¹⁾, zumal da später Formen wie *mā grhīthāḥ* Mbh. 8, 2353 = 49, 53, *agrhitām*²⁾ Rām. 1, 4, 4, *grhīṣva* Whītney, Wurzeln, S. 40 aus einem Brāhmaṇa, vorkommen. Auffallen muß es aber doch, daß die medialen Formen nicht nur im Ṛgveda, sondern auch noch in den Yajus-Texten im passivischen Sinne gebraucht sein sollten. Aus der altindischen Prosa verzeichnet Delbrück a. a. O. S. 265 das *grhe*, *grhītā* der Maitr. Samh. als den einzigen, angeblich sicheren Beleg für den passivischen Sinn einer medialen Präsensform. Die Zweifel, daß es sich in unserem Fall überhaupt um Formen von der Wurzel *grabh-* handle, werden dadurch erheblich verstärkt. Höchst merkwürdig ist auch die Konstruktion. *Grah-* wird allerdings sowohl in der Sprache der Brāhmaṇas wie im klassischen Sanskrit gelegentlich mit dem Genitiv verbunden, aber in der alten Sprache ist es der Genitiv der Sache, von der man etwas nimmt: *yō vā brāhmaṇo bahuyājī tásya kūm-*

¹⁾ Abgesehen von Bildungen wie *grbhāyati*, *grbhayati*.

²⁾ Im PW. als 3. Dual. Aor. gefaßt.

bhyānām grhṇīyat TS. 6, 4, 2, 2; *māśān me pacata na vā eteśām havir grhṇanti* ŚB. 1, 1, 1, 10 (Delbrück, A.S. 160), in der späteren Sprache ist es der Genitiv der Person, von der man etwas annimmt: *candālasya na grhṇanti* Rām. Gorr. 6, 62, 40; *yo rājñāḥ pratigrhṇāti lubdhasyocchāstravartinah* Manu 4, 87; *prāśtānām svakarmasu dvijātinām brāhmaṇo bhuñjīta | pratigrhṇīyāc ca* Gaut. 17, 1, 2 (Speyer, S.S. § 126). Für den Genitiv, wie er hier gebraucht sein müßte, bietet auch der Genitiv des *karman* keine Parallele, der nach Pāṇ. 2, 3, 54, 56 bei *ruj-* und seinen Synonymen, *han-* mit *nī* und *pra, jas-* im Kausativ und anderen Verben mit dem Begriff des Verletzens oder Schädigens oder bei *sprś-* steht. Immer steht hier, wie die Beispiele der Kāśikā und die Belege aus der Literatur zeigen, nur die Person oder das Tier, das das *karman* der Handlung bildet, also das Ganze im Genitiv, nicht aber das einzelne Glied, das verletzt oder beschädigt oder berührt wird: *caurasya rujati rogaḥ, caurasyāmayaly āmayāḥ, caurasyojjāsayati usw., brāhmaṇāsyānihatya* AV. 12, 3, 44; *śūnaś caturakṣāsyā prāhanti* TB. 3, 8, 4, 1 (Delbrück, A.S. 161); *gavāṁ sprśātu pādena* Rām. 2, 75, 31; *prāṇināḥ kasya nāpadah samsprśanty agnival* 3, 66, 6 (Speyer, S.S. § 121). Man sollte schließlich aber doch auch glauben, daß das *te* der ḗgvedischen Stellen ein ebensolcher Genitiv wäre wie das *cakṣusāḥ, śrotṛasya* usw. der Yajus-Texte; anstatt dessen muß man annehmen, daß *te* auf einer ganz anderen Stufe steht und, wie die Oldenbergsche Übersetzung zeigt, eine Art von ethischem Dativ ist, der hier völlig überflüssig erscheint. Gegen die Herleitung von *grabh-* spricht ferner, daß in keinem Fall das Subjekt des Ergreifens genannt ist; mir ist aber keine Stelle aus der Literatur bekannt, wo *grhyate* ohne weiteren Zusatz die Bedeutung hätte 'er wird vom Bösen erfaßt'. Dazu kommt weiter, daß Indra sonst nichts mit dem 'Ergreifen' in dem Sinne, wie es hier gemeint sein müßte, zu tun hat; der einzige unter den großen Göttern, dem das Ergreifen zukommt, ist Varuṇa. Endlich aber — und das scheint mir das Ausschlaggebende zu sein — paßt doch die Bitte, vom Bösen oder von Krankheit verschont zu bleiben, in den beiden ḗgvedischen Stellen absolut nicht in den Zusammenhang. In 5, 32, 12 wird unmittelbar vorher betont, daß Indra als pünktlicher Geber bekannt sei; in 8, 21, 16 geht unmittelbar voraus die Bitte, der Gott möge seinen Verehrern seine Gaben nicht vorenthalten. Wie sollte da der Gedankengang zweier voneinander unabhängiger Dichter auf die ganz fern liegende Vorstellung von dem Ergriffenwerden abirren? Meines Erachtens muß unter diesen Umständen der Gedanke an den Zusammenhang unserer Formen mit *grabh-* endgültig aufgegeben werden.

Gaedicke, Akkus. 114 hat denn auch *grhate* und *grhāmahi* von *grabh-* ganz trennen und zusammen mit dem *jagrhe* von 10, 12, 5 *kīm svin no rājā jagrhe* zu *garh-* stellen wollen. 10, 12, 5 ist indessen auf jeden Fall fern zu halten; die Vorstellung von dem Varuṇagrāha ist dort, wie schon Oldenberg bemerkt hat, unverkennbar. *Garh-* erscheint im ḗgveda nur in

4, 3, 5 *kathā ha tād várūnāya tvám agne kathā divé garhase kán na ḫgah*, ‘In welcher Weise wirst du das, o Agni, dem Varuṇa klagen, in welcher Weise dem Himmel? Was ist unsere Sünde?’ Später wird *garh-* in der Bedeutung ‘anklagen, tadeln’ mit dem Akkusativ der Person, seltener der Sache gebraucht. Gaedicke wollte daher *grhate* und *grhāmahi* im passivischen Sinne als ‘getadelt werden, tadelnswert sein’ nehmen. Geldner, Komm., S. 229, faßte *grh-* in 8, 21, 16 aktivisch als ‘klagen, Vorwürfe machen’ und hält es für möglich, daß auch *grhate* in 5, 32, 12 hierher gehöre. Nun würde ja allerdings die Übersetzung ‘Warum machen dir die Brahmanen Vorwürfe, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?’, ‘mögen wir dir nicht Vorwürfe machen’ einen ganz guten Sinn ergeben, aber richtig kann auch diese Erklärung nicht sein, da sie mit dem *grhe* der Maitr. Samh. unvereinbar ist.

Befriedigen kann meiner Ansicht nach nur ein Bedeutungsansatz für *grh-*, der an allen Stellen paßt. Nun führen aber die ḫrgvedischen Stellen, wenn man sie ohne jede Rücksicht auf etymologische Spekulationen prüft, wie mir scheint, mit Notwendigkeit für *grh-* auf die Bedeutung ‘vergeblich verlangen’: ‘So höre ich nämlich von dir, daß du zur rechten Zeit zu zahlen veranlaßt, daß du den Sehern Gaben schenkst. Warum verlangen denn vergeblich nach dir die Brahmanen, deine Freunde, die vor dir ihren Wunsch niedergelegt haben?’ ‘Mögen wir nicht, o Rinderschenker, deiner Gaben entbehren, mögen wir nicht vergeblich nach dir verlangen. Auch auf die verschlossenen Schätze des Reichen lege deine Hand, schaffe sie her; deine Gaben sind nicht zu vereiteln.’ ‘Vergeblich verlangen’, ‘ermangeln’ paßt aber auch für die Stellen aus der Maitr. Samh.: ‘Nicht ermangelt der des Auges’ usw. Um zu zeigen, was mit dem *yó vācō grhītā* gemeint sei, hat schon Oldenberg auf Stellen verwiesen wie Kāth. 12, 13: *sārasvatīm meṣīm ḫlabheta yāsmād rāg apakrāmed vāg vai sārasvatī sārasvaty etāsmād ápakrāmati yāsmād rāg apakrāmati*; Taitt. S. 2, 1, 2, 6: *sārasvatīm meṣīm ḫ labheta yá iśvaró vācō vāditoḥ sán vācam ná vāded vāg vai sārasvatī sārasvatīm evá svéna bhāgadhéyenópa dhāvati saivásmin vācam dadhāti pravaditā vācō bhavati*. Die Rede ist also davongelaufen; der Opferer entbehrt ihrer.

Wir kommen so auf eine Wurzel *grh-* ‘vergeblich verlangen, ermangeln’.. Mit *grabh-* oder *garh-* ist sie nicht zu vereinigen, wohl aber läßt sie sich mit *grdh-* ‘gierig sein’ identifizieren, von dem im RV. nur Perf. *jagṛdhūḥ*, Aor. *ágydhat*, Part. *gýdhyantam* belegt ist. Formell ist gegen diese Identifizierung nichts einzuwenden. Die Annahme, daß *grdh-* sein Präsens außer nach der vierten Klasse im Medium auch nach der zweiten Klasse bildete, ist um so leichter, als auch eine Schattierung der Bedeutung damit verbunden ist; jedenfalls ist sie nicht schwerer als die Annahme, daß *grabh-* neben *grbhñāti* oder *garh-* neben *garhate grhe* gebildet habe. Der Übergang von *dh* zu *h* ist für die älteste Sprachperiode genügend bezeugt. Er trifft nach Wackernagel I, § 218 ein *dh* zwischen Vokalen und wahrscheinlich nur

hinter unbetontem Vokal; es wäre also regelrecht *grhé* neben *grdhyati* zu erwarten. Tatsächlich kommt aber das *h* auch in einer Ableitung von *grdh-* vor; RV. 10, 117, 3 *sá id bhojó yó grháve dákāty ánnakámāya cárata krśáya* 'der ist freigebig, der dem *grhú* spendet, dem nach Speise verlangenden, umherwandernden, mageren'. Gewiß wird im PW. *grhú-* richtig als Bettler erklärt, aber ebenso sicher ist die dort gegebene Ableitung von *grabh-*-falsch, und *grhú-*-gehört, wie Geldner, Komm. 229 gesehen hat, zu *grdh-*; der Bettelnde ist nicht der Ergreifende, sondern der Begehrende. *Grhāmahi* möchte ich als die regelrechte Injunktivform des *a*-Aoristes betrachten, der im Aktiv das seit dem RV. geltende *ágṛdhāt*, mit Erhaltung oder Wieder-einführung des *dh*, entspricht¹⁾. Der Genitiv bei *grh-* ist derselbe Genitiv, der sich im RV. bei *i-* findet (*ucchántī yá kṛṇóṣi maṇhánā mahi . . . tásyās te ratnabhája īmahe* 7, 81, 4; *etávatas ta īmaha índra sumnásya gómatah* Vál. 1, 9; *tám īmaha índram asya rāyāḥ puruvírasya nrvátah puruksóḥ* 6, 22, 3; *śrávac chrúlkarṇa īyate rásūnām* 7, 32, 5), bei *īd-* (*agním vah pūrvyám girā devám ilc rásūnām* 8, 31, 14), bei *bhikṣ-* (*pitró bhikṣeta vayúnāni vidván* 1, 152, 6; *sá bhikṣamāṇo amṛtasya cárūṇah* 9, 70, 2; *árvanto ná śrāvoso bhikṣamāṇah* 7, 90, 7), später bei *nāth-* (Pāṇ. 2, 3, 55; *sarpiso nāthate madhuno nāthate* Vārtt. zu Pāṇ. 1, 3, 21; *nāthantah sarvakámānām nāstikā bhinnacetasah* Mbh. 3, 183, 73), bei *sprh-* (*sprhayāmāsa lāsām ca sparsasya lalilasya ca* Rām. Gorr. 1, 9, 39; *na cāsyā vanavāsasya sprhayisysi* Rām. 3, 47, 30 = Rām. Gorr. 3, 53, 39²); *krīdantam salile dṛṣṭivā sabhāryam padmamālinam | ṛddhimantam tatas tasya sprhayāmāsa reñukā* Mbh. 3, 116, 7; *na kasyacit sprhayate nāvajānāti kiṁcana* Mbh. 14, 19, 5; *na kiṁcid viṣayam bhuktvā sprhayet tasya vai punah* Mbh. 14, 46, 35), bei *ākāṅkṣ-* (*amṛtasyeva cākāṅkṣed avamānasya sarvadā* Manu 2, 162), *utkan̄th-* (*api bhavān utkan̄thate madayantikāyāḥ*³) Mālat. IV); vgl. Delbrück, Aind. Synt., S. 158f.; Speyer, Ved. u. Sanskr. Synt., S. 19.

Was die Bedeutung betrifft, so müssen wir annehmen, daß *grdh-* im Medium im emphatischen Sinne gebraucht wurde: 'gieren, so daß es bei der Gier bleibt und sie keine Erfüllung findet'. Daß *grdh-* diese Bedeutung hatte, ist aber mehr als eine bloße Vermutung. Pāṇini lehrt 1, 3, 69 das Ätmanepada für das Kausativ von *grdh-* *pralambhane* 'wenn es sich um eine Täuschung handelt', während im gewöhnlichen Sinne das Parasmaipada gebraucht wird. Die Kāśikā gibt als Beispiele *śvānam gardhayati*, aber *māṇavakam gardhayate* 'er veranlaßt den Brahmanenknaben gierig zu sein, ohne sein Verlangen zu befriedigen, er hält ihn hin, er täuscht ihn'. Hier ist also *grdh-* in der geforderten Bedeutung tatsächlich bezeugt. Vielleicht erklärt sich der sonst schwer begreifliche Gebrauch des Mediums in

¹⁾ Auf die älteren Erklärungen der Form bei Delbrück, Aind. Verb., S. 138; Bartholomae, Studien 2, 122f. usw. gehe ich nicht ein, da sie alle von der Voraussetzung ausgehen, daß *grhāmahi* zu *grabh-* gehöre.

²⁾ G *na cāsyāraṇyavāsasya*.

³⁾ Mit der Lesart *madayantikāyām*.

dem Kausativ gerade dadurch, daß das Simplex im emphatischen Sinne im Medium gebraucht wurde.

Gṛhaye im Kāth. ist sicherlich eine jüngere Bildung als das *grhe* der Maitr. Samḥ. Daß *gṛhayee* ein Infinitiv ist, glaube ich nicht, ich möchte es eher als 3. Sing. Präs. betrachten, wobei die Endung *e* mit Rücksicht auf das ältere *grhe* gewählt wurde. Daß das unthematische Präsens von *grh-* mit seinen zahlreichen die Wurzel verdunkelnden Formen frühzeitig beseitigt wurde, ist begreiflich. *Gṛhayate* ist wahrscheinlich unter dem Einfluß des sinnverwandten *sprhayati*, *sprhayate* entstanden.*

Pali *bondi-* und Verwandtes.

Die Abhidhānappadīpikā 549 verzeichnet ein Wort *bunda-*, m. mit der Bedeutung 'Baumwurzel'. Childers führte dies *bunda-* auf sk. *budhna-* zurück, und ihm sind alle Späteren gefolgt; vgl. Kuhn, Beitr. 41; Müller, Simpl. Gr. 47; Geiger, Pali § 62, 2. Vom Standpunkt der Bedeutung läßt sich gegen die Ableitung nichts einwenden, zumal *budhna-* von den Lexikographen ausdrücklich im Sinne von 'Wurzel' oder 'Baumwurzel' aufgeführt wird: Am. 2, 4, 12 *mūlam budhno 'mghrināmakah*; Hal. 2, 26 *avāg-bhāgo bhaved budhnah*; Vaij. 46, 24 *mūlam budhno 'mghrināma*; Viśv. na 13 *budhnah śiphāyām rudre ca*; Hem. Abh. 1121 *mūlam budhno 'mghrināma ca*; An. 2, 272 *budhno giriśamūlayoh*; Med. na 20 *budhno nā mūlarudrayoh*. Für die Metathese kann man sich auf Marāthī *bundha*, n. 'the stock or lower end (of trees or plants); the foot, base, lower portion gen.', *bundhā*, m. 'the portion (of a tree or of an article) near the foot, bottom or end; also the root figuratively, the source, spring, fountain, origin' (Molesworth) berufen. An der Identität des m. Wortes mit sk. *budhna-* ist angesichts der genauen Bedeutungsübereinstimmung kaum zu zweifeln. Allein das m. Wort zeigt nicht den Verlust der Aspiration wie p. *bunda-*, und so kann meines Erachtens die Identität des letzteren mit sk. *budhna-* keineswegs als sicher bezeichnet werden. Die Unsicherheit ist um so größer als das Pali-Wort, soviel ich weiß, bis jetzt in der Literatur überhaupt nicht belegt ist, wir also auch über die genaue Bedeutung nicht genügend unterrichtet sind.

Wie es aber auch um die Etymologie von *bunda-* stehen mag, jedenfalls müssen, wie ich glaube, zwei andere Wörter, die man damit zusammengebracht hat, von ihm und damit auch von sk. *budhna-* getrennt werden. Kuhn a. a. O. hat mit *bunda-* auch p. *bundikābaddha-*; das eine besondere Art Bettstelle oder Stuhl charakterisiert (*mañca-*, *pīṭha-* Cv. 6, 2, 3; Suttav. Pāc. 14. 87. 88; Abh. 310), zusammengestellt. Buddaghosa zu Pāc. 14 erklärt das Wort: *aṭanīhi mañcapāde dāmsāpetvā pallaṅkasamkhepena kato*, und Rhys Davids und Oldenberg bemerken dazu, SBE. XX, 164, *bundika-* könne hier 'a small bolt' bedeuten. Das ist sehr wahrscheinlich. In dem Fall gehört aber *bundika-*, oder besser wohl *bundikā-*, offenbar zu *bundá-*,

das R.V. S. 45, 4; 77, 6. 11 erscheint und nach dem Zusammenhang eine Art Pfeil bezeichnen muß. Dazu würde die erschlossene Bedeutung von *bundikā-* gut passen; auch das englische *bolt* und unser 'Bolzen' vereinigen in sich die Bedeutungen 'Pfeil' und 'Pflock' oder 'Keil'.

Mit noch größerer Bestimmtheit läßt sich *bondi-* 'Körper', das seit Childers, Kuhn a. a. O., Andersen, Pali Reader, Gloss. s. v., Geiger a. a. O. auf *budhna-* zurückgeführt wird, von diesem Worte trennen. Das hat schon Morris, JPTS. 1889, S. 207, getan. Aber seine Ableitung von einer Wurzel *bundh-* 'binden' und sein Vergleich mit engl. *body* wird kaum Anklang finden. Abgesehen von den lautlichen Schwierigkeiten, ist es kaum ratsam, für die Etymologie eine Wurzel heranzuziehen, die erst von Bopadeva als Variante des gewöhnlichen *bandh-* in den Dhātupāṭha (32, 14) eingeführt ist.

P. *bondi-* (Abh. 151) gilt als Maskulinum. In den Belegstellen läßt sich das Geschlecht zum Teil nicht erkennen; so Jāt. 148, 1 *hatthibondim parekkhāmi*; Petav. 4, 3, 32:

*yathā gehato nikhamma aññam geham pavisati |
evam evam pi so jīvo aññam bondim pavisati ||*

In der Gāthā des Sumsumārajāt. (208, 2) aber ist das Wort Femininum:
*mahatī vala te bondi na ca paññā tadūpikā |
sumsumāra vañcito me si gaccha dāni yathāsukham ||*

Der späteren Sprache war das Wort offenbar nicht mehr geläufig; in der Prosa der Jāt. wird es durch *sarīra-* ersetzt: *puna hatthisarīram nāma na parisisāmi* 1, 503, 17; *bondīti sarīram, tadūpikā ti paññā pana te tadūpikā tassa sarīrassa anucchavikā n'atthi* 2, 160, 15. Das Wort kehrt auch im AMg. wieder; Kalpasūtra 14 wird Sakka *bhāsurabomdī*¹⁾ 'mit glänzendem Körper versehen' genannt.

Nun findet sich das Sumsumāra-Jātaka unter dem Namen Markata-Jātaka auch im Mahāvastu II, 246ff. Die G. 2 entsprechende Strophe lautet hier:

*vatto ca vrddho ca hosi prajñā ca te na vidyate |
na tuvam bāla jānāsi nāsti ahṛdayo kvaci ||*

Allein der erste Pāda beruht so, wie er hier gegeben wird, gänzlich auf den Konjekturen Senarts; die Handschriften lesen statt dessen *vaddā ca vrndi*. Der ursprüngliche Text läßt sich darnach kaum wieder herstellen; *vaddā* wird wahrscheinlich einem sk. *vrddhā* 'groß', vielleicht sk. *vrītā* 'rund' entsprechen. In *vrndi* aber haben wir deutlich die Entsprechung von p. *bondi* und damit auch die Etymologie des Wortes. Für *bondi* ist in der p. Gāthā offenbar *bondī* zu lesen, ebenso wie in der Gāthā des Mahāvastu *vrndī* für *vrndi*; *vrndī-* verhält sich zu *vrnda-* wie das sinnverwandte p. *pindī* 'Klumpen', 'Büschen' (häufiger in *ambupindī-*, z. B. Jāt. II, 88, 5. 6. 27 [Handschriften -*pindam*]; 89, 8. 10. 24. 26) zu dem gewöhnlichen sk. p. *pinda-*. Aus dem Fem. *bondī-* ist dann später ein Mask. *bondi-* geworden.

¹⁾ Handschriftliche Lesarten *-bodī*, *-bumdi*, *-bamdi*.

Das *o* sehe ich als aus *u* vor Doppelkonsonanz entstanden an; analog hat sich *e* aus sekundärem *i* entwickelt in pr. *ven̥ta-*, *tālaven̥ta-* aus *vr̥nta-*, *tāla-vr̥nta-*, wobei übrigens auch *vont̥a-*, *tālavont̥a-* erscheint (Pischel § 53). Das *b* ist offenbar sekundär aus *v* entstanden, wofür p. *buddha-* ‘alt’ neben *vuddha-* aus *vr̥ddha-* eine Parallele bietet. Jedenfalls ist die Schreibung mit *v* für *vr̥nda-* das gewöhnliche. In der späteren Zeit findet sich allerdings gelegentlich auch *br̥nda-*; so z. B. zweimal (Z. 9. 70) in dem sorgfältig geschriebenen Epitaph des Mallisena zu Śravaṇa-Belgola (Ep. Ind. III, 189ff.). Allein hier wird auch *braja-* (Z. 29), *bratin-* (Z. 205) geschrieben, und da *r̥* sicherlich wie *ri* gesprochen wurde, so ist aus diesen Schreibungen wohl nur zu folgern, daß im Kannada-Gebiet die Neigung bestand, ein sk. *v* vor *r* wie *b* zu sprechen¹⁾. Von Seiten der Bedeutung ist gegen die Vereinigung von *bondi-* und *vr̥nda-* nichts einzuwenden. *Vr̥nda-*, n. bedeutet ‘Menge, Masse, Schar, Herde, Büschel, Traube’, m. als medizinischer Ausdruck eine Geschwulst in der Kehle. Das stimmt vortrefflich zu *bondi-*, das von dem gewaltigen Körper eines Elefanten, eines *sumsumāra*, eines Gottes gebraucht wird. Die Grundbedeutung ist offenbar ‘Masse, Klumpen’. Auch ist *vr̥nda-* ein altes Wort, wenn es in der Literatur auch erst im Epos und bei den klassischen Dichtern belegt ist. Es wird bereits Naigh. 4, 3 verzeichnet²⁾. Sein Alter wird aber auch durch die Ableitung *vr̥ndāraka-*, die Sat. Br. 14, 6, 11, 1 (*vr̥ndāraka ādhyah san*) erscheint, durch Pāṇini und Kātyāyana bezeugt. Pāṇ. 2, 1, 62 lehrt die Anfügung von *vr̥ndāraka-*, wenn etwas geehrt werden soll, Pāṇ. 6, 4, 157 die Steigerung *vr̥ndīyas-*, *vr̥ndiṣṭha-*, Vārtt. 3 zu P. 5, 2, 122 die Bildung *vr̥ndāraka-* von *vr̥nda-*, Vārtt. 10 zu P. 7, 3, 45 das Femininum *vr̥ndārakā-* oder *vr̥ndārikā-*.

Vr̥nda- ist dann auch in die Prakrit-Dialekte übernommen worden; *moravumdānam*, mit den handschriftlichen Lesarten *-bumdāññam*, *-vam-dāññam*, *-vimdāna*, steht Hāla 560, *pūsavimdammi*, mit den Lesarten *-vam-dammi*, *-bumdammi* (Weber, Glossar), Hāla 263. Also auch hier tritt das *b* auf, wenn der Ersatzvokal des *r̥* labial gefärbt ist. Im Apabhramśa gilt *vinda-*; siehe die Glossare in Jacobis Ausgabe der Bhavisatta Kaha und des Sanatkumāracarita.

Hierher gehört endlich auch das merkwürdige pr. *vamdra-*, *vumdra-* oder *bamdra-*, *bumdra-*, n., das Hemacandra in seiner Prakrit-Grammatik I, 53; II, 79 lehrt³⁾ und auch Deśināmam. 7, 32 erwähnt. Als Bedeutung wird an der letztgenannten Stelle *vr̥ndam* angegeben; in der Grammatik wird das Wort durch *samūhah* glossiert. Belegt ist es in der Bedeutung ‘Schar, Menge’ in JM. bei Jacobi, Ausgew. Erzähl. 26, 3 (*vijjāharavandra-*). Nach Hemacandra ist *vandra-* direkt dem Sanskrit entnommen. Tat-

¹⁾ Im übrigen vgl. für den Austausch von *b* und *v* die Bemerkungen Wackernagels, Altind. Gr. I, § 161.

²⁾ Vgl. Nir. 6, 34.

³⁾ Über die Schreibungen siehe Pischel zu Hem. 1, 53.

sächlich lehrt er auch Uṇādīgaṇasūtra 387 ein *vandra-* mit der Bedeutung *samūha-*; in der Literatur hat sich das Wort bisher nicht gefunden. Bedeutung und Form lassen meines Erachtens keinen Zweifel darüber, daß *vandra-*, *vundra-* aus *vrnda-* entstanden sind. Mir scheint, daß *vrnda-* zunächst zu *vranda-*, *vrunda-* geworden und dann weiter zu *vandra-*, *vundra-* umgestaltet ist. Eine genaue Parallelie für den Umtritt des *r* fehlt allerdings, doch ist der Umtritt gerade bei *r*, *l* nicht selten (Pischel § 354).

Zu den Aśoka-Inschriften.

Im Jahr 1877 gab Alexander Cunningham die bis dahin bekannten Inschriften des Aśoka zum ersten Male vereinigt als ersten Band des Corpus Inscriptionum Indicarum heraus. Im vorigen Jahre ist die von Hultzsch bearbeitete neue Ausgabe dieses Bandes erschienen. Der oberflächlichste Vergleich der beiden Werke genügt, um die ungeheuren Fortschritte zu erkennen, die die Lesung und das Verständnis jener einzigartigen Dokumente des indischen Altertums im Laufe von 48 Jahren gemacht haben. Seit 1837, da James Prinsep die Inschrift der Säule von Delhi-Tōprā entzifferte, haben Generationen von Indologen an den Aśoka-Inschriften gearbeitet. Hultzsch gebührt der Dank, die Ergebnisse ihrer Forschungen aufs sorgfältigste gesammelt, mit feinsinniger Kritik gesichtet und in vielen Fällen bereichert zu haben. Die neue Ausgabe mit ihren Indices, Konkordanzen und vortrefflichen Tafeln, bereichert durch vier Abhandlungen über den Autor der Inschriften, Aśokas Reich, seine Bekehrung und seinen Dharma und die grammatische Darstellung der verschiedenen Dialekte, ist ein geradezu mustergültiges Werk und die glänzende Krönung der jahrzehntelangen, unendlich verdienstvollen epigraphischen Tätigkeit des Herausgebers. Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer acht lassen wird. Es ist trotz der vorzüglichen Leistungen der Früheren im Einzelnen noch manches zu tun, und so möge der im folgenden unternommene Versuch, ein paar noch unklare Stellen aufzuhellen, von dem Herausgeber freundlich als ein Zeichen des Interesses genommen werden, das gerade sein Werk jedem, dem die indische Altertumskunde am Herzen liegt, einflößen muß.

In dem dritten Säulenedikt stehen die Sätze *kayānammēva* (All. *kayānameva*) *dekhāti* (Ar. Nand. Rām. *dekhāmti*) *iyām me kayāne kāte ti no mina* (Mir. *minā*) *pāpām* (All. *pāpakam*) *dekhāti* (Ar. Nand. Rām. *dekhāmti*) *iyām me pāpe* (All. *pāpake*) *kāte ti iyām vā* (Tōp., alle anderen *vā*) *āsinave nāmā ti* und *esa bādhām* (Tōp. *bādha*) *dekhīye iyām me hidatikāye iyāmmāna* (*mana* fehlt in Mir.) *me pālatikāye ti* (fehlt in Tōp. Mir.). Sie machen wegen des *no mina* und des *iyāmmāna* Schwierigkeiten. Diese Worte sind sicherlich auch heute noch nicht richtig gedeutet, und das ist

um so merkwürdiger als meines Erachtens die Lösung des Rätsels schon vor fast 50 Jahren gefunden war.

Bühler, ZDMG. XLV, 158; Ep. Ind. II, 251, hatte *mina*, *minā* ebenso wie *mana* als Vertreter von sk. *manāk*, p. *manā*¹⁾ gefaßt und übersetzt: 'durchaus nicht sieht man auf (seine) bösen Taten' und 'dies (gereicht) mir zum Heile in dieser Welt, dies wenigstens zum Heile in jener Welt'. Während Bühlers Übersetzung an der ersten Stelle einen ganz guten Sinn ergibt, befriedigt die Übersetzung der zweiten Stelle durchaus nicht. Bühler meint, die Klausel sei wohl so zu verstehen; 'Wenn diese oder jene Handlung keinen Vorteil in dieser Welt bringt, so bringt sie doch wenigstens Heil im Jenseits'. Ich glaube nicht, daß der König einen solchen Gedanken geäußert haben würde; ich kann aber auch nicht zugeben, daß *manāk* jemals soviel wie 'wenigstens' sein kann. Das Wort bedeutet im Sanskrit wie im Pali doch nur 'ein wenig, in geringem Maße, in kurzem, beinahe'²⁾), aber diese Bedeutung paßt nicht oder doch nur höchst gezwungen in den Zusammenhang.

Gegen die Bühlersche Auffassung hatte Michelson, IF. XXIII, 236ff., Einwendungen gemacht, aber nicht wegen der von Bühler angenommenen Bedeutung der Wörter, sondern wegen ihrer Form. Er erklärt, es sei wissenschaftlich unmöglich, daß *mina* und *mana* beide sk. *manāk* entsprechen könnten, da sie in denselben Dialekten auftreten. Ich kann diesen Einwand keineswegs als begründet anerkennen; warum sollte es an und für sich unmöglich sein, daß sich ein *mana* in der engen Verbindung mit *no* weiter zu *mina* wandelte? Michelson führt dann die Vermutung Burnoufs an, daß *no minā* auf *no iminā* 'non par celui-ci', zurückgehe, aber nur um sie abzulehnen, wie das schon Senart getan hatte, da 'durch dies' keinen Sinn in dem Satze ergibt. Michelson bemerkt überdies mit Recht, daß auch lautlich die Erklärung nicht einwandfrei sei. Die Erklärung, die er selbst für *no minā* gibt, weicht aber von der Burnoufschen gar nicht weit ab. Er führt *no minā* auf *no* und *aminā* zurück, das im Pali in dem öfter wiederkehrenden Satze *tad aminā pi jānātha* erscheint, indem er sich für den Sandhi auf *no pi* aus *no api* im fünften Säulenedikt beruft. Natürlich kann dieses *no pi* nichts für den Ausfall eines *a* nach *o* beweisen, da die Sandhiform *pi* in dem östlichen Dialekt fest geworden ist und sich überall durchgesetzt hat; in sämtlichen Aśoka-Inschriften begegnet *api* überhaupt nur einmal in *evamapi* in G. II, 3. Aber selbst wenn man die Möglichkeit der Entstehung des *no minā* aus *no aminā* zugeben will, bleibt Michelsons

¹⁾ P. *manā* ist nur Postulat; in Wirklichkeit kommt im Pali nur *manam* vor. Auch die Verbindung *man' amhi* läßt sich natürlich ohne weiteres aus *manam amhi* erklären.

²⁾ Im PW. wird auch 'bloß, nur, μόνον' als Bedeutung gegeben, allein an den drei dafür angeführten Stellen steht *manāk*, so weit ich sehe, in seiner gewöhnlichen Bedeutung.

Erklärung noch immer völlig unbefriedigend. Michelson schreibt dem *minā* die Bedeutung 'auch' zu. Der Sinn des Satzes soll sein: 'One does not also see an evil deed', und er bemerkt dazu: 'Whatever the original value of *aminā* may have been, it certainly had become a mere particle in Pāli.' Wie man zu einer solchen Behauptung kommen kann, ist mir unbegreiflich. Michelson selbst führt an, daß nach Kuhn, Beitr. S. 88, der Bālavatāro *aminā* mit *iminā* gleichsetze, und fügt hinzu, daß in diesem Fall die Etymologie klar sei; *aminā* sei Kontamination von *iminā* und *amunā*, dem Instr. Sg. m. oder n. von *ayam* bzw. *asu*. Man mag über die sprachliche Erklärung der Form denken wie man will, das eine ist jedenfalls sicher, daß die einheimische Grammatik völlig im Recht ist, wenn sie *aminā* als Nebenform von *iminā* betrachtet. *Aminā* heißt niemals etwas anderes als 'durch dieses' oder 'hierdurch'. In Versen wird die Phrase *tad amināpi jānātha* gebraucht, um Beispiele oder Argumente einzuleiten, durch die eine aufgestellte Behauptung erhärtet werden soll. So wird S. N. 136 behauptet, man sei nicht durch seine Geburt, sondern durch seine Handlungen ein Pariah oder ein Brahmane. Dann fährt der Text fort: *tad amināpi jānātha yathā me 'dam nidassanam*, und nun wird zum Beweis die Geschichte des Caṇḍāla Mātaṅga erzählt. Ähnlich heißt es Itiv. 89, 1:

*mā jātu koci lokasmīm pāpiccho upapajjatha
tad aminā pi jānātha pāpicchānam yathā gati,*

worauf der Hinweis auf das traurige Ende des Devadatta folgt. Man kann in diesen Fällen die Phrase übersetzen: 'Das erkennet auch hierdurch'; *tad* kann aber auch hier adverbiell gebraucht sein wie in dem Satze, der D. 3, 83, 21; S. 1, 88, 18 Behauptungen einleitet, die dann in längerer Ausführung bewiesen werden: *tad aminā p'etam Vāsetṭha* (oder Ānanda) *pariyāyena veditabbam yathā . . .* 'nun ist dies auch auf diese Weise zu wissen, daß . . .' Am Schluß der Ausführung wird der Satz in beiden Stellen mit *iminā kho* an Stelle von *tad aminā pi* wiederholt. Das zeigt eigentlich schon zur Genüge, daß *aminā* und *iminā* die gleiche Bedeutung haben. Sie wechseln daher auch hinter *tad*; M. 2, 239, 9. 15 heißt die einleitende Phrase *tad aminā p'etam āyasmanto jānātha yathā . . .*, aber bei den Wiederholungen von Z. 23 ab steht *iminā* für *aminā* im Text. Ich kann auch nicht zugeben, daß *tad aminā* eine unlösbare Einheit bildet und mit 'dadurch', 'daher' zu übersetzen ist, wie Geiger, Pāli, S. 98, angibt. D. 2, 57, 4ff. lautet die Einleitungsphrase *tad Ānanda iminā p'etam pariyāyena veditabbam yathā*. Sollte also *no minā* auf *no aminā* zurückgehen, so könnte es nur 'nicht hierdurch' bedeuten. Das hat aber Michelson selbst als sinnlos abgelehnt; es erübrigts sich daher, auf seine Erklärung der Kürze des Auslauts von *mina* in Tōp. und All., die den von ihm aufgestellten Regeln widerspricht, näher einzugehen.

Die Bühlersche Erklärung von *mana* aus sk. *manāk* wird nach Michelson durch die Kürze im Auslaut des Wortes in Tōp. unmöglich gemacht; auch

in Ar. Nand. und Rām. wäre vor dem enklitischen *me manā* zu erwarten. Aber Bühler war nach Michelsons Ansicht doch auf der richtigen Spur: 'There is a Sanskrit word *manānāk*; its Indic prototype may have lost the syllable *-nā-* by haplology; from **manak* the *mana* of DS. R. M. comes perfectly regularly.' Wir erfahren dann weiter, daß auch sk. *manāk* aus dem vedischen *manānāk* entstanden ist, wiederum durch Haplologie, nur daß in diesem Fall nicht *-nā-*, sondern *-na-* geschwunden ist, und in einer Note wird auch noch eine andere Erklärung von *mana* gegeben, die ich übergehe, da Michelson selbst gesteht, daß die im Text vorgetragene einfacher und daher vorzuziehen sei. Ich habe schon bei anderen Gelegenheiten erklärt, daß ich mir keinen Nutzen von einer Sprachforschung versprechen kann, die, losgelöst von aller philologischen Textinterpretation, lediglich mit den Lauten jongliert. Man darf doch nicht übersehen, daß *manānāk* *āpaś leyóμενον* in RV. 10, 61, einem der dunkelsten Lieder der Sammlung, ist. Was *manānāg réto jahatur viyántā* in V. 6 heißt, ist vorläufig gänzlich unklar. Im PW. ist die Gleichsetzung von *manānāk* mit *manāk* nur als Vermutung bezeichnet; sie ist ganz unwahrscheinlich. Andere Erklärungsversuche von *manānāk* gehen in ganz andere Richtung. Ludwig wollte es von *manu* ableiten: 'bis zum Menschen hernieder'; Oldenberg, Rgveda 2, 265, vermutet als Bedeutung 'sich der Aufmerksamkeit entziehend', hält aber auch 'die Erregung verschwinden lassend' für möglich; Edgerton, JAOS. XXXI, 108, meint, das Wort sähe aus, als ob es eine Form der Wurzel *anās-*, *naś-* enthielte. Daß ein seiner Bedeutung und Herkunft nach so vollkommen dunkles Wort nicht zur Grundlage der Erklärung von *mana* oder *manāk* gemacht werden kann, dürfte wohl kaum bestritten werden.

Hultzsch hat denn auch Michelsons Deutungen abgelehnt. Für *no mina* kommt er auf Bühlers Erklärung zurück, indem er für den Übergang des *a* von *manāk* in *i* auf Pischel, Gr. d. Pr. § 101—103 verweist. *Iyammana* möchte er auf sk. *idam anyat* zurückführen: 'this (action conduces) to my (happiness) in this (world), that other (action) to my (happiness) in the other (world)'. Ich kann mich auch dieser Erklärung nicht anschließen. Schon die Schreibung *ana*, die in allen vier Versionen, die das Wort überhaupt enthalten, wiederkehrt, ist der Herleitung von *anyat* nicht günstig. Es ist richtig, daß wir in K. XII, 34, XIII, 37 *ane*; X, 28 *anata*; VI, 21, X, 27 *anatā*; XII, 33 *amnamanasā* finden, aber die Sprache und Schreibung von K. steht der der Säulenedikte ferner. In diesen wird ebenso wie in den Felsenedikten von Dh. J. stets *amna-* geschrieben: *amnāye*, *amne*, *amnāni*, *amnānam*, *amnesu*, *amnata*; nur einmal, im Separatedikt I von J., Z. 5, liest Hultzsch jetzt *anye*. Aber auch in K. selbst ist die Schreibung mit dem Anusvāra die häufigere. Weiter ist es mir aber auch nicht wahrscheinlich, daß *anyat* einfach das auslautende *t* eingebüßt haben sollte, ohne die gewöhnliche neutrale Endung des Nominativs anzunehmen. In

dem Edikt der Königin in Allahābād steht, wie zu erwarten, *e vā pi amne kichi*, in F. IX in K. *amne cā hedise dhammamagale nāmā*, in Dh. *amne ca ... dhammamamgale nāma*. Drittens wäre der Sandhi zwischen *iyam* und *ana* sehr auffällig. Allerdings ist in dem östlichen Dialekt öfter ein im Wortauslaut stehendes *m* vor folgendem Vokal erhalten, so in *kayānameva* All. 3, Z. 1, *etameva* Tōp. 7, Z. 23, Sār. Z. 8, 9, *hedisameva* Sār. Z. 7, und zwölftmal *hemevā* (aus *hevamevā*). Öfter wird ein solches *m* sogar verdoppelt. Hultzschi verweist auf *kayānammeva* in Säulenedikt 3 in allen Versionen außer All., *sukhammeva* Separatedikt 2, Dh. Z. 5, J. Z. 6, *hevammevā* All. 6, Z. 2; Dh. Separatedikt 1, Z. 13; J. Separatedikt 2, Z. 4; Calcutta-Bairāt Z. 8; man kann noch *hemmeva* in All. 1, Z. 4 hinzufügen. Diese Belege zeigen aber mit aller Deutlichkeit, daß die Erhaltung und Verdoppelung des auslautenden *m* an die Stellung vor *eva*, also einem Enklitikon, gebunden ist. Dazu stimmt, daß auch in den Inschriften in Dialekten, die die Verdoppelung nicht kennen, auslautendes *m* nur vor *eva* und *api* erscheint (*kavyameva*, *evamapi* in G.; *evameva*, *paratrikameva* in Sh. M.; *tameva*, *tānamerā*, *evamevā*, *hevamevā*, *pālāntikyameve(va)* in K., *hemeva* in den Mysore-Edikten). Die Beschränkung der Verdoppelung auf ein *m*, dem ein Enklitikon folgt, wird auch noch durch eine andere Beobachtung bestätigt. Pischel, Gr. d. Prakr. §. 68, zeigt, daß in AMg. oft vor *eva*, gelegentlich auch vor *avi*, auslautendes *-am* als *-ām* erscheint; so *evām eva*, *khippām eva*, *kisām avi*. Zweifellos steht diese Erscheinung mit der Verdoppelung des *m* in dem östlichen Dialekt im Zusammenhang; ich bin sogar überzeugt, daß das *-ām* die direkte Fortsetzung des *-amm* ist¹). Tritt aber die Verdoppelung des *m* nur vor enklitischen Wörtern ein, so kann *iyammana* nicht auf *idam anyat* zurückgehen, da *anyat* auf keinen Fall enklatisch ist; *idam anyat* hätte in diesem Dialekt kaum etwas anderes werden können als *iyam amne*.

Von älteren Erklärungen braucht die Senarts, Inscr. de Piy. II, 18ff., nicht angeführt zu werden, da sie auf Änderungen des Textes beruht, mit denen man heute nicht mehr rechnen kann. Wohl aber verdient eine Bemerkung beachtet zu werden, die Kern schon 1880 in einem Aufsatz über die Separatedikte von Dhauli und Jaugada, JRAS. N. S. XII, 379ff., gemacht hat. In einer Anmerkung auf S. 389 führt er die Worte *no mina pāpam dekhati* an und übersetzt sie ins Sanskrit: *na punah pāpam draksyati*. Meines Erachtens hat Kern hier intuitiv das Richtige erkannt; das einzige Wort, das in den Zusammenhang paßt, ist 'aber'. Das Gleiche gilt aber auch für den Satz *iyammana me pālatikāye*; auch *mana* muß 'aber' bedeuten.

Bedeutet *mana* 'aber', so muß es zunächst auf *pana* zurückgehen, und wir müssen annehmen, daß in dem östlichen Dialekt genau wie im Pali *punar* in der Bedeutung 'aber' zu *pana* geworden sei. Daß *pana* tatsächlich

¹) Ich gedenke an anderer Stelle auf diese Sandhi-Erscheinung genauer einzugehen.

in diesem Dialekt vorhanden war, ergibt sich aus Dh. J. VI, Z. 5 *tasa ca pana iyam mūle uṭhāne ca aṭhasaṃtilanā ca*. Es ist die einzige Stelle, wo in dieser Version der Felsenedikte das Äquivalent von *punar* überhaupt erscheint. In G. findet sich für *punar* in der abgeschwächten Bedeutung stets *puna* (4 mal), in K. stets *punā* oder *puna* (7 mal), und *puna* ist auch die gewöhnliche Form in dem Nordwestdialekt von Sh. (5 mal¹) und M. (7 mal), aber je einmal begegnet doch auch hier *pana*: Sh. VI, 14. 15²) *ye va pana mahamatranam (-na) acayikam (-ka) aropitam bhoti*; M. IX, 7 *siya va tam athram nivateya siya pana no*. Wir dürfen aus dieser Schreibung schließen, daß *pana* auch in dem Nordwestdialekt bestand. Meines Erachtens soll die Schreibung *pana* die flüchtige Aussprache des Vokals in der ersten Silbe des Wortes, wenn es enklitisch ist, zum Ausdruck bringen. Man ist sich aber sicherlich der Identität des enklitischen Wortes mit dem vollen *puna* immer bewußt geblieben, und man wird daher auch für das enklitische Wort zunächst noch vielfach *puna* geschrieben haben; erst in dem literarischen Pali wird die Orthographie geregelt sein, wenn es auch hier Fälle gibt, wo man über die Berechtigung der einen oder der anderen Schreibung im Zweifel sein kann. So steht z. B. in der Verbindung mit *vā* öfter *pana*; Mahāv. 1, 55 *anujānāmi bhikkhave vyattena bhikkhunā paṭibalena ekena dve sāmanere upaṭṭhāpetum yāvatake vā pana ussahati ovaditum anusāsitum tāvatake upaṭṭhāpetun ti*; Dhp. 42; Ud. 4, 3;

*diso disam yan tam kayirā verī vā³) pana veriṇam
micchāpañihitam cittam pāpiyo nam tato kare.*

Dhp. 271 aber heißt es in der Aufzählung der Dinge, die nicht genügen, um die Erlösung zu erlangen:

*na silabbatamattena bāhusaccena vā puna
athavā samādhilābhena vivicasayanena vā⁴).*

Diese Strophe findet sich nun auch in dem von Senart, JA. IX, 12, 193ff. herausgegebenen Teil des Kharoṣṭhī- Manuskripts des Dharmapada (B 24; S. 240):

*na silavadamatreṇa bahosukeṇa va mano
adha samādhilabhenā vivitaśayanena va⁵).*

Hier entspricht also *mano* p. *puna*, sk. *punar* wie in demselben Dialekt *pramuni* p. *pāpune*, sk. *prāpnuyāt*, *nama* sk. *nāvam*, *viñamaṇi* p. *viññā-*

¹⁾ Nach den Lesungen von Hultzsch. Bühler las in IX, 19. 20 *pana*.

²⁾ Die Stelle ist aus Versehen zweimal eingemeißelt.

³⁾ Daß dies die richtige Lesung ist, zeigt die Sanskritfassung der Strophe, Udānav. 31, 9:

*na dveśī dveśināḥ kuryād vairī vā vairiṇo hi tam (lies tat)
mīhyāprañihitam cittam yat kuryād ātmānātmanāḥ.*

⁴⁾ Udānav. 32, 31 entspricht:

*na śilavratamātreṇa bāhuśrutyena vā punaḥ
tathā samādhilābhena viviktaśayanena vā.*

⁵⁾ Meine Umschrift weicht von der Senarts etwas ab.

panim, sk. *vijñapanim*¹⁾). Der Übergang eines inlautenden *p* und *v* über *ā* in *m* ist auch in den späteren Prakrits nicht selten; siehe Pischel, Gr. d. Pr. § 248, 261. Die Belege für *p* stammen fast sämtlich aus der AMg. Man wird danach die Berechtigung, auch das *mana* der Aśoka-Inschrift aus *pana* herzuleiten, nicht bestreiten können. Da der Übergang eines inlautenden *p* oder *v* zu *m* sonst nur nach reinem Vokal bezeugt ist, so wird vielleicht auch das enklitische *pana* zunächst nach Wörtern mit reinvokalischem Auslaut zu *mana* geworden sein und dieses *mana* dann auch in die Stellung nach Nasalvokal, wie in *iyam mana*, übertragen sein²⁾; ein sicheres Urteil ist indessen nicht möglich, da das vorliegende Material allzu beschränkt ist. Man darf gegen die vorgeschlagene Erklärung von *mana* auch nicht einwenden, daß in Dh. J. ja doch *pana* überliefert sei. Ich hoffe zeigen zu können, daß in den Edikten tatsächlich auch *mana* vorkommt. Allein auch davon abgesehen darf meiner Ansicht nach nicht außer acht gelassen werden, daß die in der Kanzlei Aśokas verwendete Sprache eine Art Hochsprache ist, während die wirklich gesprochene Sprache bereits viel weiter entwickelt und, wofür ich hier freilich den Beweis nicht erbringen kann, im wesentlichen schon auf dem Standpunkt der literarischen Prakrits stand. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn gelegentlich Formen aus der gesprochenen Sprache in den Edikten erscheinen wie z. B. das bekannte *adhigicya* für *adhikṛtya* in der Calcutta-Bairat-Inschrift. Zu solchen Formen rechne ich auch *mana* und *no mina*. Der Beweis, daß das letztere aus *no mana* entstanden ist, läßt sich vorläufig allerdings nicht führen. Der Übergang eines *a* in *i* ist aber in den Prakrits, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 101—103, zeigt, häufig genug, und *no mina* für *no mana* scheint mir nicht auffallender zu sein als Ardhamāgadhi-Formen wie *kujima* für sk. *kunapa*, *phusiya* für sk. *prṣata* oder *muṅga* für sk. *mṛdaṅga*.

Die Herleitung des *mana* aus *pana* verhilft nun auch, wie ich meine, zur Erklärung eines bisher gänzlich mißverstandenen Satzes in dem ersten Separatedikt von Dh. J. Er lautet in der Lesung von Hultsch in Dh. *duāhale hi imasa kammasa me kute manoatileke*, in J. *duāhale etasa kammasa sa me kute manoatileke*.

Kern, dem für seine Ausgabe der Separatedikte, JRAS., N. S. XII, 379ff., nur Cunninghams unvollkommene Faksimiles zu Gebote standen, restituerte den Text in Dh. zu *duāhale hi imasi kamme samakate manam atileke*, in J. zu *duāhale etasi kamasi same . . .* und übersetzte das: 'dvyāharo

¹⁾ Die Stellen sind gesammelt von Konow, Festschr. f. Windisch, S. 93f. Das angebliche *bhamēsu* ist nicht mit p. *bhavassu* gleichzusetzen; *vadamada* für sk. *vratavantaḥ* ist unsicher, da schließlich hier das Suffix *-mat* vorliegen könnte.

²⁾ Ich glaube nicht, daß man *iyam mana* direkt auf *iyam pana* zurückführen darf. Aus Gründen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, halte ich es für möglich, daß *iyam pana* zu *iyambana* hätte werden können, aber kaum zu *iyam mana*.

hy asmin (etasmin) karmani śramakarane (śramah) manāgatirekah, ‘for a little abundance of painstaking in this work yields a twofold gain’. Senart, dem Abklatsche der Inschriften vorlagen, konnte JA. XIX, 84ff. die Lesung berichtigen. Sein Text unterscheidet sich von dem bei Hultzsch gegebenen nur dadurch, daß er in Dh. *manaatileke* las, mit der Bemerkung, daß auch *manoatileke* möglich sei, in J. *kamasa* und auf die Lesung der letzten fünf Silben verzichtete. Das *kamasa sa* in J. sieht Senart als einen Fehler für *kamasa an*; von Kern übernimmt er die Erklärung von *duāhale*, faßt aber *manaatileke* als *manotirekah* ‘excess of thought, preoccupation’. Seine Übersetzung des Satzes, die mehr eine Paraphrase ist, lautet: ‘verily, if I specially direct my attention to these duties [which are entrusted to you], it is because they bestow a twofold advantage’. Bühler, ZDMG. XLI, 4; ASSI. I, 127 las in J. *kammasa* und im übrigen den Satz ebenso wie Senart bis auf das letzte Wort; in Dh hielt er *maneatileke* für wahrscheinlicher als *manaatileke*, gab aber die Möglichkeit der Lesung *manoatileke* zu, während er in J. *[ma]ne(a)* ... las. Die Übersetzung lautet bei ihm: ‘Denn ich habe es so eingerichtet, daß Eifer für diese Sache zwiefache (Frucht) bringt’, ‘*dvyāharo hy asya karmaṇo mayā krto manotirekah*’. Die Lesart *kammasa sa* in J. hielt auch er für einen Fehler. Es ist zuzugeben, daß die hier überall zutage tretende Auffassung des *duāhale* an und für sich möglich ist; *dupada* für *dvipada* begegnet im zweiten Säulenedikt und in der Unterschrift des Girnār-Ediktes finden wir *sarvalokasukhāharo* ‘der ganzen Welt Freude bringend’. Dagegen befriedigen die Erklärungen von *mana-*, *mane-* oder *manoatileke* in keinem Fall. Daß Senarts Auffassung unmöglich ist, zeigt sich sofort, wenn man den Satz wörtlich übersetzt. Das *manaatileke* geht bei ihm auf den König. Von dem *manaatileke* des Königs kann aber doch nicht gesagt sein, daß er doppelten Vorteil bringe, da dem ganzen Zusammenhang nach der eine dieser Vorteile zweifellos die Gunst des Königs ist. Aber auch Bühlers Übersetzung von *maneatileke* ist viel zu gezwungen, um Glauben zu verdienen, und Kerns Erklärung des Wortes paßt nicht in den Zusammenhang, selbst wenn man versuchen wollte, sie mit den richtigen Lesarten in Einklang zu bringen. Geradezu unmöglich gemacht werden aber Senarts und Bühlers Übersetzungen des Satzes dadurch, daß sie in *kute* das Äquivalent von sk. *krtaḥ* sehen; auch Kern hätte sein *kate* nicht von *kr* ableiten dürfen, denn *krta* ist in dem östlichen Dialekt stets durch *kaṭa* vertreten. Bühler selbst hat auf diese seiner Erklärung widersprechende Tatsache aufmerksam gemacht; das Verdienst, in sk. *kutas* die richtige Entsprechung von *kute* erkannt zu haben, gebührt Franke, GN. 1895, S. 537f. Franke hat auch auf die Möglichkeit hingewiesen, *duāhale* auf *durāharah* zurückzuführen. Der Schwund des *s* von *dus* in der Komposition ist, wie die Beispiele bei Pischel, Gr. d. Pr. § 340, zeigen, in den späteren Prakrits sehr häufig. Er kommt aber auch im Pali vor und hier gerade auch vor vokalischem Anlaut: *svākāre*

dvākārc suriññāpaye duriññāpaye Mahāv. 1, 5, 10; Childers führt *dupphasso*, *durupasanto* an. Sicherlich hat Pischel recht, wenn er bemerkt, daß zu diesem Gebrauch des *du* im Kompositum in erster Linie die oft direkt daneben stehenden Komposita mit *su* geführt haben.

Es wird also lediglich von dem Sinne abhängen, ob man *duāhale* auf *dryāharah* oder *durāharah* zurückführen muß; den Sinn aber, den Franke selbst in dem Satze sucht, kann ich, wie ich schon oben S. 334, Anm. 1 bemerkt habe, nicht für richtig halten. Er übersetzt: 'Denn woher sollte mir eine Vorliebe kommen für einen, der diese Aufgabe schlecht ausführt'. Natürlich kann *āhala* in *duāhala* nominal in jeder Bedeutung gebraucht sein, die *āhalati* zukommt; daß man aber im Sk. *karmāharati* oder im östlichen Dialekt *kam̄mam̄ āhalati* jemals im Sinne von 'er führt eine Aufgabe aus' gebraucht haben sollte, halte ich schlechterdings für ausgeschlossen. Weiter aber kann *duāhale* nicht Lokativ sein, da dieser im östlichen Dialekt stets auf *-asi* ausgeht, und endlich kann ich auch nicht glauben, daß *mano-atileke*, oder wie man das Wort sonst lesen mag, 'Vorliebe' bedeuten könnte. Hultzschr. der in Dh. *man/o]atilcke.* in J. *{ma]n[oati]le[ke]}* liest, ist in der Übersetzung Franke gefolgt: 'For how (could) my mind be pleased if one badly fulfils this duty?' Er will aber *duāhale* als absoluten Nominativ fassen. So oft aber auch absolute Konstruktionen in dieser Sprache erscheinen, ich wüßte nicht, daß sonst ein bloßes Substantiv im Nominativ ohne Zusatz eines Partizips wie *sam̄lam̄* absolut gebraucht wäre.

Wir können nach alledem wohl sagen, daß der Satz bis jetzt nicht befriedigend erklärt ist. Eine völlig sichere Entscheidung, ob *mana*, *mane* oder *mano* zu lesen ist, ist, wie auch die Phototypie zeigt, kaum möglich. Nehmen wir zunächst einmal an, daß *mana* die richtige Lesung ist, so würde der Satz lauten: *duāhale hi* (fehlt in J.) *imasa* (J. *etasa*) *kam̄masa me* (J. *same*) *kute mana atileke*. Da wir *mana* als Vertreter von sk. *punar* erkannt haben, würde der Satz, wenn wir von dem *me* in Dh., dem *same* in J. vorläufig absehen, ins Sankrit übersetzt *durāharo hy asya* (oder *-ra etasya*) *karmanah ... kutah punar atirekah* sein, 'denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes ..., geschweige denn ein Überschuß'. Es ergibt sich, daß das Geringere, dem *atileka* gegenübergestellt ist, in dem *me* von Dh., dem *same* von J. ausgedrückt sein muß. Mit *me* ist natürlich nichts anzufangen; *same*, sk. *samam*, läßt sich aber ohne weiteres als 'Gleichmaß, gewöhnliches Maß, Norm' verstehen, was den genauen Gegensatz zu *atileka* 'Überschuß, Übermaß' bilden würde. Auch im Sanskrit wird das Neutrum *sama*, wie die Belege im PW. zeigen, oft genug substantivisch gebraucht. Ich übersetze also den ganzen Satz: 'Denn schwer herbeizuführen ist dieses Werkes Gleichmaß, geschweige denn ein Überschuß'. Mit dem *kamma* ist die Ausführung der Befehle des Königs in bezug auf die Rechtspflege gemeint; vgl. *an̄ kichi dakhāmi hakam̄ tam̄ ichāmi kimti kam̄ kamana paṭipātayeham̄ duvālate ca ālabheham̄* im Anfang des Ediktes von J.

Meine Erklärung nötigt zu der Annahme, daß in diesem Falle die richtige Lesung ausnahmsweise in J., nicht in dem im allgemeinen viel sorgfältiger eingemeißelten Dh. erhalten ist. In J. sind öfter Silben ausgelassen worden; in Dh. findet sich sonst nur *lājine yan* für *lājine iyam* in IV, 8. Aber gerade in den Separatedikten sind auch in Dh. dreimal Silben erst nachträglich eingefügt: II, 5 das *sa* von *khamisati*, II, 7 das *nam* von *atānam*, II, 10 das erste *si* von *khanasi khanasi*. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch in unserem Fall der Steinmetz das *sa*, zumal es unmittelbar auf ein *sa* folgt, vergessen und auch bei der Revision den Fehler übersehen haben sollte.

Ich bin bei meiner Interpretation des Satzes von der Lesung *mano* ausgegangen. Ich halte sie für die wahrscheinlichste, aber ich möchte doch darauf hinweisen, daß man sich auch mit der Lesung *mano* abfinden kann. Schließlich ist ja *mano* gerade die im Kharoṣṭī-Dharmapada bezeugte Form, und sie hat ihre Parallele in *puno*, das, wie Pischel, Gr. d. Pr. § 342, zeigt, in der Bedeutung 'wiederum' in sämtlichen Prakrits, auch AMg. und Mg., in der Bedeutung 'aber' auch in M. erscheint. Auch das Pali kennt *puno* neben *puna*. Man kann unter diesen Umständen das Bestehen eines *mano* in dem Dialekt von Dh. J. gewiß nicht für unmöglich erklären.

Es läßt sich endlich, wie ich meine, zeigen, daß sich der Satz in der neuen Interpretation auch gut in den Gesamtzusammenhang einfügt. 'Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)', sagt der König, 'bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil¹⁾. Wenn man nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt²⁾, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König'. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs große Schwierigkeiten bereitet: 'Schwer herbeizuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige

¹⁾ Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. *Sampatipāda* scheint dem *asampatipati* in kausativem Sinne gegenüberzustehen wie *sampatipātayamtaṁ* dem *asampatipati* in J. Derselbe Unterschied zeigt sich im Folgenden in *vipatipādayamīne* (Dh.), *vipatipātayamtaṁ* (J.) gegenüber *sampatipajamīne*. Der Grund dieses eigentümlichen Wechsels ist mir nicht klar; ich habe ihn daher in der Übersetzung — vielleicht mit Unrecht — nicht hervortreten lassen. Die eigentliche Bedeutung von *sampatipad-* und seinen Ableitungen ist nicht leicht zu fassen. In *dāsabhaṭakāsi samyāpaṭipati* (Dh.) in Felsenedikt IX, *dāsabhaṭakāsi samyāpaṭipati* (K.) in Felsenedikt XI ist aber *samyāpaṭipati* sicherlich dasselbe wie *sampatipati* in *nātiṣu sampatipati samanabābhānesu sampatipati* (Dh.) in Felsenedikt IV und bedeutet etwa 'volle Rücksichtnahme', jedenfalls mehr als 'proper courtesy'. Ich möchte daher *sampatipad-* überall als 'volle Rücksicht auf etwas nehmen' fassen.

²⁾ Nach Dh.; dem Sinne nach ebenso in J. Das *vi-* von *vipatipādayamīne*, *vipatipātayamtaṁ* entspricht genau dem *asam-*, negiert also nicht den im Verbum enthaltenen Begriff überhaupt, sondern nur das 'vollkommen'. Eine Nichtberücksichtigung seiner Befehle dürfte der König auch wohl für ausgeschlossen gehalten haben.

denn ein Überschuß.' Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt: 'Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden¹⁾.'

Medizinische Sanskrit-Texte aus Turkestan.

Die archäologische Durchforschung Ostturkestans hat für die Geschichte der indischen Medizin bereits wertvolles Material geliefert. Auch die Berliner Sammlung enthält ein paar medizinische Texte, die sich an Umfang zwar mit solchen Funden wie dem Bower-Manuscript nicht messen können, aber doch aus mehr als einem Grund von Interesse sein dürften.

Das erste Bruchstück, das ich hier vorlegen kann, ist ein Blatt aus einer Papierhandschrift, das aus Tuyoq stammt, von derselben Stelle, wo auch die Bruchstücke der späteren Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā gefunden sind²⁾. Das Blatt ist 28,4 cm lang, 8,6 cm hoch und hat zehn Zeilen auf der Seite. 8,8 cm vom linken Rande findet sich ein kleines Loch für die Schnur. Leider ist das Blatt nicht ganz vollständig. Aus der Mitte ist ein Stück herausgerissen, wodurch auf der Vorderseite die ersten 6 Zeilen, auf der Rückseite die letzten 5 Zeilen verstümmelt sind. Im ganzen sind dadurch gegen 100 akṣaras verloren gegangen, etwa ein Zehntel des ganzen Blattes. Auf der Rückseite, aber gegen alle Gewohnheit am rechten Rande, steht eine zweiziffrige Zahl, auf deren Deutung ich allerdings vorläufig verzichten möchte. Die Schrift ist nicht zentralasiatisch, sondern dieselbe indische Schrift wie in der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā, die zusammen mit dem Blatt gefunden ist. Es gilt daher für den Ursprung der Handschrift, der das Blatt angehörte, dasselbe, was ich Bruchstücke der Kalp. S. 194 über die Herkunft der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā bemerkte habe; auch sie muß etwa im 9. Jahrhundert von einem indischen Schreiber geschrieben sein, aber wahrscheinlich in Turkestan, da in Indien in dieser Zeit Papier wohl kaum schon als Schreibmaterial verwendet wurde.

Nach dem Kolophon in Z. 7 der Vorderseite stammt das Blatt aus einer Handschrift der Bheda-Saṃhitā. Über eine in Telugu-Charakteren geschriebene Handschrift der Saṃhitā des Bheda oder Bhela, richtiger Bhela, wie der Name später gewöhnlich lautet, hatte zuerst Burnell in seinem Classified Index to the Sanskrit Manuscripts in the Palace at Tanjore, S. 63^bff. berichtet. Die Handschrift ist nach Burnell um 1650 geschrieben, aber leider unvollständig. Anfang und Ende fehlen und auch im Innern zeigen sich zahlreiche Lücken. Schreibfehler begegnen auf Schritt und Tritt. Offenbar war schon die Vorlage in gänzlich verwahrlostem Zustand.

¹⁾ So in Dh.; in J. mit Umstellung der Glieder des Hauptsatzes.

²⁾ Die Fundstelle hat v. Le Coq, SBAW. 1909, S. 1048 f. genauer beschrieben; siehe auch Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā, S. 194.

Diese Handschrift ist bisher die einzige geblieben, die von dem Werk bekannt geworden ist¹⁾. Sie ist 1921 von Asutosh Mookerjee mit Unterstützung von Vedantabisharad Ananta Krishna Shastri als Band 6 des Journal of the Department of Letters der Universität Calcutta herausgegeben worden, aber nicht nach dem Original, sondern nach den Abschriften zweier Schreiber. Diese Ausgabe bestätigt durchaus die Angaben Burnells über den traurigen Zustand des Textes; sie beweist zugleich, daß es in Indien noch Sanskritgelehrte gibt, die mit den Elementen der Technik eines Herausgebers nicht vertraut sind. Immerhin müssen wir Herrn Asutosh Mookerjee für seine Arbeit dankbar sein, da sie wenigstens einen Überblick über das Erhaltene gewährt. Zu einem wirklichen Studium des Werkes und zu einer Vergleichung mit der Caraka-Samhitā, die sicherlich nicht resultatlos verlaufen würde, bedürfte man einer genauen Wiedergabe der Handschrift, die uns hoffentlich einmal von kundiger Hand geliefert werden wird.

Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen auch unser kleines Bruchstück einiges bietet, was von kritischem Wert ist, obwohl der Text hier fast noch fehlerhafter ist als in der Telugu-Handschrift. Augenscheinlich hat der Schreiber vielfach seine Vorlage nicht mehr entziffern können; an einer Stelle, in Z. 6 der Rückseite, hat er durch einen Strich ein *aksara* des Originals als unleserlich bezeichnet. Ich habe mich bemüht, in den Noten die Schreibfehler zu verbessern; es bleiben aber eine Anzahl von Stellen, wo ich vorläufig den richtigen Text nicht herzustellen vermag.

Der Text des Blattes lautet:

Vorderseite.

- ¹ *sma / jagatīm kha¹ diśas = tathā · udātha vai me hadayam²) a --- - - - (ity = etair = lakṣaṇair = vvidy)ād = apasmāran = tu pittajam // sa yadā³ śleśmalo jantu śleśmalam bhajate = śanam sevate ca di-*
- ² *vā svapnam tasya śleśmā pravarddhate / pravṛddham = īrddham hrdayam⁴ gr[h](itvā dhamanīr = daśa ruddhvā cetovaham mārgam) samjñā⁵ bhramśayate nṛnām / sa bhrasṭasamjñā⁶ patati dantān = kaṭakatāyate / utphālayati*

¹ Lies *jagatī kham*. ² Sic; lies *hrdayam*. Die Ausgabe hat an den Parallelstellen *tadordhvam* (oder *tadhordhvam*) *evam hrdayam*. ³ Lies *yāḥ sadā*. ⁴ Lies *pravṛddha īrddhvaṁ hrdayād*. ⁵ Es ist wohl *saṃjñām* zu lesen. ⁶ Lies *-samjñāḥ*.

¹⁾ Cordier, Muséon, N. S. IV, 324f., bemerkt, daß er zwei Handschriften des Werkes besitze, eine Abschrift der Tanjore-Handschrift in Telugu-Schrift und eine andere in Devanāgarī-Schrift. Man könnte das leicht so verstehen, als ob die Devanāgarī-Handschrift auf ein anderes Original zurückginge. Nach der Angabe bei Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India, I, 38, ist aber die Devanāgarī-Handschrift nichts weiter als eine Transkription der Telugu-Abschrift in Devanāgarī.

- 3 netre ca bhrurār = uḥskṣipate¹ tathā / sa ce² pratyāgato vrūyāt = tamasāḥ paṛito gataḥ pratibhānti me) [ś]uklāni jagatī khan = diśas = tathā / udāttha rai me hrdayam³ yac = ca parvv = opadhāvati⁴ ity = clai-
- 4 r = lakṣṇair = rrividyād = apasmāra⁵ kaphātmajam / yas = tv = elat = sarvram = aśnāti ya(lhoktam doṣakopanam sa)[nn](i)pātād = apasmārami sarvralim̄gam samarcchati⁶ / evam rasair = ih = āpathyaīh vividdhesv = ani-
- 5 lādiṣu / ten = ātismarati⁷ prāṇī na satraih pariḥanyastje (/ yadā yad = ābhivard)dhantic doṣās = sarvrasv⁸ = iv = odadhih tadā tad = ātismarati n = aīsa kliṣyanti⁹ santatam / jvaraśo-
- 6 ṣagulminām c = aīva raktañām = atha kuṣṭhinām pra[m]chonmādinām c[= aīra] (tathā = āpa)[s]māriñām = iha / ity = aṣṭau vai pradiṣṭāni / nidānāni śarīriñām · vīmānāni tu ra-
- 7 kṣyāmī yathāvad = anupūrraśa iti // ⊖ // bhedasaṁghitāyān¹⁰ = nidānāni samāptāny = ādhyāy = aṣṭau¹¹ // ⊖ // athā = āto rasavimānam vyākhyāsyāmaḥ śarīram dhārayant = iha / ṣad = ra-
- 8 sā samyag = āhṛtāḥ raiṣamyās = te vikārās = tu¹² janayanti śarīriñām / rūkṣo laghu sthirāḥ śīlah kaṣāyas = tikta eva ca / kaṭur = vvikāśi¹³ gatimān = uṣṇo [rū]kṣo nis¹⁴ = tathā / tikkṣṇujo-
- 9 ṣṇam = aṇvīlalavaṇoh¹⁵ = kaṭu kledivikāśinī¹⁶ śīla snigdho gurur = vvalya¹⁷ picchilo madhuro rasah kaṣāyatiktakaṭukah śīlo rūkṣo = nila smṛtah śīloṣṇam = aīv(l)a¹⁸ pittam tu kaṭu-
- 10 kaṭam ca pracaksate / śleṣmā tu rasasagnigdhaḥ¹⁹ śīlo maṇḍa sthīro guru .²⁰ ity = elā²¹ rasadoṣāñām saholpannā²² guṇān = viduh tatra vāyugunais = tulyām²³ kaṣāyakaṭutiktaṅkān

¹ Lies utkṣipate. ² Lies cct. ³ Sic; siehe Note 2, S. 580. ⁴ Sic; Ausg. kapho varcopadhāvati. ⁵ Lies apasmārami. ⁶ Ausg. richtiger sa rechati. ⁷ Sic; Ausg. nāpasmarayate. ⁸ Lies doṣāḥ parvvasu; derselbe Fehler in der Ausg. ⁹ Lies kliṣyati. ¹⁰ Lies anupūrrvaśah // iti bhedasaṁghitāyān. ¹¹ Lies adhyāyā aṣṭau. ¹² Lies raiṣamyāt te vikārāms tu. ¹³ Sic; lies vviśoṣī? ¹⁴ Sic. ¹⁵ Lies tikkṣṇoṣṇāv aṇvīlalavaṇau. ¹⁶ Sic; Ausg. kaṭur vāpi viśoṣy atha. ¹⁷ Lies vvalyah (balyah). ¹⁸ Sic; lies tikkṣṇoṣṇam amlam? Ausg. rūkṣoṣṇam amla-. ¹⁹ Lies madhura snigdhaḥ. ²⁰ Lies guruḥ. ²¹ Lies elān. ²² Lies -pannān. ²³ Lies tulyān.

Rückseite.

- 1 kaṭvamlalavaṇos = tulyās = tathā pittaguṇām¹ viduh madhuram lava-nāmvlo² ca vidyāt = kaphasamān = rase³ / tasmād = abhyasya-mānais = tathā śleṣmā deha⁴ pravardhate · guṇasāmyād = vivardhā-
- 2 nte yathāsvam dhātavo nrñām / yath = aikatra kṛto rāsi dvau mahāccham = ih = ecchati⁵ / rasais = tāmviparītais⁶ = ca yānty = ete kṣayam = āhṛtai⁷ / yath = odakam samāsādyā [ś]ū(ni)jīm gacchati pāva-

¹ Lies kaṭvamlalavaṇais tulyāms tathā pittaguṇān. ² Lies lavaṇāmlau. ³ Lies rasān. ⁴ Lies dehe. ⁵ Lies rāśir dvau mahattvam iharachataḥ? ⁶ Lies tadviparītais. ⁷ Lies āhṛtaih.

- 3 *kaḥ kaśāyakaṭutiktair = hi · rūkṣo rūkṣa¹ vivardhate / mahata² snigdha-*
bhāvāc = ca tato = nyair = upaśāmyati / kaṭvamlalavaṇaiḥ pittam
= uṣṇam = uṣṇair = vivardhate śaityāc = chāmyati śai-
- 4 *śais³ = tu guṇānām = anyabhāvataḥ snigdhaḥ snigdhaiḥ = kaphac⁴ =*
c = āpi vardhate madhurādibhi⁵ / rasaiś = śāmyati rūksaiś = ca
kaśāyakaṭutiktaikaiḥ⁶ ekaikaśas = sāṁjānād = yad⁷ = varddhayanti
- 5 *ttrayas = trayaiḥ ghnanti c = ānyaguṇatvena rasā dosām⁸ śarīriṇām na*
vāyus = saha tailena snehoṣṇyād⁹ = avatiṣṭhate / śīlatvān = madhu-
rātvāc = ca na pitta¹⁰ saha sarpisā
- 6 *rūkṣyāḥ¹¹ = kaśāyabhāvāc = ca tathā snehaguṇāḥ = u[te]¹² / na śles(mā*
madhunā sār)[d](dha)m dehe pa-vatiṣṭhate¹³ / ānūpamāṁsajāś = c
= āpi vasāmajjāras = eva¹⁴ ca /
- 7 *tailavān = mārūtam ghnanti snehoṣṇyād = gurudbhāvatat¹⁵ sā[kh]-*
(ādaviśkirṇām ca) vasāmajjāna eva ca / ghṛtava¹⁶ ghnanti te pittam
śītamādhuryabhbhāvataḥ ka-
- 8 *śāyatiktaka[t]ukam yac = ca kiṁcid = ih = auśadham madhvivan =*
ta(t¹⁷ = kaphaṁ hanti guṇānyatve)na dehinām / atha n = ātyupā-
yumjīta pippalī¹⁸ kṣāram = eva ca / lavaṇaṁ c = aiva
- 9 *sāṁdadhyād = bhuktam dosāya kalpyate¹⁹ / śleṣmānām v[y]āpa(y)i(tvā²⁰*
tu n = otsahet = āpaka)r[si]tum²¹ / pippalī pākamadhvurā tasmāt =
tān = nātibhakṣayet atyāhṛtām²² pa-
- 10 *ced = deham tīkṣṇoṣṇagurubhāvataḥ kṣāraś = ca lavaṇam c = aiva*
bhoktum na yāti kevalam²³ m)āttrāvad = uṣṇa²⁴ snigdham ca sātmyam
svādum²⁵ ca bhojanam / avidāhiṁ²⁶ ca yat = pāke jī

¹ Lies rūkṣair. ² Lies māruta. ³ Lies śeṣais. ⁴ Lies kaphaś. ⁵ Lies -dibhiḥ. ⁶ So wohl nachträglich verbessert aus -tiktakai /. ⁷ Lies sāmānyatvā? Ausg. ekaikam ekasāmānyād. ⁸ Lies dosān. ⁹ Lies snehausṣṇyād. ¹⁰ Lies pittam. ¹¹ Lies raukṣyāt. ¹² Lies snehaguṇād rte. ¹³ Lies paryava-; Ausg. paryavatiṣṭhati. ¹⁴ Lies vasāmajjāna eva. ¹⁵ Lies snehausṣṇyād gurubhāvataḥ. ¹⁶ Lies ghṛtavad. ¹⁷ Lies madhurat tat oder madhv iva tat. ¹⁸ Lies pippalīm. ¹⁹ Lies kalpate. ²⁰ Lies śleṣmānām cyāvayitvā. ²¹ Lies -karṣitum. ²² Lies atyāhṛtā. ²³ Ergänzt nach Ausg., die aber kṣāram ca und neyāti liest. ²⁴ Lies uṣṇām. ²⁵ Lies svādu. ²⁶ Lies avidāhi.

Der Text des Blattes enthält den Schluß des achten, von der Epilepsie handelnden Adhyāya des zweiten Buches, des Nidānasthāna, und den Anfang des ersten Adhyāya des Vimānasthāna, der die Lehre von den Geschmäcken gibt. Die ersten Strophen bis *tamasah pa(rito gataḥ)* in V. 3 fehlen in der Tanjore-Handschrift und sind in der Ausgabe, nach dem Muster der vorhergehenden Verse ergänzt, in einer Note gegeben. Die Übereinstimmung des Textes unseres Blattes mit dem der Tanjore-Handschrift beginnt mit den Worten *śuklāni jagatī khan diśas tathā*, wofür die Ausgabe S. 64, 17 das sinnlose *śuklā jagatī khaṇḍasas tathā* bietet, und bricht mitten im Wort in der Verszeile *avidāhi ca yat pāke jī(rne tad upayojayet)* auf S. 68, 1 der Ausgabe ab. Trotz aller Verderbnis hat doch

unser Blatt an einigen Stellen die richtigen Lesarten gegenüber der Tanjore-Handschrift bewahrt. Ich will hier aber nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern möchte nur auf zwei Abweichungen hinweisen, die von allgemeinerer Bedeutung sind.

Die neue Adhyāya wird in der für alle medizinischen Werke typisch gewordenen Form mit der Phrase eingeleitet *athāta raktapittinām vyākhyāyate*. Darauf folgen aber in unserem Blatt nicht wie in der Ausgabe die Worte *iti sūtra bhāgavatādīye*, durch die das ganze Werk als die alte Lehre des Atreya Pupavasa, des Lehrers des Bheda, hingestellt werden soll. Allzuviel Gewicht möchte ich allerdings auf diese Verschiedenheit nicht legen. Auch in der Caraka-Saṃhitā, die sich eigentlich als das Werk des Aruncas, des Schülers des Atreya, bezeichnet, das von Cāraṇa nur rezipiert ist, werden in der Einleitungssphäre die Worte *iti sūtra bhāgavatādīye*, wenngleich in den Angaben, oft fortgelassen, ohne daß sich ein Grund erkennen ließe.

Wichtiger ist eine Abweichung in den beiden letzten Strophen des Nidānasthāna, die den Inhalt des Buches angeben und zu dem folgenden Kapitel, dem Vidyāsthāna, überleiten. Nach unserem Blatt sind im Nidānasthāna die *siddhānta* der *jvara*, *bilis*, *gulma*, *raktin*, *kusṭha*, *prameha*, *unmāda* und *apasmāra* behandelt. Die Ausgabe liest im ersten Sṭola,

*jvara jvare pittinām bilinām atin kusṭhinām
pramehanām bilinām caiśi tattāpitsmāriyām npi*

Hier ist also, abgesehen von der unzweifelhaften Verderbnis des Textes im ersten Pāda, *raktinām* durch *bilinām* ersetzt.

Nun stimmt die Inhaltangabe, wie sie in der Tanjore-Handschrift lautet, in der Tat genau mit dem Text des Nidānasthāna, wie er dort erscheint, überein. Adhyāya 1, der vom Fieber handelte, ist allerdings in der Handschrift ganz verloren gegangen. Adhy. 2 handelt von der Schwinderei, Adhy. 3 von Schwellungen, Adhy. 4 vom Husten, Adhy. 5 von Hautkrankheiten, der erhaltene Anfang von Adhy. 6 von Harnkrankheiten, der erhaltene Schluß von Adhy. 7 von Geisteskrankheiten, Adhy. 8 von der Epilepsie. Trotzdem bin ich überzeugt, daß die Lesung unseres Blattes *raktinām*, das natürlich aus *rakta pittinām*, 'der an Blutungen Leidenden', gekürzt ist, die ursprüngliche Lesung ist, denn der Inhalt des Nidānasthāna, wie er in unserem Blatt angegeben ist, deckt sich genau mit dem der acht Adhyāyas des Nidānasthāna der Caraka-Saṃhitā. Nur die Reihenfolge der acht Krankheiten ist dort eine andere, nämlich *jvara*, *rakta pitta*, *gulma*, *prameha*, *kusṭha*, *śoṣa*, *unmāda*, *apasmāra*. Caraka-Saṃhitā und Bheda-Saṃhitā gehen aber für gewöhnlich genau parallel; wir dürfen daher mit

¹⁾ So z. B. am Schluß des Sūtrasthāna:

*agnirekakṛte tantra carakaparisayaskṛte /
iyatāradhinā sarvam sūtrasthānam samāpyate //*

ziemlicher Sicherheit annehmen, daß auch in der Bhēda-Samhitā Adhy. 4 ursprünglich vom *raktapitta* handelte und erst später durch ein Kapitel über den *kāsa* ersetzt wurde.

Dieser Schluß wird, wie mir scheint, durch eine andere Tatsache bestätigt. In dem Cikitsitasthāna der Bhēda-Samhitā wird nach der Ausgabe in den ersten Kapiteln die Behandlung folgender Krankheiten gelehrt: *jvara* nebst *visamajvara*, *raktapitta*, *śoṣa*, *gulma*, *kuṣṭha*, *prameha*, *unmāda*, *apasmāra*. Ob die Reihenfolge ganz die ursprüngliche ist, ist mir einigermaßen zweifelhaft; es scheinen schon in der Vorlage der Handschrift nicht nur Lücken gewesen zu sein, sondern auch Blätter verkehrt gelegen zu haben. Aber wenn hier auch *raktapitta* vor *śoṣa* und *gulma* erscheint, so ist es doch unverkennbar, daß im Cikitsitasthāna zuerst die Behandlung der acht Krankheiten gelehrt wurde, deren *nidāna* im zweiten Buch auseinander gesetzt war. Zu diesen acht Krankheiten gehört aber nicht der *kāsa*, dessen Behandlung im Cikitsitasthāna erst viel später, in Adhy. 22 nach der Zählung der Ausgabe, besprochen wird. Ganz ähnlich ist das Verfahren in der Caraka-Samhitā. Hier werden in den beiden ersten Kapiteln des Cikitsitasthāna *rasāyana* und *vājikaraṇa* behandelt. Dann folgen in Adhy. 3—8, genau mit der Reihenfolge im Nidānasthāna übereinstimmend, *jvaracikitsā*, *raktapittac.*, *gulmac.*, *pramehac.*, *kuṣṭhac.*, *rājayakṣmac.*, was mit *śoṣac.* identisch ist. In den meisten Ausgaben wird dann in Adhy. 9—13 zunächst *arśaśc.*, *atīśārac.*, *visarpac.*, *madātyayac.*, *dvivraṇīyac.* gelehrt, womit die Inhaltsangabe am Schluß des Sūtrasthāna übereinstimmt; erst dann folgen in Adhy. 14 und 15 *unmādac.* und *apasmārac.* In Gaṅgādharas Text sind allerdings die als 9—13 gezählten Adhyāyas später als Adhy. 14, 19, 21, 24 und 25 eingereiht und *unmādac.* und *apasmārac.* schließen sich unmittelbar an *rājayakṣmac.* an. Diese Anordnung ist gewiß rationeller, aber wahrscheinlich doch sekundär. Wodurch die auffallende Absonderung von *unmādac.* und *apasmārac.* veranlaßt wurde, ist schwer zu sagen. Wir wissen, daß Carakas Werk mit dem 15. Adhyāya des Cikitsitasthāna abbrach und erst später von Dṛḍhabala fortgesetzt wurde. Vielleicht dürfen wir vermuten, daß Caraka nicht dazu gekommen war, *unmādac.* und *apasmārac.* zu redigieren, wohl aber schon die in Adhy. 9 bis 13 enthaltenen *cikitsās* bearbeitet hatte, und daß Dṛḍhabala seine Arbeit damit begann, daß er zunächst *unmādac.* und *apasmārac.* nachtrug. Wie dem aber auch sein mag, die Tendenz, die acht Krankheiten des Nidānasthāna im Cikitsitasthāna in der gleichen Gruppierung zu behandeln, tritt doch auch in der Caraka-Samhitā deutlich zutage, und die Berechtigung, aus dem Inhalt und der Anordnung des Cikitsitasthāna der Bhēda-Samhitā Schlüsse auf den Inhalt und die Anordnung ihres Nidānasthāna zu ziehen, scheint mir daher unbestreitbar. Es spricht also alles dafür, daß die Angabe über den Inhalt des Nidānasthāna, die sich in unserem Blatt findet, richtig ist und daß erst nach dem 9. Jahrhundert das vierte Kapitel über

die Ätiologie der Blutungen durch ein Kapitel über die Ätiologie des Hustens verdrängt wurde.

Zusammen mit dem Blatt ist noch ein kleines Bruchstück gefunden, das dieselbe Schrift zeigt. Die Buchstaben sind aber beträchtlich größer und mit weiterem Abstand voneinander geschrieben, so daß das Bruchstück nicht derselben Handschrift wie das große Blatt angehört haben kann. Der Text lautet:

- a 1¹⁾ /// [n](i)[ś]āmya ///
- 2 /// (v)yākhyāsyāma ///
- 3 /// (sm)[r]tā / tābhyo mūlasirā ///
- 4 /// .. mūlamāṃsātrayābhism. ///
- b 1 /// [tā]śāmm = aduṣṭam raktam = ucyā ///
- 2 /// .āśrayam rūkṣa snehāśita ///
- 3 /// .inām kṣudh = ārttānām kṣ. ///
- 4 /// nyam pū[ti] ///
- 5 /// [p]. ///

Unzweifelhaft stammt der Text aus einem medizinischen Werk. In der Bheda-Samhitā beginnt Adhy. 20 des Sūtrasthāna (S. 33, 10ff. der Ausgabe):

*athāta ūrdhvadaśamūliyam vyākhyāsyāma iti ha smāha bhagavān
ātreyah /*
ardha ity āha hrdayam tasmin dhāmanayo daśa /
ūrdhvram catasro dve tiryak catasraś cāpy adhah kramāt //
tābhyo mūlasirās tiryag vidyante naikadhā śirāḥ / .

Mit diesem Text würde sich das auf a Z. 2, 3 des Bruchstückes Erhaltene gut vereinigen lassen; statt des *kramāt* der Ausgabe könnte in dem Bruchstück sehr wohl *smṛtā* (für *smṛtāḥ*) gestanden haben. Damit hört aber auch alle Übereinstimmung auf. Nun ist der Text der Ausgabe allerdings gerade in diesem Abschnitt sehr lückenhaft. Adhy. 20 bricht überhaupt in Śloka 11 ab und der Text beginnt erst wieder in Adhy. 21, und auch am Schluß von Adhy. 19 scheint eine Lücke zu sein. Ich möchte es daher für nicht unwahrscheinlich halten, daß das Bruchstück aus einer zweiten Handschrift der Bheda-Samhitā stammt; völlige Sicherheit ist aber darüber vorläufig kaum zu erlangen, da sich der Zusammenhang zwischen den erhaltenen Worten nicht erkennen läßt.

Ein Zufall hat es gefügt, daß uns von der Lehre über die Geschmäcke (*rasa*) und ihr Verhältnis zu den *dosas*, von der das größere Blatt der Bheda-Samhitā handelt, eine zweite Version wenigstens teilweise in zwei vollständigen Blättern erhalten ist, die in Qyzil gefunden sind. Diese Blätter sind auch für die Geschichte des indischen Buchwesens von höchstem

¹⁾ Dies ist die Zahl der Zeile des Bruchstückes, nicht des Blattes. Zeile 4 auf Seite a des Bruchstückes ist die letzte Zeile auf der Blattseite gewesen. Wieviel Zeilen auf der Seite standen, läßt sich nicht feststellen.

Interesse. Es sind zwei zierlich geschnittene Stücke Leder, ungefähr 13 cm lang und 4 cm hoch, mit einem kleinen Schnurloch, 2,5 cm vom linken Rande. Jede Seite hat drei Zeilen. Auf der Rückseite, am linken Rande, stehen die Blattzahlen 67 und 68. Die beiden Blätter sind nicht die einzigen Reste von Lederhandschriften in unserer Sammlung. Es haben sich im ganzen 14 Bruchstücke von acht verschiedenen Lederhandschriften erhalten. Sie alle sind in Gupta-Charakteren geschrieben bis auf unsere beiden Blätter, die die Schrift der Kuṣana-Periode zeigen. Entscheidend für die Altersbestimmung ist das Zeichen für *ma*, das hier noch überall die Form der Kuṣana-Inschriften hat, auch wo es für das vokallose *m* gebraucht ist, während in der Dramenhandschrift für das letztere schon die spätere abgeschliffene Form erscheint¹⁾. Trotzdem möchte ich die beiden Blätter für etwas jünger als die Dramenhandschrift halten. Manche Zeichen zeigen hier doch schon etwas weiter entwickelte Formen, die aber alle auch schon in den Inschriften der Kuṣana-Zeit vorkommen, so das *ka*, bei dem das rechte Ende der Horizontale hakenförmig herabgezogen wird, das *ha*, bei dem die Horizontale nach unten bis auf die Grundlinie verlängert wird, das subskribierte *ya*, dessen rechtes Ende hoch hinaufgezogen wird, das *r*, das hier schon etwas stärker gekrümmmt ist. Gerade das *r* mit seiner Krümmung nach rechts beweist aber auch, daß in den beiden Blättern nicht etwa eine Vorläuferin der südlichen Schrift vorliegt; in dieser wird bekanntlich die ursprüngliche Gerade umgekehrt nach links gekrümmmt. Ist die Dramenhandschrift um 150 n. Chr. entstanden, so dürfen wir die Entstehung der beiden Blätter kaum später als 200 n. Chr. ansetzen, so daß die Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā die drittälteste der bis jetzt bekannt gewordenen Brāhma-Handschriften sein würde. Ob die Handschrift, der die beiden Blätter angehören, in Turkestan oder im nördlichen Indien geschrieben ist, ist schwer zu entscheiden. Für das südliche Turkestan ist der Gebrauch von Leder als Schreibmaterial durch die Steinschen Funde erwiesen, er kann aber auch wohl im nördlichen Indien bestanden haben. Die Form, die man den Lederhandschriften gegeben hat, ist jedenfalls indisch; das Palmbrett ist das Vorbild gewesen.

Auch der Text der Blätter ist, so wenig umfangreich er ist, nicht ohne Interesse. Er lautet:

Blatt 67.

Vorderseite.

¹ *śr̥nu pṛthaktvaiḥ* 6 *avyaktamadhurau c = obhau kaśāyas = tikta eva ca*
² *catvārah pittaśamanāḥ prajāpatikṛtā rasāḥ* 7 *kṣārāṁbla-*
³ *lavaṇayaktāḥ = pañcamo madhuro rasāḥ nirmitā mār[u]ṭasy = aite*

¹⁾ Bruchstücke buddhistischer Dramen, S. 6.

Rückseite^{1).}

- 1 [nigra]hārttham = iti śrutiſh] 8 kaſāyakaṭukākṣār(ā)s = tikta(ka)[ś
= ca ra](sa)-
2 s = tathā ſleſmāṇas¹ = ſamānās = ſarve praſābhīs = ſaha nirmiſtā](h 9)
3 vātaghneſu hitan = tailaṁ ghytam = pittahareſu ca kaphaghneſ = ū-

Blatt 68.

Vorderseite.

- 1 llamam kṣaudram = pravadanti maniſibhiḥ² 10 ſamayen = madhurah
pittaṁ
2 ſleſmāṇan = tu virarddhayet pittaḥ = kaṭukaś = c = oktaḥ ſleſmāṇas
= ca
3 viſoṣaṇaḥ 11 ſamayel = lavaṇo vātaṁ ſleſmāṇan = tu vivarddhayet

Rückseite.

- 1 kaſāyo varddhayed = vātaṁ kaphañ = ca ſamayed = rasah 12 mārutam
2 varddhayet = tiktaḥ pillañ = ca ſamayen = nṛṇām āmblaś³ = ca ſamaye-
3 d = vātaṁ pillañ = c = āpi vivarddhayet 13 avyaktaś = ſamayet = pil-
taṁ kapha

¹⁾ Lies ſleſmāṇas.²⁾ Lies maniſiṇaḥ.³⁾ Lies āmblaś.

Um die Eigentümlichkeiten dieses Textes zu verstehen, müssen wir uns kurz die orthodoxe Lehre von den *rasas* und *doṣas* vergegenwärtigen. Allgemein werden in der medizinischen Literatur sechs Arten des Geschmackes unterschieden: süß (*madhura*), sauer (*amla*), salzig (*lavaṇa*), scharf (*kaṭu*), bitter (*tikta*), zusammenziehend (*kaſāya*); so Caraka 1, 1, 64; 3, 1, 2; Bheḍa 3, 1; Suṛuta 1, 42. Diese *rasas* stehen zu den drei *doṣas*, den Grundstoffen des Körpers, Wind (*vāta*), Galle (*pitta*), Schleim (*ſleſman*, *kapha*), in einem bestimmten Verhältnis. *Kaṭu*, *tikta*, *kaſāya* verstärken oder erzeugen *vāta*, *madhura*, *amla*, *lavaṇa* schwächen oder beseitigen *vāta*; *kaṭu*, *amla*, *lavaṇa* verstärken *pitta*, *madhura*, *tikta*, *kaſāya* schwächen *pitta*; *madhura*, *amla*, *lavaṇa* verstärken *ſleſman*, *kaṭu*, *tikta*, *kaſāya* schwächen *ſleſman* (Car. 3, 1, 4; Suṛ. 1, 42²⁾). Diese Lehre beruht auf den Anschauungen von den Eigenschaften der *rasas* und *doṣas*. Sie sind entweder heiß (*uṣṇa*) oder kalt (*śīta*), trocken (*rūkṣa*) oder ölig (*snigdha*), leicht (*laghu*) oder schwer (*guru*) usw. Die *rasas* verstärken die *doṣas*, mit denen sie alle oder doch die meisten Eigenschaften gemeinsam haben und schwächen diejenigen, deren Eigenschaften den ihrigen sämtlich oder doch größtenteils entgegengesetzt sind. So ist z. B. *kaṭu* heiß, trocken, leicht, *tikta* und *kaſāya* kalt, trocken, leicht; diese verstärken daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist, schwächen aber den *ſleſman*, der kalt,

¹⁾ Auf dieser Seite ist die Schrift etwas abgerieben.²⁾ Als *vāta*, *pitta* und *ſleſman* verstärkend sind bei Suṛ. aber nur *kaſāya* bzw. *kaṭu* und *madhura* genannt.

ölig und schwer ist, usw. Auf Grund dieser Theorie wird dann auch die Wirkung der Substanzen auf die *dosas* bestimmt. Sesamöl (*taila*) ist heiß, ölig, schwer und unterdrückt daher den *vāta*, der kalt, trocken und leicht ist. Schmelzbutter (*ghṛta, sarpis*) ist kalt, süß, milde (*manda*) und unterdrückt daher das *pitta*, das heiß, nicht süß und scharf (*tīkṣṇa*) ist. Honig (*madhu, kṣaudra*) ist trocken und zusammenziehend und unterdrückt daher den *slesman*, der ölig, schleimig (*picchila*) und süß ist.

Mit dem allem steht die Lehre, wie sie in den beiden Blättern vorge tragen wird, vollkommen im Einklang. Sie geht aber noch etwas weiter, indem sie nicht sechs, sondern zehn *rasas* unterscheidet; zu den bekannten kommen hier noch *avyakta* (V. 7, 14), *vyakta* (V. 8), *kṣāra* (V. 8) und *akṣāra* (V. 9) hinzu und es fragt sich, ob wir in der größeren Zahl der *rasas* eine Altertümlichkeit oder umgekehrt eine Neuerung zu erblicken haben. Die Frage wird, wie mir scheint, durch einige Angaben in der Caraka-Samhitā entschieden.

In I, 26, dem sogenannten Ātreyabhadrakāpyīya Adhyāya, wird erzählt, wie Ātreya Punarvasu mit Bhadrakāpya und anderen Ṛṣis im Caitraratha-Walde ein Gespräch über die Geschmäcke (*rasas*) und Speisen führte¹⁾. Bhadrakāpya behauptete, es gebe nur einen *rasa*, den die Kundigen als ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung und zwar als das zum Bereich der Zunge gehörige betrachten; er sei ferner von dem Wasser nicht verschieden. Der Brahmane Śākuntyea wollte zwei *rasas* unterscheiden, den zur Abschneidung (*chedanīya*) und den zur Beruhigung geeigneten (*upaśamanīya*). Pūrnākṣa Maudgalya lehrte drei *rasas*, indem er den eben genannten noch den für beides geeigneten (*sādhārana*) hinzufügte. Hiranyākṣa Kauśika erkannte vier *rasas* an: den, der angenehm und heilsam ist, den, der angenehm und nicht heilsam ist, den, der nicht angenehm und nicht heilsam ist, und den, der nicht angenehm und heilsam ist. Kumāraśiras Bharadvāja lehrte fünf *rasas*, die der Reihe nach zu Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther (*āntarikṣa*) gehören. Sechs *rasas* stellte der königliche Ṛṣi Vāryovida auf; es sind der schwere, der leichte, der kalte, der heiße, der ölige und der trockene. Nimi Vaideha behauptete das Vorhandensein von sieben *rasas*; zu den bekannten sechs, dem süßen (*madhura*), sauren (*amla*), salzigen (*lavana*), scharfen (*katu*), bitteren (*tikta*), zusammenziehenden (*kasāya*), stellte er noch den *kṣāra*. Badiśa Dhāmārgava, der acht *rasas* lehrte, erweiterte die Reihe noch um den nicht klar hervortretenden, den *avyakta*. Kāṅkāyana, der Bāhlīka-Arzt, behauptete, die *rasas* seien zahllos, weil ihre Grundlagen, Eigenschaften, Wirkungen, Mischungen und Besonderheiten zahllos seien. Allen diesen Ansichten trat Ātreya Punarvasu entgegen, der nur eine Sechszahl von *rasas* aner-

¹⁾ Dieselbe Erzählung stand in der Bhedasamhitā im Anfang von I, 12. Es haben sich aber nur 5 Slokas davon erhalten und auch diese sind über die Maßen verderbt.

kennen wollte und zwar die bekannten: *madhura*, *amla*, *lavana*, *kaṭu*, *tikta*, *kaṣāya*. Alle anderen Meinungen werden in ausführlicher Erörterung widerlegt. Aus diesem Abschnitt möchte ich nur die Zurückweisung des *ksāra* und des *avyakta* anführen. *Kṣāra*, heißt es, kommt von *ksar*, fließen. Es ist kein *rasa*, sondern eine Substanz (*dravya*). Diese hat, weil sie aus mehr als einem *rasa* entstanden ist, mehr als einen *rasa*, wobei der scharfe und der salzige vorherrschen, sie ist mit mehr als einem Objekt sinnlicher Wahrnehmung versehen¹⁾ und durch ein Tun entstanden. Nach Caraka ist also *ksāra* nur eine Substanz, wie Salpeter, Potasche und ähnliche. Die Beweisführung ist nicht ganz einwandfrei. Wenn *ksāra* mit den übrigen *rasas* zusammengeordnet ist, so muß es eben als der Name eines bestimmten *rasa* gefaßt sein, und in dieser Bedeutung erscheint *ksāra* auch, wie das PW. zeigt, in der Literatur. Mbh. 1, 3, 51 werden die Arkablätter *ksāratiktakaturūkṣa* genannt. In Pūrṇabhadras Rezension des Pañcatantra, 66, 24, beklagt sich der Floh, daß die Blutsorten, die er bisher getrunken habe, *ksāra* und schleimig (*picchila*) gewesen seien²⁾, während in Kosegartens Text an der entsprechenden Stelle (61, 11) die Blutsorten *ksārakaṭutikta-kaṣāyāmlarasāsvādāni* genannt werden und ihnen das Blut, das *madhura* ist, gegenübergestellt wird. Pañcat., Pūrṇabh. 278, 13 wird von *kaṣāyakaṭutikta-ksārāṇi vṛkṣaphalāṇi* gesprochen, während die Bombayer Ausgabe (IV—V. 57, 4) offenbar schlechter -*ksārarūkṣaphalāṇi*, Kosegartens Text (254, 11) -*tiktāmlaksārāṇi vanaphalāṇi* liest. Nach diesen Stellen scheint man *ksāra* später als Synonym von *lavāna* gebraucht zu haben. Sicherlich ist das in der Hārita-Samhitā geschehen, einem jungen Machwerk, wo es z. B. in 1, 6, 2 heißt: *madhurah kaṣāyas tiktāmlakaś ca ksārah kaṭuh ṣadra-sanāmadheyam*. Wie es die beiden medizinischen Autoritäten, die es neben *lavāna* nennen, von diesem unterschieden haben, läßt sich nicht feststellen.

Was den *avyakta* betrifft, so bemerkt Caraka, daß dieser Zustand allerdings im Urstoff (*prakṛti*) eintrete, bei dem Nebengeschmack (*anurasa*) oder einer mit dem Nebengeschmack versehenen Substanz. Die Ursprungsstätte der *rasas* ist das Wasser: *teṣāṁ ṣaṇṇāṁ rasānāṁ yonir udakam* (Car. 1, 26, 15). Caraka meint also, daß die *rasas avyakta*, unentfaltet, nicht deutlich, nicht klar hervortretend, sind im Wasser und in Verbindungen, in denen sie wegen des Vorherrschens anderer *rasas* nur als *anurasas* erscheinen. In Wasser sind sie *avyakta* aber nur, soweit es sich um die reinen Himmelswasser handelt. Car. 1, 26, 54 wird auseinandergesetzt, daß die Wasser von Somas Art (*saumyāḥ*), im Himmel entstanden (*antarikṣaprabhavāḥ*), von Natur kalt, leicht und von unentfaltetem Geschmack (*avyaktarasāḥ*)

¹⁾ D. h. man kann sie sehen, riechen, fühlen usw.

²⁾ Im Tantrākhy. steht aber an der Stelle (31, 11f.) *rūkṣa* für *ksāra*; in der Bombayer Ausgabe des Pañc., die im übrigen mit Kosegartens Text übereinstimmt (I. 53, 12), fehlt das *ksāra*.

seien. Während sie vom Himmel herabfallen und nachdem sie gefallen sind, erfreuen sie, mit den Eigenschaften der Produkte der fünf Elemente versehen, die materiellen Körper der beweglichen und unbeweglichen Wesen. In diesen Körpern werden sie als die sechs *rasas* intensiv (*tāsu mūrtiṣu śadbhir mūrcchanti rasāḥ*). Unter diesen sechs *rasas* röhrt der *madhura* von dem Überwiegen der Eigenschaften des Soma her, von dem Vorherrschen von Erde und Feuer der *amla*, von dem Vorherrschen von Wasser und Feuer der *lavana*, von dem Vorherrschen von Luft und Feuer der *kaṭuka*, von dem Überwiegen von Luft und Äther der *tikta*, von dem Überwiegen von Luft und Erde der *kaṣāya*. Auf diese Weise ist die Sechszahl dieser *rasas* entstanden.

Suśrutas Auseinandersetzung in 1, 45 weicht in Einzelheiten stark ab, läßt aber doch noch die Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes erkennen. Auch Suśruta bemerkt zunächst, daß der Geschmack des Himmelwassers nicht näher zu bestimmen sei (*pāṇīyam āntariksam anirdeśyarasam*). Auf die Erde gefallen, nimmt es je nach dem Standort den einen oder den anderen Geschmack an. Dieser richtet sich aber nicht, wie einige meinen, nach der Farbe der Erde, mit der das Wasser in Berührung kommt, er beruht vielmehr auf dem Vorherrschen des einen oder des anderen der fünf Elemente in dem Boden, der das Wasser aufnimmt. Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften von Erde, so ist das Wasser *amla* und *lavana*; *madhura* ist es, wenn die Eigenschaften des Wassers überwiegen, *kaṭuka* und *tikta*, wenn die Eigenschaften des Feuers überwiegen, *kaṣāya*, wenn die Eigenschaften der Luft überwiegen. Hat der Boden wesentlich die Eigenschaften des Äthers, so ist der Geschmack des Wassers *avyakta*, denn der Äther ist *avyakta* (*avyaktam hy ākāśam*).

Man sieht, daß auch in späterer Zeit noch von einem *avyakta rasa* gesprochen wurde, und es ist leicht begreiflich, daß man diesen auch einmal den übrigen sechs *rasas* als gleichwertig beigeordnet hat. Allein dieser und alle älteren Versuche, von einem oder dem anderen Gesichtspunkt aus eine Kategorie von *rasas* aufzustellen, wurden offenbar durch Ātreya, oder richtiger wohl durch Caraka, endgültig erledigt. Die Lehre von den sechs *rasas*, wie sie Caraka vertrat, setzte sich allgemein durch.

In unseren beiden Blättern werden aber *ksāra* und *avyakta* neben den bekannten sechs *rasas* anerkannt; wir finden hier sogar ihre Gegensätze, *aksāra* und *vyakta*, deren Einordnung in die Reihe allerdings schwer zu begreifen ist. Ich möchte es daher auch nicht für unmöglich halten, daß in dem Text unseres Blattes *-lavanavyaktāḥ* in V. 8 und *-kaṭukāksārāḥ* in V. 9 nur Schreibfehler für *-lavanāvyaktāḥ* bzw. *-kaṭukāksārāḥ* sind und daß hier dieselben acht *rasas* anerkannt werden, die Baḍīśa Dhāmārgava lehrte. Der Text wird schon durch die Überlieferung als sehr alt erwiesen; die Handschrift ist ja nur etwa ein Jahrhundert nach der mutmaßlichen Lebenszeit Carakas entstanden. So ist meines Erachtens die Vermutung

gerechtfertigt, daß uns in den beiden Blättern ein Bruchstück aus einer der älteren medizinischen Samhitás erhalten ist, die nicht zum System des Ātreya gehörten und, durch Carakas Werk in den Hintergrund gedrängt, bald völliger Vergessenheit anheimfielen.

Vedisch *sáma*-.

In einem Aufsatz in Kuhn's Zeitschrift, XL, 257ff. hat Lidén die Beziehungen von ved. *sáma*- zu Wörtern in den übrigen indogermanischen Sprachen untersucht. Er ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß in RV. 1, 32, 15: *indra yātō rasitasya rājā sámasya ca śringīno rájrabāhuḥ* das Wort 'hornlos' bedeute. Das fordert meines Erachtens der Gegensatz, in dem *sáma*- hier zu *śringin*- steht, mit aller Deutlichkeit. Merkwürdigerweise aber haben alle Erklärer und Übersetzer mehr oder weniger Bedenken getragen, diesen Schluß zu ziehen. Sāyaṇa sagt: *sámasya sāntasya śringarāhityena praharayādār aprarūtasyāśragardabhaḍch śringinah śringopetasyo grasya mahisabalirvardādēs ca*. Man sieht, daß er das Richtige gefühlt hat, aber die Rücksicht auf die Etymologie hat ihn bei seiner Erklärung des Wortes durch 'ruhig' geleitet und zu einer völlig willkürlichen Klassifizierung der indischen Haustiere verführt. Auch die indischen Kühe haben Hörner, aber wer sie beobachtet hat, wird zugeben, daß sie die ruhigsten Tiere von der Welt sind. Auch im PW. (Nachtr.) wird 'gezähmt, domesticus' als Bedeutung für *sáma*- verzeichnet. Grassmann gibt im Wörterbuch für *sáma*- 'arbeitend, sich anstrengend'; Indra beherrscht 'das arbeitsame Vieh und das gehörnte' (Übers.). Er will also *sáma*- mit *samati* 'sich mühen' verbinden. Der Gegensatz kommt aber auch dabei nicht heraus; man braucht nur an die zur Arbeit verwendeten Ochsen zu denken. Bau-nack, der sich KZ. XXXV, 527f. ausführlich über das Wort verbreitet, geht wieder von der Bedeutung 'ruhig' aus; er sucht daraus in höchst künstlicher Weise den Gegensatz zu *śringin*- zu entwickeln. Der erste, der *sáma*- richtig übersetzt hat, ist Ludwig, er gibt es in seiner Übersetzung durch 'hornlos' wieder. Daß aber auch er sich noch nicht von etymologischen Rücksichten freimachen kann, zeigt seine Bemerkung im Kommentar: '*çama* ist das zame, das niemanden schädigt; vill. auch stumpf'¹⁾). Und auch Oldenberg, der Religion des Veda, S. 138 (zweite Aufl. S. 135) *sáma*- durch 'ungehörnt' übersetzt, fügt in der ersten Auflage in einer Anmerkung hinzu, daß die Übersetzung ungewiß sei. Nun scheint mir allerdings Lidén gezeigt zu haben, daß die aus dem Textzusammenhang für *sáma*- erschlossene Bedeutung auch von seiten der Etymologie völlig einwandfrei ist,

¹⁾ Er verweist auf *śamanicāmedhrāḥ* T. M. Brāhm. 17, 4, 3; Lāty. Śrautas. 8, 6, 4, aber hier ist *sáma*- Substantiv. Sāyaṇa erklärt es *apagataya uvanatvena nirviryaprajananāḥ devasambandhino vrātyāḥ*, Agnisvāmin genauer durch *śamān* (*Ausg. śaman*) *nīcibhūtam medhram yeśām te nivṛttaprajananāḥ*.

da aber Geldner in seiner neuesten Übersetzung Indra wieder den König 'über Zahmes und Gehörntes' sein läßt, so mag es nicht überflüssig erscheinen darauf hinzuweisen, daß *sáma-* auch an der zweiten Stelle, wo es im RV. erscheint, in 1, 33, 15, nur 'hornlos' bedeuten kann. Es heißt da von Indra:

āvah sámaṁ vr̥ṣabhám túgryāsu kṣetrageśé maghavañ chvitryam gám
 'Du halfest dem *sáma* Stier in den tugrischen (Kämpfen ?)¹⁾, bei der Landeroberung, du Gabenreicher, dem Švitrya-Rinde.'

Von diesem Švitrya-Stier ist schon in der vorhergehenden Strophe (14) die Rede:

āvah kútsam indra yásmiñ cákán právo yúdhyantam vr̥ṣabhám dásadyum |
śaphácyuto renúr naksata dyám úc chvaitreyó nr̥ṣáhyāya tasthau ||

'Du, Indra, halfest dem Kutsa, an dem du Gefallen fandest, du halfest dem kämpfenden Stier Daśadyu. Von den Hufen aufgewirbelt, drang der Staub zum Himmel. Der Švaitreya stand aufrecht zur Männerbezwigung.'

Der Stier Daśadyu wird noch einmal in 6, 26, 4 erwähnt:

tvám rátham prá bharo yodhám r̥ṣvám ávo yúdhyantam vr̥ṣabhám dásadyum |
tvám túgram vetasáve sácāhan tvám tíjim gr̥nántam indra tūtoh ||

'Du brachtest den Wagen vorwärts, den hohen Kämpfer. Du halfest dem kämpfenden Stier Daśadyu. Du erschlugst den Tugra für Vetasu, (mit ihm) vereint. Du brachtest den lobpreisenden Tuji zur Macht.'

Der kämpfende Stier Daśadyu ist nach 1, 33, 14 offenbar mit dem Švaitreya-Stier identisch. Unzweifelhaft ist der Švitrya-Stier in 1, 33, 15 derselbe wie der Švaitreya in 1, 33, 14. Ist *sáma-* in 1, 32, 15 'hornlos', so würde sich ergeben, daß der Švaitreya- oder Švitrya-Stier Daśadyu, dem Indra half, ein hornloser Stier war. Dazu stimmt nun vortrefflich eine Legende in den Yajus-Texten, auf die längst Geldner, Gloss. S. 8, hingewiesen hat. Kāthaka 1, 183, 10ff. wird erzählt: *devāś ca vā asurāś ca sam-yattā āsaṁs te na vyajayanta te 'bruvan brahmaṇā no menī vijayetām iti ta r̥ṣabhau samavāśṛjañ chvaitreyo 'ruṇas tūparo devānām āśic chyeneyaś syeto 'yass̄rīgo 'surānām tau samahatām tam̄ ūvaitreyaś samayābhīnat*, 'Die Götter fürwahr und die Asuras waren aneinander geraten. Sie konnten keine siegreiche Entscheidung herbeiführen. Sie sagten: „In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen.“ Sie ließen zwei Stiere auf einander los. Švaitreya, der rote, hornlose, gehörte den Göttern, Šyeneya, der weiße mit ehrernen Hörnern, den Asuras. Die beiden stießen zusammen. Švaitreya brach den (anderen) mitten durch.' Ganz ähnlich wird die Geschichte Maitr. Samh. 2, 59, 15ff. erzählt: *devāś ca vā asurāś cāspardhanta te 'bruvan brahmaṇi no 'smiṇ vijayethām²⁾ ity arunas tūparāś caitreyo³⁾ devānām āśiñ syeto 'yahśrīngah ūaineoyo⁴⁾ 'surānām te*

¹⁾ Auf das schwierige *túgryāsu* kann hier nicht eingegangen werden.

²⁾ Der Text ist hier verderbt und offenbar nach dem des Kāth. zu verbessern.

³⁾ Lies ūvaitreyo. ⁴⁾ Lies ūyeneyo.

'surā vikrodino 'carann arādo 'smākam tūparo 'mīsām iti tau vai samala-bhelām tasya devāḥ kṣurapari śiro 'kurvāṁs tasyāntarā śrṅge śiro vyavādhāya viśrañcaṁ ryaruja' Die Götter fürwahr und die Asuras stritten sich. Sie sagten: „In einer Verzauberung sollen unsere beiden Zornesgeister die Entscheidung herbeiführen.“ Der rote, hornlose Śvaitreya gehörte den Göttern, der weiße mit schwarzen Hörnern verschene Śyeneya den Asuras. Die Asuras gingen frohlockend einher: „Langhörig ist unser (Stier), ihrer ist ungehörnt.“ Die beiden faßten sich. Dem (eigenen Stiere) machten die Götter einen messerkantigen Kopf. Er schob seinen Kopf dem (anderen Stier) zwischen die Hörner und riß ihn nach beiden Seiten auseinander.“

Ich bin überzeugt, daß die Legende, wie sie in den Yajus-Texten erzählt wird, eine spätere Fassung der Geschichte ist, auf die die ṛgvedischen Dichter anspielen. Aber darauf kommt es hier nicht an. Niemand wird bezweifeln, daß der *tūpara* Śvaitreya der Yajurveden mit dem *sáma* Śvaitreya des Ṛgveda identisch ist, und damit wird bestätigt, worauf uns schon RV. 1, 32, 15 geführt hatte, daß *sáma* ein Synonym von *tūpara* ist, also ‘ungehörnt’ bedeutet.

Man darf nicht dagegen anführen, daß in 1, 33, 13 von einem Stier die Rede ist, der *tigmā-* genannt wird:

*abhi sidhmō nūjgād asya śātrūn vī tigmēna vṛṣabhēṇā pūro 'bhē |
sām rājrenāśrjad vītrām indrah prā srām matim atirac chāśadānah ||*

„Erfolgreich ging er auf seine Feinde los, mit dem spitzen Stier brach er die Burgen. Mit seinem *rajra* brachte Indra den Vṛtra in Berührung. Sich auszeichnend steigerte er sein eigenes Ansehen“¹⁾.

Tigmāśrīga- ist ein beliebtes Beiwort des Stiers, und so mag der *tigmā-* Stier hier ein spitzhörniger Stier sein. Allein nichts zwingt zu der Annahme, daß dieser Stier mit dem Śvaitreya identisch ist. Es ist mir sogar das Wahrscheinlichste, daß der Dichter hier eine ganz andere Sage im Sinne hatte. Schließlich bleibt aber auch noch die Möglichkeit, das *tigmā-* auf den messerkantigen Kopf zu beziehen, den die Götter dem Śvaitreya nach der Version der Maitr. Saṃh. anzaubern. Für die Feststellung der Bedeutung von *sáma-* scheint mir jedenfalls 1, 33, 13 belanglos.

Mit der Wurzel *śam-* ‘ruhig werden’ hat *sáma-*, ‘ungehörnt’, sicherlich nichts zu tun, ebensowenig mit der Wurzel *śam-* ‘sich mühen, arbeiten’.

¹⁾ *Mati* ist hier wahrscheinlich das Nomen zu *mányate* in dem Sinne wie es in RV. 1, 33, 9 erscheint: *āmanyamānāṁ abhi mónyamānair nír brahmábhír adhamo dásyum indra*. Geldner übersetzt: ‘Da bliesest du die Ahnungslosen durch die Ahnen- den, den Dasyu mit den Segensprechern fort, o Indra.’ Allein was sollen die Helfer Indras ‘ahnen’? Meines Erachtens sind die *āmanyamānāḥ* ‘die (den Indra) nicht achtenden’, die *mányamānāḥ* ‘die (ihn) achtenden’. Wie man *bahú manyate* ‘er achtet hoch’ sagte (10, 34, 13), so sagte man *ná manyate* ‘er achtet nicht’; dazu ist *āmanyamāna-* das Partizip. Man wird danach auch *āmanyamānān* in 2, 12, 10 in demselben Sinne fassen müssen.

Es ist offenbar ein selbständiges altes Wort, das später völlig ausgestorben ist, aber seine Verwandten in anderen Sprachen hat.

Lidén hat unzweifelhaft recht, daß *sáma-* auf ein altes idg. **kemo-* ‘hornlos’ zurückgeht, das mit lit. žemait. *szm-úlas* ‘ohne Hörner’, *szm-ùlis* m., *szm-ùle* f. ‘ein Rind, Ochs, Kuh ohne Hörner’ verwandt ist. Ebenso wenig läßt sich Lidéns Zusammenstellung mit gr. *κεμάς* und ahd. *hint* usw. bezweifeln. Die Hindin ist die ‘Hornlose’. Als Bedeutung von *κεμάς* gibt Lidén an ‘junger Hirsch, im zweiten Jahre, im Alter zwischen *νεβρός* und *ἔλαφος*’. Beim Edelhirsch entwickelt sich das Geweih im fünfzehnten, beim Damhirsch schon im siebten Monat, und dieses Erstlingsgeweih ist doch immerhin so bedeutend, daß die deutsche Jägersprache den Hirsch, der es trägt, als ‘Spießer’ bezeichnet. ‘Hornlos’ kann man ein solches Tier kaum nennen, und man müßte schon annehmen, daß sich im Griechischen die Bedeutung des Wortes etwas verschoben hätte. Unmöglich ist das nicht, aber schließlich darf man auch nicht außer acht lassen, daß jene genaue Definition des *κεμάς* auf den unsicheren Angaben der Grammatiker beruht und daß diese nicht einmal übereinstimmen. Der ganze literarische Gebrauch des Wortes geht im Grunde auf die eine Homer-Stelle, Il. 10, 361, zurück:

ώς δ' ὅτε παρχαρόδοντε δύω κύνε εἰδότε θήρης
ἢ κεμάδ' ἡὲ λαγωὸν ἐπείγετον ἐμμενὲς αἰεὶ¹⁾
χῶρον ἀν' ὑλήενθ' ὁ δέ τε προθέησι μεμηκὼς
ώς τὸν Τυδείδης ἡδὲ πτολίπορθος Ὁδυσσεὺς
λαοῦ ἀποτμήξαντε διώκετον ἐμμενὲς αἰεὶ.

Der verfolgte Dolon ist trotz seines anfänglichen Renomimierens ein furchtsamer Mann. Das läßt vermuten, daß die *κεμάς* ein schwaches Tier aus dem Hirschgeschlecht ist, wozu die Zusammenstellung mit dem Hasen und der Hinweis auf das klägliche Blöken stimmt. Sonst gilt bei Homer öfter der *νεβρός* als Sinnbild der Verzagtheit; Il. 4, 243; 21, 29; 22, 1. Es liegt nahe zu vermuten, daß diese Übereinstimmung¹⁾ und die etymologische Verbindung des Wortes mit *κοιμάμααι*²⁾ die Erklärer veranlaßt hat, *κεμάς* als ‘Hirschkalb’ oder ‘junger Hirsch’ zu deuten. Daß ihnen das Wort dunkel war, zeigt ihr Schwanken. So sagt das Etym. Magn. *κεμάς* ἔστιν ἢ ἐκ *νεβροῦ* μεταβληθεῖσα *ἔλαφος* *κοιμάς* τις οὖσα· ἢ ἡ *νεογνὴ* *ἔλαφος*. *διαφορὰν* δὲ φασιν εἶναι *κεμάδος* καὶ *νεβροῦ*. *κεμάδα* γὰρ εἶναι τὴν ἐπικοιμωμένην τῷ σπηλαίῳ· *νεβρὸν* δὲ τὸν μείζονα καὶ ἐπὶ βορὰν *νεμόμενον*³⁾). An und für sich legt das weibliche Geschlecht des Wortes es näher, darin den

¹⁾ Vgl. auch das Beiwort der Grammatiker, Athenaeus 222: τῆς ξουθῆς δειλότεροι *κεμάδος*.

²⁾ Man beachte auch Od. 4, 336; 17, 127:

ώς δ' ὀπότ' ἐν ἔνδρος ἔλαφος κρατεροῖο λέοντος
νεβροὺς κοιμήσασα νειγενέας γαλαθητούς usw.

³⁾ Vgl. Suidas *κεμάς*: *ἔλαφος* ὁ *κοιμώμενος* ἐν σπηλαίῳ· *κοιμάς* τις ὡν.

alten Ausdruck für die Hindin zu sehen. Freilich mahnt zur Vorsicht, daß der Griechen auch ἡλαγός als Gattungsbegriff gern weiblich gebrauchte. Auf keinen Fall läßt sich gegen Lidéns Etymologie geltend machen, daß Spätere wie Callimachus, Artem. 112 oder Apollonius Rhodius 3, 879 ζεράς¹⁾ im allgemeineren Sinne von den Hirschen vor dem Wagen der Artemis gebrauchen, die für gewöhnlich mit langen Hörnern dargestellt werden. Das veraltete ζεράς ist einfach als poetisches Wort für Hirsch in die spätere Dichtersprache übernommen. Schwerer scheint es auf den ersten Blick ins Gewicht zu fallen, wenn Aelian, An. 14, 14 von den libyschen ζεραΐδες, die er von den δορκάδες unterscheidet, ausdrücklich berichtet, daß sie schöne Hörner haben: η γέ μήρα καλονηίρη επό τῶν ποιητῶν ζεράς δορκεῖν μὲν οὐκέτη θρικῆς δίκηρη, οὐδέ τι οὐ προσόδητες καὶ λασιωτάτη . . . τὰ ζεραΐδα τε αἰτίης ἀρτια καὶ οἴγαια οἵτις ιετύραι μὲν τὴρ θήρων, ἐν ταῦτῷ δέ καὶ φοῖτερ ἄπα καὶ βλαστραῖσι τακτήρ. Die einleitenden Worte scheinen mir deutlich zu zeigen, daß ζεράς auch hier das alte poetische Wort ist, das auf die afrikanischen Gazellen übertragen wurde, als man die Grundbedeutung längst nicht mehr kannte. Hesych hat auch die Bedeutung 'Gazelle' gebucht: er verzeichnet ζεράς· ρρβρός· ἡλαγός· τιρής δὲ δορκάς und ζερπάς· ἡλαγός· ρίος. Der Bildung nach stimmt ζεράς und δορκάς überein, neben dem δόρχα (Euripides, Here, Fur. 376) und δόρχος (Oppianus, Cyn. 2, 324f.; 3, 3), auch δόρξ (Oppianus, Cyn. 2, 315; Lucianus, Amor. 16) erscheint. οάμα- würde sich zu ζεράς verhalten wie δόρχος zu δορκάς.

Die Zusammenstellung von οάμα- mit preuß. *camstian* 'Schaf' und deutsch 'Gemse' hat Lidén abgelehnt. Selbstverständlich erledigen sich durch Lidéns Ausführungen auch die Vermutungen, die Charpentier, KZ. XL, 430ff. über den Zusammenhang von ζεράς mit sk. *camara-*, dem Namen des Jak, usw. geäußert hat.

Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan.

Ich habe vor einigen Jahren SBAW. 1922, S. 243ff. (oben S. 526ff.) eine Anzahl von Handschriftenblättern aus Ostturkestan herausgegeben, die für die Geschichte und Geographie des Landes wichtige Angaben enthalten. Diese Veröffentlichung hat Pelliot zu einigen Bemerkungen über die alten Namen von Kučā, Aqsu und Uč-Turfan veranlaßt (T'oung-Pao Bd. 22, S. 126ff.). Ich kann seinen Ausführungen durchaus zustimmen und freue mich insbesondere, daß es ihm gelungen ist, den in der Handschrift verstümmelten Landesnamen H.cyuka wiederherzustellen. Während ich an Hocyuka gedacht und Zusammenhang mit Xočo vermutet hatte, hat Pelliot Hcyuka zu Hecyuka ergänzt, das in der chinesischen

¹⁾ Aus metrischen Rücksichten auch οερμάς, Quintus Smyrnaeus 1, 587 u. a.

Übersetzung des Candragarbhāsūtra¹⁾ neben P'o-lou-kia (Bharuka) in der Form Hi-čou-kia erscheint. Er hat damit unzweifelhaft das Richtige getroffen, und auch seine Identifizierung von Hecyuka mit dem heutigen Uč-Turfan ist völlig überzeugend.

Inzwischen haben sich in unserer Berliner Sammlung noch ein paar Reste von Papierhandschriften gefunden, durch die die früher gewonnenen Ergebnisse erweitert werden. Aus Qyzil hat Professor von Le Coq eine Anzahl Blätter mitgebracht, die zwischen zwei Holzdeckeln lagen. Es sind im ganzen 54 Blätter, von denen zwei unbeschrieben sind. Diese Blätter bilden aber nicht eine zusammenhängende Handschrift. Sie gehören vielmehr 13 verschiedenen Handschriften an, die Sammlungen von Versen, Dhāraṇis und Formulare für die Ankündigung von Schenkungen an den Orden nach Art der früher unter Nr. III—VI veröffentlichten enthalten. Zu der letzteren Klasse von Schriften gehören die beiden im folgenden abgedruckten Texte.

Die erste kleine Handschrift (Nr. X) umfaßt 9 Blätter, die etwa 22,2 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Jede Seite hat 7 Zeilen. Am linken Rande der Rückseite stehen die Blattzahlen 3—11. Auf der Rückseite von Bl. 11 schließt der Text; es fehlen also nur die beiden ersten Blätter. Den frei gebliebenen Raum auf der Rückseite von Bl. 11 hat ein Späterer mit einigen Zeilen in grober Pinselschrift ausgefüllt. Sie scheinen Anrufungen zu enthalten. Im übrigen zeigt die Schrift den späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī, doch ist sie ein wenig altertümlicher als die des Blattes Nr. IV, das, wie die Erwähnung des Suvarṇapuṣpa zeigt, aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts stammen muß. Das *yā* zeigt zwar schon die Umbiegung der Spitzen des linken und des mittleren Aufstriches nach rechts, aber sie ist noch nicht so ausgeprägt wie in der späteren Zeit; siehe z. B. die Zeichen in *svayam-* 5 R 2, -*vendriya-* 5 R 3, -*mandrayate* 6 R 6. Bisweilen kann man die Aufstriche fast noch als gerade bezeichnen; siehe z. B. *yac* 5 R 7, *ayam* 6 R 2. Auch das *ma* weicht von der späteren Form gelegentlich noch insofern ab, als die obere Horizontale die rechte Vertikale noch nicht berührt; siehe z. B. *aprameya-* 5 R 4, *tam=ananta-* 5 R 5. Öfter ist auch die mittlere Horizontale nicht völlig durchgezogen, z. B. in dem zweiten *ma* von *mahātmā* 6 R 2, in *madhura-* 6 R 5; vielleicht ist auch das als ein älterer Zug zu bewerten. Ich möchte daher aus paläographischen Gründen die Entstehung der Handschrift lieber in das Ende des 6. Jahrhunderts als in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzen²⁾), wenn ich auch gern zugeben will,

¹⁾ B. É. F. E. O. V, 263; 284.

²⁾ Das gleiche gilt für die früher veröffentlichte Handschrift Nr. VIII. Hier zeigt insbesondere das *ma* häufig noch altertümlichere Formen, siehe z. B. *mahārājño* 50 V 2, *mahā-* 50 V 5, *evamādinām* 54 V 3, *sahampatisya* 57 V 2, *mahārājā-* 57 V 3, -*kumbhaṇḍa-* 57 V 4. Ein altertümliches *ya* findet sich in *yatanena* 57 R 4.

Blatt 4. Vorderseite.

- 1 *v[e]danā bhaved=iti śrayante vividhām=pratikriyām* 1 *vranopamaś=ced=yadi dehasambhavo bhaved=a[n](āc)[ch](ā)-*
- 2 *danapānabhojanam¹ sa tannimittam nanu duhkham=āpnuyād=viccārya² deyam bhavasaukhyakāmkṣinā* 2
- 3 || *nirvāhyate yad=bhavanāt=pradīptat³=tat=tasya kāryam kurute na dagdham kälagnin=aivam jagati pradī-*
- 4 *pte dadāti yo yat=tad=upāśnute saḥ* 1 *atas=ca jānanti viśālasatvās=tyaktuñ=ca sa-*
- 5 *myag=viśāyāmś⁴=ca bhoktum klī[ba]s=tu loke kṣayadosadarśī n=aiv=opabhujkte⁵ na bhayād=dadāti* 2 *kāle*
- 6 *ca pātre ca vimoktum=artthām śauryāc=ca mānāc=ca tath=aiva yoddhum jānāti satvādhika eva n=ānyah satvam*
- 7 *dadāty=eva ca yuddhyate ca* 3 *dadat=priyatvam jagati prayāti prāpnoti kīrtim paramām⁶ yaśas=(ca dā)-*

Rückseite.

- 1 *t=āstikaś=c=ety=avagamya sadbhīḥ sammanyate c=āpy=anigamylate⁷ ca* 4 *viśāsyatām=eti ta[th]=(ai)[va]*
- 2 *loke na dosam=āpno[t]y=api dārunebhyah kṛtāni puṇyāni may=eti tuṣṭo na trāsam=abhyeti*
- 3 *ca myukāle* 5 || *sphaḍikamaṇirucakavikara prasannasamprūṇnavimala-*
- 4 *jalasalilāḥ⁸ nadyā⁹ kila śusyante pretānām pātukāmānām* 1 *nūnam na*
- 5 *dattapūrvā salilāñjalidakṣiṇ¹⁰=āpi taiḥ krpaṇaiḥ yeṣām samabhigatānām*
- 6 *pūrṇāni sarām̄si śusyante* 2 *pāṇiyasya trṣārttā yatlra na śrīvanti nāma-māttra[m=a].*
- 7 *pi varṣasahasrair=bahubhīḥ kṛcchrataram=ataḥ param kiṁ syāt* 3 *yad=anubhavanti (vya)-*

¹ Lies -bhojanah. ² Lies vicārya. ³ Lies pradīptāt. ⁴ Lies viśāyāmś. ⁵ Lies -opabhūnkte. ⁶ Die andere Handschrift (siehe S. 604) liest besser paramām. ⁷ Lies abhigamyate. ⁸ Lies sphaṭika-; -rucakavikara- ist offenbar verderbt. ⁹ Lies nadyah. ¹⁰ Lies salilāñjali-.

Blatt 5. Vorderseite.

- 1 *sanam paridahyantas=trṣāgninā pretāḥ [sva]pnāntaresv=api na tat=pāna-kadātatur=bhavati duhkha[m]*
- 2 *4 tasmād=udāravarṇam manojñagandham [ś]uci [p]raṇītarasam jinavina-yatantradṛṣṭam deyam sa-*
- 3 *nīghāya rasapānam* 5 || *iti tadartham=abhisambodhayāmi yad=ayam ma-hātmā nāsti-*
- 4 *dattayaśahutasucaritaduścaritamithyāsadgrāhaśalyam¹ = utpātya samyag-darśanaba-*

¹ -yaśta- fehlerhaft für -iṣṭa-.

- 5 *lam=utpādya hetuphalādhimokṣavyavasāyātmakam śraddhākaram=abhiprasārya mātsaryarajakhila-*
 6 *malakāluṣyapāṇikam²=apaniya pretyabhāve kaihamkathāvivimatihṛllekham=apāsyasāṅghasāttā-*
 7 *nikām³ gunagunām⁴=ālambanikṛitya nū[nam]=evam ci[nīta]yī[tu]m pravṛito ganta[v]yām paraloko . ām ..*

Rückseite.

- 1 *vi-pravāso gr̄hītavyam⁵ pathyayanaṁ⁶ pāralau[k]ikam=i[t]y=e[va]m=a[n]Ju-vicintya [K]u[cīś]varaḥ Kuc[ima](hā)-*
 2 *rājā sārdham Svayaṁprabhaya devyāḥ⁷ sārdham tribhūvanavāsibhiḥ⁸ prāṇibhir=yo=sau bhagavacchrāvakasa-*
 3 *īngho=nāśravendriyabalabodhyāngamārgāngadhyānavimokṣasamādhisamā-pattirasāyana-*
 4 *yabhūto⁹ lavaṇajalavaṇad¹⁰=aprameyaratnaguṇaganasamudra ity=aparimi-taguṇagaṇanī-*
 5 *dhinicayanidhānabhūtas=tam=anantaguṇam bhagavacchrāvakasaṅgham=anena triguṇasa-*
 6 *mpannen=āhāreṇa svahastam samītarpayitum (v)yavasitas=tad=asmād=vi-pulaphala[ni]rvarttakāt=pra-*
 7 *varānavadyād=dānād=yai=punyam punyābhīṣya[nda]m¹¹ yac=ca kuśalam [ku]śalābhīṣyandam¹² tad=bhavatv=eteśām*

² Lies -rajaḥkhila-? ³ Lies -sāntanikān? ⁴ Lies gunaganān. ⁵ Richtig grāhītavyam. ⁶ Lies pathyāsanam? ⁷ Lies devyā. ⁸ Lies tribhuvana-.
⁹ Lies -rasāyanabhbājanabhūto oder -rasāyanaviśayabhūto. ¹⁰ Beide ṣa sind unter der Zeile eingefügt; lies lavaṇajalavad. ¹¹ Richtig -ṣyando. ¹² Richtig -ṣyandas.

Blatt 6. Vorderseite.

- 1 *dānapatiñām dṛṣṭe vai dharme āyurvarṇaba[labh]ogaiśvaryapa[kṣapa]-rivāravivṛddhaye samparāy(e)*
 2 *ca sugatigamanāy=āvasāne ca nirvāṇaprāptaye itaś=ca deyadharma-pari-ty(ā)gāt¹=Maitreyā-*
 3 *dīnām bodhisatvānām kṣiprabhijñatāyai² bhavatu tathā Brahma-Śakkrā-dīnām devagaṇānām pū-*
 4 *jāyai bhavatu ye c=ābhyatītāḥ kālagatā dāyakā dānapatayah teśām=upa-*
 5 *pattirviśeṣatāyai³ bhavatu || tath=eha rājye rājyadevatā yā nagara-saṅghārā-[ma]-*
 6 *śūlacatuśśāla-sāmīcīparyanadevatā⁴ bhikṣusamghasya prsthā[nuba]ddhā yā devatā yā⁵*
 7 *tāśām devatānām pūjāyai bhavaty=api ca pañcaga[t]i[pary]ā[pan]nām [sat]vānāñ=caturāśī-*

¹ Lies -parityāgān. ² Lies kṣiprabhijñatāyai. ³ Lies upapatti viśeṣatāyai.
⁴ Richtig -śāla-, aber auch in Nr. XI stets śāla. ⁵ Dies yā ist zu streichen; lies devatās.

Rückseite.

- 1 *raparijñāyai bhavatu || yat=kiṁci⁶ dīyate ta[t=s]rve[bhya](h sa)[maṁ dī]yatā[m=i]ti || iti tada(r)[tha]-*
 - 2 *m-abhisam̄bodhayāmi yad=ayaṁ mahātmā pavanabalavihatajalabhu[jaṁ]-gajīhvāgajakarṇa-*
 - 3 *camcalatarebhyo bhogebhyah sāram=iditsum⁷ Kuciśvaram Kucimahārājā-nam Tottikam⁸ sārdham Svayam-*
 - 4 *prabhayā devyā pañcagaticārakāvaruddhaiś⁹=ca satvair=yo=sau bhagava-cchrāvakasa[ngha]¹⁰*
 - 5 *śilādiguṇasampannam anena varṇagandharasopetena ākālikena madhura-pradā-*
 - 6 *nen=opanimandrayate¹¹ tad=asmāt¹²=madhura pradānād=yat=pūṇyam pū-ṇyābhishyanda[m]¹³ yac=ca kuśalam¹⁴*
 - 7 *k[u]śalābhi[sya]ndam¹⁵ tad=bhavatv=eteṣām dānapatīnām=āyurvarṇaba-[labho]gasvargaiśvaryasamvrīta[y]e¹⁶*
- ⁶ Lies kiṁcid. ⁷ Lies ādītsuh. ⁸ Siehe über diese Stelle die Bemerkungen S. 606. ⁹ Lies -cārikā-. ¹⁰ Lies -saṅghas=tam. ¹¹ Lies -opanimantrayate. ¹² Lies asmān. ¹³ Richtig -ṣyando. ¹⁴ Das lam ist über der Zeile eingefügt. ¹⁵ kuśa ist in kleinerer Schrift über der Zeile eingefügt; richtig -ṣyandas. ¹⁶ Lies -samvrddhaye.

Blatt 7. Vorderseite.

- 1 *itas=ca deyadharma parityāgāc=Chakra-Brahmādīnām devagaṇānām pūjā-yai bhavatu — abhyatītak(ā)-*
- 2 *lagatānām ca dānapatīnām upapattiviśe[sa]tāyai bhavatu samāsataḥ pañcagati paryāpa-*
- 3 *nnā[nām] ca satvānām tisṛṇām tṛṣṇānām vyavacchedāyai¹ bhavatu || dat-tam bahv=api n=aiva tad=bahupha-*
- 4 *lam [sa]tpātrahīnām dhanām kṣiptam balpajakaṇḍakākulatale² kṣettre khile bījavat rāga-*
- 5 *dve[sa]tāmomala vyapagate pātre gunānkrte³ dānam svalpam=api prayāti bahutām nyagrodha-*
- 6 *[b]ija(m) yathā 1 vyākhyā[ta]m kanakācalendravapusā buddhena buddhāt-manā pūṇyena svakṛte⁴ dāna-*
- 7 *vi[dhin]ā śrīvistaraṁ⁵ prāpyate etat=pūrvakṛtam tvayā śubhamate [ya]d=bhujyase⁶ sāmpratām tad=bhūyo*

Rückseite.

- 1 *=[pi] kuruṣva karma kuśalam bhūyah=phalam prāptisyase⁷ 2 || lebhe gām=akhilām=Aśokanṛpatih pā[nsu]-*
 - 2 *pradānān⁸=nanu svarggam [st]ri ca jagāma Kāśyapamuner=ācāmadā-nam=prati dānam hy=alpam=api pra-*
- ¹ Lies vyavacchedāya. ² Lies balbajakanṭakā-. ³ Lies gunānkrte. ⁴ Lies srakṛtena. ⁵ Lies śrīvistarāh. ⁶ Lies bhujyate. ⁷ Lies prāpsyase; die Schreibung ptsya für psya begegnet öfter. ⁸ Lies pāṁsu-.

- 3 sādāviśade⁹ vistīryate cetasi ślakṣṇe vāsasi sodake nipatitas=tailasya bindur=yaihā 1 ||
- 4 bahuśrutāḥ śilavantah prajñādhyā dhyāyināś=ca ye saṃgham=āyānti te sarve samudram i-
- 5 [va] s[ai]ndhavā¹⁰ 1 himavān=ausadhiṇām¹¹=āśrayam=ūrvvī¹² ca sarva-sasyānam¹³ sādhūnām sarvesām ta-
- 6 th=āśrayam saṃghah iti viddhih¹⁴ 2 tritayam na bhavati saṃgha¹⁵ tritayasmaraṇe ca tat-phalam=a-
7. vocat: dīrghasya dīrghadarśi ko vādaḥ saṃghasamsmaraṇe 3 tasmāt=sarva-guṇaugham saṃgham

⁹ Lies prasādaviśade. ¹⁰ Lies saindhavāḥ? Zu erwarten wäre sindhavāḥ.

¹¹ Lies himavantam=oṣadhiṇām. ¹² Lies urvīm. ¹³ Lies -sasyānam. ¹⁴ Lies saṃgha iti viāddhi. ¹⁵ Lies saṃghe.

Blatt 8. Vorderseite.

- 1 sarvajñavacanajalamēgham satkāty¹=ārca[yā] bhaktiyā yathā ∘ [la]m [so]-mya sam[gh]o hi 4 --
- 2 sādhūnām varga-bandho munīnām sainyam śūrā[n]ām māravidrāvanānām bṛmndām² yo(g)īnām sajja-
- 3 nānām samūhah sār[th]o vistīrṇo mokṣamārggoddhvagānām³ 5 || karaṇī-yāni puṇyāni⁴ duḥkhā hy=akṛ-
- 4 tapunyatā kṛtapunyāḥ sukham yānti loke hy=asmin=paratra ca 1 iha loke pretya [ca s]u-
- 5 khahetu[bhū]tām puṇyām pratipat⁵=pratipanno mahādānapatir=evan-namn[ā]⁶ — sārdham [bh]āryayā kalyānā-
- 6 śayapavitri[k]ṛ[ta]sam .. [t]inā⁷ — samṛdham⁸ sarvair=eva saṅghasy=opasthānakar[maṇ]ji samprayuktāḥ⁹
- 7 yo=sau bhagavacchrā[vā]kasaṃghah śilasa[m]ā[dh]iprajñā[v]i[muk]ti-jñānā[darśana]sampannah¹⁰

Rückseite.

- 1 anāsravendriya[balab]odhyāngamā(r)[gā]n[gadh]yānavi(m)o[k](śasa)[m]-ādhisa[m]ā[pa]ttī[h]rasāyana[bh](ā)-
- 2 janabhūto¹¹ larā[ṇa]ja[la]vad¹²=aprameyagu[ṇa]ratnasamṛddha evam=a-[par]imi(ta)g[u]ṇagaṇani-
- 3 dhinidhā[na]bhūto bhagavacchrāvakasaṃgha¹³ anena śu[c]irucikalpičānā-[va]dyena¹⁴ āhāra-
- 4 vidhivišeṣena bhiksusaṃgham saṃtarpayataḥ¹⁵ evam samparitrptā bhavantu dānapa-

¹ Lies satkṛty-. ² Lies bṛndām. ³ Lies -mārggāddhvagānām. ⁴ ni ist über der Zeile eingefügt. ⁵ Lies pratipadām. ⁶ Lies evannāmnā, besser noch evannāmā. ⁷ Die Konstruktion ist offenbar fehlerhaft. ⁸ Lies sārdham. ⁹ Lies samprayuktāḥ. ¹⁰ Lies -jñānadarśana-. ¹¹ Lies -bodhyāṅga-; -saṃ-pattirasāyana-. ¹² Lies larāṇajala-. ¹³ Richtiger wäre etwa -bhūtas tam bhaga-vacchrāvakasaṃgham. ¹⁴ Lies -navadyena. ¹⁵ Die Satzkonstruktion verlangt zum mindesten saṃtarpayati.

5 tayo naiṣkramyapra gopāśamahsambodhirasaiḥ¹⁶ abhyatītakālagatā-nāṁ dāyakada-

6 napatiñām¹⁷ pūjāyam¹⁸ bhavatu — tath=ānena bhojanapradānena ye kecid=iha (grā)manigama-

7 nagarasaṁghārāma[sa]mnivāśino [d]evā[su]ragaru[da]ga[n](dh)ar[vak]jin[n]Jaramaho[ra]gā[h]

¹ Lies-paśamasambodhī-. ² Lies -dānapatiñām. ³ Lies pūjāyai.

Blatt 9. Vorderseite.

1 sa[rvac]turyoni[satvānām nā]nā[bh](ū)[t]ānām caturāhāraparijñāy[ai] bhavatu yac=ca ki-

2 īcid=dīyate sarveśām sa[ma]ṁ dīyatām=iti || tat=tasya dhanām vācyām dattām yad=yena rgavani¹ mudi-

3 te[na] śeśam=upakkrośakaram² mṛtasya yat=pārthivair=hṛiyate³ 1 ke mūrkhatarās=tebhyo ye dṛṣṭvā dhana-

4 va(tām) vi pannānām gr̄havibhavam=atyasamsthām⁴ na samtvarente prā-dānanavidhau⁵ 2 yady=api

5 bhayāni na syur=vibhavānām nr̄pajalāgnicorebhyaḥ⁶ deyam tath=āpi dānaṁ sarvam hy=utsṛjya ga-

6 [nta]vyam 3 yo=va[ś]yam tyakta[vya]ṁ [na] tya[j]ti [dha]nam mam=aītad=iti mātvā⁷ tya[jat]i sa ta[d=a]py=a[va]śyam na

7 [ty]āga[pha]lāni c=āpnoti 4 ta[sm]ā[d]=etad=a[v]ekṣya svayam pradātum=budho=rhati dhanāni tulye

Rückseite.

1 h[i] parityāg[e] nyāyena varam pari[tyāga](h) 5 || snāttrapradāna[sya] na me=sti śaktir=vaktum visālam

2 nikhilam phalam [te] buddhah s[v]ayam [va]kṣyati te bha[v]iṣyan=Maitreyavāṁśaḥ [pha]lam=aprameyam=ity=avi-

3 malagātrapratiśābhāsamvartanīyām pratipadam samādāya vartino mahā-dānapate — snā-

4 [trasvā]mina[h]⁸ sārdham sarvair=eva yathābhyaṅgatair=dātrbhor⁹=yo=sau bhagavacchrāvakasamīngho¹⁰ [j]ñā-

5 [nāmbu]nā prakṣāli[ta]kāyavānmanaḥsamudācāro rāgadveśamohapravāhitasantati-

6 [s=tam=a]nantaguṇam bhaga[vac]chrāvakasamīngham¹¹ [ya]thopakalpi-tena pañcānuśānsabhr̄tasnātra-

7 pra[dā]nen¹²=upanimantrayase¹³ tad=a[s]māc=chu[carucira]pravarā[nava]-dya[sn]ātrapradānād¹⁴=yat=puṇ(y)a-

¹ Lies bhavati. ² Lies upakkrośa-. ³ Lies hriyate. ⁴ Lies -samsthām.

⁵ Lies prādānanavidhau. ⁶ Lies -corebhyaḥ. ⁷ Lies matvā. ⁸ Das h scheint später eingefügt zu sein. ⁹ Lies dātrbhir. ¹⁰ Lies -saṅgho. ¹¹ Lies -saṅgham.

¹² Lies pañcānuśāṇisa-. ¹³ Die Konstruktion ist in Unordnung. Zu upanimantrayase paßt der Vokativ mahādānapatiḥ in Z. 3, aber nicht vartino in Z. 3 und snātravāmin in Z. 4. Vielleicht ist vartī und snātravāmin zu lesen. Einfacher würde es sein, vartī mahādānapatiḥ snātravāmī und upanimantrayate zu lesen. ¹⁴ Lies chucirucira-.

Blatt 10. Vorderseite.

- 1 *m = u pacitam t ad = bharatu = asya mahādānapateḥ sa[pa]ṛi[sa]lkasy = āyurva- [rṇaba]labbhogai[ś]ṛarya paksarfi]-*
- 2 *vṛddhaye = taś = ca snātra pradānād = Brahmendrādīnām devānām pūjābhinir- vṛtlaye bharatu ye c = ābhya-*
- 3 *tīḍā¹ kālagatā dātāras = tcsām = anena snātra pradānena cyutiyupa patti rviśesa- tāyai² bharatu*
- 4 *samāsataḥ pañcagati paryā pannānām satrānām = asmāl = snātra pradānās³ = trayānām⁴ [mal].*
- 5 . . [n]āśm] praraha nāyai⁵ bharatu || samāyamaharantu bhadanta⁶ ghaṭam grāhayāmi glānānām⁷ pralha-
- 6 *mato ghaṭam grāhayāmi tadanantaram⁸ glana-upasthāyakānām⁹ ta[da]- nantaram ye vṛddhā¹⁰ ṣa[ṣ]ṭi]-*
- 7 *varṣikānām ghaṭam grāhayāmi¹¹ ekonaśasti-aṣṭa[pa]ñ[c]āśa(t)-[sa]p[ta- pañcāśa]t-ṣatpañcāśa]-*

Rückseite.

- 1 *pañcapa[ñcā]śat - catu[ṣ]pañcāśat - trsi]pañcāśat - drā[pañcā]śat - [eka pañcā- śa]t - pañcāśa[d]ṛarsāñ](ām)*
- 2 *ghaṭam grāhayāmi ekona pañcāśat - aṣṭacatvāriṁśat - saptaca[st]vāriṁśat - sat- catvāriṁśat -*¹²
- 3 *(pa)ñcacatvāriṁśat - ccatuccatvāriṁśat - tricatvāriṁśad - dvācatvāriṁśat - ekacat- vāriṁśat - catvāriṁśad varṣā -*
- 4 *ṇām ghaṭam grāhayāmi ekona catvāriṁśat - aṣṭatriṁśat - saptatriṁśat - ṣattriṁ- śat - pañ(c)at(r)iṁ -*
- 5 *śac - catutriṁśat - tretriṁśad - dvātriṁśat - ekatriṁśat - triṁśad varṣāñām ghaṭam grāhayami ekona triṁśat - aṣṭavim -*
- 6 *śat - saptavim - ṣadvim - pañcavim - sac - catuvim - ṣat - trevim - ṣad - dvāvimi - ṣat - ekavim - ṣad - viṁśad varṣāñā(m) gha-*
- 7 *lām grāhayāmi ekona vimi - ṣat - aṣṭadaśa - saptadaśa - ṣodadaśa - pañcadaśa - catur- ddaśa - trayo -*

¹ Lies c = ābhya tīḍāḥ. ² Lies -upapattiviseshatāyai. ³ nā ist unter der Zeile eingefügt; lies -pradānāt. ⁴ Lies trayānām. ⁵ Lies pravāhaṇāyai. ⁶ Lies samanvāharantu bhadantāḥ. ⁷ Lies glānānām. ⁸ Lies tadanantaram. ⁹ Lies glānopā-. ¹⁰ Lies vṛddhāḥ. ¹¹ Die zahlreichen Schreibfehler und Verstöße gegen die Regeln der Grammatiker in der folgenden Aufzählung der Mönche nach ihrem Alter habe ich nicht verbessert. ¹² Vielleicht steht -riṁśatpa- da.

Blatt 11. Vorderseite.

- 1 *(daśa) - dvādaśa - ekādaśa - daśavarṣāñām ghaṭam grāhayāmi navaḥvarṣāñām aṣṭavarṣāñām sa[pa]t-*
 - 2 *(va)rṣāñām ṣadvarṣāñā[m] pañcavarsāñām caturvarsāñām trevarsāñām dvivarsāñām ekavarsāñām*
 - 3 *a[va]ṛṣikānām ghaṭam grāhayāmi — śramaṇerakānām¹ ghaṭam grāha- yāmi — samprajana²*
- ¹ Lies śramaṇerakānām. ² Lies samprajānā.

- 4 [bhada]nta³ snāyata || pradānād⁴-dhi manusyāñām jāyate bhogavistaraḥ
bhogebhyo jāyate darpo
- 5 darpād=dharmavyatikramah 1 vyatikramya ca saddharmam=avidyāndhah
prthagjanah apāyān=tyanti⁵ yatr=eme vā-
- 6 stavyah⁶ sarvabālisāḥ 2 tasmāc=chīlasahāyasya kāryo dānasya samgrahah
taylor=dvayoś=ca nirvāne
- 7 kartavya⁷ parināmanā [3] śilena sugatim yāti dānais=tatr=ānugṛhyate
mokṣāya pranidhānena duḥ[kh](ā)-

Rückseite.

- 1 ntam=a(dhi)gacchati 4 || ā . . rat . h sa[ṅga]gāna(m) vika[lp]ya mitrāya-
mānah⁸ khalu sarvalok(e) [sa](ṁsā)-
- 2 rado[sa]ṁ vijugupsamāno mokṣābhilāśir⁹=na bhavābhilāśi 1 pānapradā-
nam trigunopayuktam nir[ā]-
- 3 [miśam] madyaguṇair=apetam saṅghāya yo dānapatir=dadāti kālena sat-
kṛtya ca kalpikañ=ca 2 pha-
- 4 [la]ṁ viśiṣṭam muninā yathoktaṁ yathesṭato janmasu tasya bhūnkte dhar-
mārthaśambodhirasam ca [p]i-
- 5 [tv]ā¹⁰ trṣṇākṣayāc=chāntim=upaiti paścat¹¹ 3 ||¹²

³ Lies bhadantā oder bhadantāh. ⁴ Lies adānād. ⁵ Lies yanti. ⁶ Lies
vāstavyāh. ⁷ Lies kartavyā. ⁸ Lies mitrāyamānah. ⁹ Lies -bhilāśi. ¹⁰ Lies
pītvā. ¹¹ Lies paścāt. ¹² Die von späterer Hand hinzugefügten Zeilen sind
etwa zu lesen:

ari bhya santatebhya mahā-
santatebhya ukusamebhya tikusumebhya mukhajambhane-
bhya namo prayāśalasya dhu(?)tu maṇḍala(?)da svaha tesa.

Die kleine Handschrift umfaßt vier verschiedene Formulare. Bl. 3 V 1—6 R 1 enthält die Formeln für die Ankündigung einer Schenkung von Speise. Als Einleitung dienen 18 Strophen, in denen die Freigebigkeit gepriesen wird. Sie sind, wie die Numerierung zeigt, in Gruppen zerlegt. Zuerst kommen 4 Gruppen von je 2, dann 2 Gruppen von je 5 Strophen. Die beiden ersten Gruppen sind im Sārdūlavikrīḍita-, die beiden folgenden im Vamśastha-Metrum; die fünfte Gruppe besteht aus Upajāti-, die sechste aus Āryā-Strophen. Worauf diese Gruppeneinteilung beruht, weiß ich nicht zu sagen. Das Metrum kann nicht das Entscheidende sein, da sogar aufeinanderfolgende Strophen des gleichen Metrums verschiedenen Gruppen zugewiesen werden, anderseits in dem zweiten Formular auch Strophen verschiedenen Metrums zu einer Gruppe vereinigt sind. Jedenfalls ist diese Gruppenteilung ganz fest. In zwei Handschriften aus Qyzil, die Buddhastotras und andere lyrische, auch epische Poesie enthalten, finden sich auch Sammlungen von Versen über die Freigebigkeit. Auch hier sind die Strophen in Gruppen geteilt. In der einen Handschrift¹⁾ kehren die Strophen 3 V 1—5, in der anderen²⁾ die Strophen 4 V 3—R 3 als ge-

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 782.²⁾ Vorläufige Katalognummer 828.

schlossene Gruppe wieder. Die eigentliche Ankündigung der Schenkung ist in Prosa abgefaßt und im Anschluß daran werden, wiederum in Prosa, Wünsche für die Wirksamkeit der Gabe zugunsten einer Reihe von menschlichen und göttlichen Wesen ausgesprochen.

Unmittelbar darauf (6 R 1—7 V 3) folgt das Formular für die Ankündigung eines *madhura pradāna* samt den üblichen Segenswünschen, in den Ausdrücken dem ersten Formular sehr ähnlich, aber kürzer gefaßt. Da eine Einleitung fehlt, ist dieser Text wohl als Substitut für die Prosa des ersten Formulars gedacht für den Fall, daß die Gabe in *madhura* bestand. *Madhura* muß hier natürlich irgendwelche süßen Stoffe bezeichnen¹⁾), die, wie es scheint, in den Klöstern Turkestans besonders zur Herstellung von Getränken benutzt wurden. In einem anderen Formular²⁾ werden Melasse, Honig, Zuckerrohr, Weintrauben, Kristallzucker, die drei scharfen Stoffe Ingwer, schwarzer und langer Pfeffer, und Tamarinden als Ingredienzen von Getränken, die dem Orden gespendet werden, erwähnt (*gudarasa-madhūm iksu(m) mydrikam safrakaraf(m) rū tṛkaṭukarasam āṇubla(m) kalpikām yo dadāti*).

Es folgen drei Gruppen von Strophen (7 V 3—8 V 3), bestehend aus zwei Śārdūlavikṛīita-Strophen, einer einzelnen Strophe in demselben Metrum und fünf Strophen, von denen die erste ein Śloka, die nächsten drei Āryās sind und die letzte im Vaiśvadevi-Metrum ist. Die ersten beiden Gruppen dienen wiederum dem Preis der Freigebigkeit, die letzte feiert den Orden. Ich möchte annehmen, daß diese Strophen als Abschluß sowohl des ersten als auch des zweiten fakultativen Formulars aufzufassen sind.

Der folgende Śloka, der die Erwerbung von religiösem Verdienst empfiehlt, bildet offenbar die Einleitung des dritten Formulars, das wiederum die Ankündigung einer Speisesspende in der gewöhnlichen Weise enthält (8 V 3—9 V 2). Die nächsten fünf Āryās, die der Verherrlichung des Gebens gewidmet sind (9 V 2—R 1), dürfen als Schluß dieses Formulars gedacht sein.

Auf Bl. 9 R 1 beginnt dann das vierte Formular für die Ankündigung einer Schenkung von Badewasser, eingeleitet durch eine Indravajrā-Strophe, in der die unendliche Verdienstlichkeit gerade einer solchen Gabe hervorgehoben wird. Die in Prosa abgefaßte Ankündigung hält sich in dem üblichen Rahmen. Dann aber folgen noch Formeln für die Übergabe der einzelnen Wasserkrüge: 'Die Ehrwürdigen sollen bedenken³⁾:

¹⁾ Auch in Nr. VI ist danach *tad asmān madhurapradānāt* zu ergänzen.

²⁾ Vorläufige Katalognummer 304.

³⁾ *samanāmharantu bhadanta* ist wohl zu *samanvāharantu bhadantāḥ* zu verbessern; vgl. die einleitende Formel bei feierlichen Erklärungen: *samanvāharatvāyugmān*, z. B. Nr. I V 1 R 3. Allenfalls könnte *bhadanta* in der Anrede auch für den Plural gebraucht sein; auch in Bl. 11 V 4 steht es anstatt des zu erwartenden Plurals.

Ich lasse den Krug entgegennehmen. Für die Kranken lasse ich den Krug zuerst entgegennehmen, darauf für die Krankenwärter, darauf für die Alten. Für die 60jährigen lasse ich den Krug entgegennehmen, für die 59jährigen, für die 58jährigen', und so geht es weiter bis zu den 'Einjährigen', den 'Nichtjährigen' — wobei die Jahre sich offenbar auf die Zugehörigkeit zum Orden beziehen —, und schließlich den 'Novizen'. Mit der Aufforderung: 'Ehrwürdige, badet mit Bedacht¹⁾!' schließt dieser Abschnitt, und es folgen noch vier Šlokas und drei Upajāti-Strophen, in denen die Gabe und insbesondere die Gabe von Getränk gerühmt wird.

Das Schriftchen ist für die Kenntnis des buddhistischen Rituals von Wert und wegen der vielen Verse, die es enthält, auch für die Geschichte der späteren buddhistischen Dichtung nicht ohne Interesse; ich möchte hier aber nur auf zwei historisch wichtige Stellen näher eingehen. In dem ersten Formular (Bl. 5 R 1ff.) wird angekündigt, daß sich der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara, Kucimahārājan*) samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā entschlossen habe, mit eigener Hand den Orden der Hörer des Erhabenen mit Speise zu erfreuen. Der Name des Königs findet sich in dem zweiten Formular (Bl. 6 R 3). Die Satzkonstruktion ist hier in Unordnung. Ein Sinn ergibt sich nur, wenn man für die Akkusative in Z. 3 die Nominative einsetzt, so daß die Übersetzung lautet: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß in dem Wunsch aus den Glücksgütern, die unsteter sind als das von des Windes Gewalt gepeitschte Wasser, als die Zunge der Schlange und das Ohr des Elefanten, das Beste zu ziehen, dieser Edle, der Herr von Kuci, der Großkönig von Kuci (*Kuciśvara, Kucimahārājan*) Tottika samt der Königin (*devī*) Svayamprabhā und den Wesen, die festgehalten sind in dem Wandel in den fünf Daseinsreichen, den Orden der Hörer des Erhabenen, der durch Moralität und andere Vorteile ausgezeichnet ist²⁾, zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen, zu außergewöhnlicher Zeit gereichten Gabe von Süßigkeiten einlädt.'

Wir lernen hier also einen bisher unbekannten König von Kuci kennen, dessen Name recht unindisch klingt³⁾), während seine Gemahlin einen rein sanskritischen Namen führt.* In den chinesischen Quellen habe ich ihn

¹⁾ *samprajana* kann kaum für etwas anderes stehen als *samprajānā*.

²⁾ Wie die Parallelstellen in Nr. X 5 R 2ff., 9 R 4ff., Nr. XI C V 4ff., D R 3ff. zeigen, ist *yosau bhagavacchrāvakaśaṅghas tam śilādiguṇasampannam* zu lesen; die nähere Charakterisierung des Ordens ist hier weggefallen. Die etwas unübersichtliche Satzkonstruktion hat nicht nur hier, sondern auch in Nr. X 8 V 7ff., Nr. XI A R 6ff., Nr. XII V 2 zur Verwirrung des Textes geführt. Jetzt läßt sich leicht erkennen, daß auch in Nr. III die im Nominativ stehenden Beiwörter *pravarāmatinayavinayaniyamasampanno* bis *amarair abhyarcito* (V 2—4) in Wahrheit auf den Saṅgha gehen und im Akkusativ stehen sollten. Ebenso in Nr. IV R 2—3, daher hier noch *abhyarcitom* steht.

³⁾ Das PW. verzeichnet allerdings ein *tautika* 'Perlmuschel, Perle' aus dem Rājanirghanṭa und *Tottāyana, Tottāyanīya, Tauta, Tauttāyana* als Namen einer vedischen Schule, aber der Zusammenhang mit diesen Wörtern ist ganz unwahr-

nicht gefunden. Wenn meine Schätzung des Alters der Handschrift richtig ist, wird man ihn in der Zeit vor dem Anfang des 7. Jahrhunderts suchen müssen.

Die zweite kleine Handschrift (Nr. XI) besteht aus 6 Blättern, die ungefähr 22,3 cm lang und 7,5 cm hoch sind. Die Maße sind also fast die gleichen wie die der Handschrift Nr. X. Eine ganz genaue Messung ist nicht möglich, da der Rand der Blätter etwas abgestoßen ist. Daß die Handschrift aber ursprünglich nicht mit Nr. X vereinigt war, zeigt die verschiedene Form des Schnurloches. Die Blattzahlen sind bis auf eine durch Beschädigung des linken Blattrandes völlig verloren. Auf Bl. D ist aber deutlich der Rest einer Ziffer sichtbar, die nur eine 4 oder eine 5 gewesen sein kann. Darüber findet sich der Rest einer anderen Ziffer, der wahrscheinlich die rechte Hälfte einer 10 ist. Bl. D würde danach also Bl. 14 oder 15 gewesen sein; 10 oder 11 Blätter müssen im Anfang fehlen. Das stimmt zu der Tatsache, daß Bl. A mitten im Text beginnt.

An der Handschrift haben der Reihe nach vier verschiedene Schreiber geschrieben. Die Vorderseite von Bl. A, die stark gebräunt und an den Rändern abgerieben ist, stammt von dem ältesten Schreiber. Die Schrift mit ihren aufrecht stehenden Zeichen weist noch ganz den archaischen turkestanischen Typus auf. Das *ma* zeigt noch ältere Formen als in dem Blatt Nr. 1; die Querlinie wird noch nach unten gezogen, und die Grundlinie hat bisweilen noch fast die Form eines spitzen Winkels, ein Zeichen, daß sie noch durch einen Doppelzug der Feder, zuerst von rechts nach links und dann von links nach rechts, zustande kam. Das *ya* zeigt noch die Aufstriche, von denen der mittlere bisweilen nach rechts geneigt ist; die Schleife des linken Aufstriches fehlt noch.

Ein wenig später ist die Schrift der Rückseite von Bl. A und des Bl. B. Sie zeigt zwar immer noch durchaus den altertümlichen Charakter, aber die Querlinie des *ma* verläuft hier horizontal und berührt die rechte Vertikale, und die Grundlinie ist eine einfache Horizontale. Bisweilen findet sich aber auch noch ein älteres *ma*, z. B. in *cāsmīm* B R 4. Das *ya* ist noch das alte dreiteilige Zeichen, aber der linke Aufstrich ist verschleift.

Derselben Zeit gehört der dritte Schreiber an, von dem Bl. C—F V 5 stammt. Auch hier begegnet gelegentlich noch einmal die ältere Form des *ma*, z. B. in *-kāma* D R 2. Das *ya* zeigt zwar ebenfalls eine Schleife am linken Aufstrich, unterscheidet sich aber von dem *ya* des zweiten Schreibers dadurch, daß die Grundlinie nicht gerade, sondern in der Mitte nach oben gezogen ist.

Aus viel späterer Zeit stammt der Schluß der Handschrift F V 6—R 9. Das *ma* hat im allgemeinen die spätere Form mit dem bis zur Vertikale

scheinlich. Ich möchte übrigens noch darauf hinweisen, daß, wenn auch *Tottikam* vollkommen deutlich dasteht, bei der häufigen Verwechslung von *ta* und *na* in dieser Schrift die wahre Namensform auch *Tontika* usw. sein könnte.

durchgezogenen oberen Querstrich und dem abgesonderten unteren Querstrich, doch ist die mittlere Querlinie öfter nur halb durchgezogen wie in der Schrift von Nr. X, und in *malā-* F R 3 berührt auch die obere Querlinie die Vertikale nicht ganz. Auch das *ya* ist für gewöhnlich das spätere Zeichen, doch kommen auch ältere Formen mit mehr oder weniger geraden Aufstrichen vor; siehe *āropayen* F V 9, *yo* R 2, besonders *ya* R 5, *yas* R 5. Dieser Schluß dürfte daher in derselben Zeit geschrieben sein wie die Handschrift Nr. X.

Der Text, in dem besonders der Nachtrag von Schreibfehlern wimmelt, lautet:

Blatt A. Vorderseite.

- 1 *ma narak[e]ṣu ga[n]dh y . [k]ṣu[m]. pr(e)[t](e)-ṣu m [y]*
- 2 *khais=tath[ā]gato=rhām¹ samyaksambuddhaiḥ sarvvānārththam pratīṣiddham sarvvadharmanāvabodhabalanervv[ā]² . .*
- 3 [l] . [p]. *tasya nirodhanervvānasya³ praptih sparśah pratilābhāyam⁴ bhavatu* [᳚]_᳚ *vandāmi śirasā pā . .*
- 4 *sarvvasne[he]na yuṣmām⁵ sambodhay[ā]my=aham durllabham hi manusyatvam buddhotpādam sudu[rlla]-*
- 5 (*bham*)⁶ *prāpya manusyatvam śāsanāñ=ca mahāmuneḥ śāsane=bhīratis⁷=tasmād=vyayadhyam⁸ svahitais=sadā [i]⁹ ..*
- 6 [te]=pi ca saddharma asaddharma¹⁰ pravarddhate vinaśyante hi saṁnmitrah¹¹ mārgāmārganidarsakah¹² 4 kṣī(ya)-
- 7 (*ty=ā*)yur=ahorātram yauvanañ=c=opajīryate ārogya[m] vyadhayo¹³ ghnanti sampattiñ=ca vipattayah 5 utpa ..
- 8 pāp[e] vā saddharmasya avijñāya muner=vvākyam=adharne¹⁴ dharmasam[j](ñ)i[tah] 6 || ⊗ ||

Rückseite.

- 1 (*si)ddham* 3 dā[nam] yena sva[rgo]=vapt[o]¹⁵ viv[i]dhasukhavibhavanicay(o) narāmarapūjit(ah)
- 2 prāpti¹⁶ hetur=dānam divi bhuvi ca suhṛd=anupamam dr̄dhām hy=anugāmikam dāridryā(gni)m
- 3 m(ā)t[s]aryyārtham¹⁷ praśamayati hi jalavām¹⁸ munīndranisēvitam tasmād=deyam śaktyā dānam pha(la)-

¹ Gemeint ist wohl *tathāgatair arhadbhīḥ*. ² Richtig -*nirvāṇ*; *nervām* ist die im Toch. und Kuc. gebräuchliche Form. ³ Richtig -*nirvāṇasya*. ⁴ Lies *prāptih* und *pratilābhō* oder *prāptisparśapratilābhāya*. ⁵ Gewöhnliche Schreibung für *yuṣmān*. ⁶ Richtig *buddhotpādaḥ sudurllabhaḥ*. ⁷ Lies -*ratais*. ⁸ Lies *vyāyamyam?* ⁹ *i* ist unsicher; man erwartet die Ziffer 3. ¹⁰ Lies *saddharmaḥ asaddharmaḥ*. ¹¹ Lies *sanmitrāḥ*. ¹² Lies -*nidarśakāḥ*. ¹³ Lies *vyādhayo*. ¹⁴ Lies *adharmo*. ¹⁵ Lies -*vāpto*; die Schreibung mit kurzem *a* ist bei Formen von *avāp* gewöhnlich. ¹⁶ Lies *prāpter*. ¹⁷ Lies *mātsaryyottham?* ¹⁸ Lies etwa *jalam-iva tan*.

- 4 (*m=a*)*nupamam=abhilasata*¹⁹ *sadā parayā mudā*: 1 *tadārttham*²⁰=*abhisambodhayāmi ya-*
 5 [*d=a*]*yam mahādānapati*²¹ *satpurusasamsarggopabṛhitāyatanaprasādasam-dohāḥ*²² *su[gr]-*
 6 (*hī*)*tanāmadheyāḥ Kucimahārā[ja]*²³ *sārd[dh]am sarvai*²⁴ *pañcagati-paryyāpannai*²⁵ *sat[v]aih yo-sau [bhaga](va)-*

¹⁹ Lies *abhilaṣatā*. ²⁰ Lies *tadartham*. ²¹ Lies *-patih*. ²² Lies *bṛṇhitāyatana-*. ²³ Richtig *-mahārājāḥ*. ²⁴ Lies *sarvaiḥ*. ²⁵ Lies *-pannaiḥ*.

Blatt B. Vorderseite.

- 1 [*cchrā*]*vakasaṅgh[o] yattrā t[e] pudgala*¹ *sūtravinayābhidharmagrahāṇa-dhāraṇavacāṇa[ka]-*
 2 [*rma*]*pratipattikuśalāḥ*² *śilādiguṇanidhānabhūtā rāgādosavīnāśanatatparā*³ [*a*]-
 3 . . *rarśiśāsanadhūrdhara*⁴ *anantaguṇa*⁵ *tathāgataśrāvakasaṅgham jaṅgamam-iva pūṇya-*
 4 *k[ś]ettrām*⁶ *anena anavadyena annapānenā samtarpayati anena dānena asy=aivanā-*
 5 (*mno*⁷ *dā*)*napate*⁸ *āyurvvarṇṇabalabhogaisvaryaparivārapakṣayaśovivṛ-ddhi*⁹ *bhavatu ta-*
 6 (*th=ā**nena d*)*ānena B[r]ah[m]endr[ā]surend[r]aguhyagendrādīnāṁ*¹⁰ *devadānāṁ*¹¹ *c=āsuragar(u)dagandharva-*

Rückseite.

- 1 (*kinna*)*[rama]jh[o]ragayakṣarā[k]ṣasānām=[o]joviṣvddhir=bhavatu anena ca a[me]papradā[ne]-*
 2 (*na*)¹² *abhyaitītakālagatānāṁ dānapatināṁ*¹³ *Suvarnapuṣpaprabhṛtīnāṁ*¹⁴ *upapattivišeṣa-*
 3 [*tā*]*yām*¹⁵ *bhavatu tathānena dānena Kuciviṣayapariṣpālakānāṁ devatā-nāṁ=anu-*
 4 (*gra*)*hāya bhavatu ye c=āsmim*¹⁶ *sāṅghārāme sīmapariṣpālakā devatā stūpaśālasā-*
 5 (*mī*)*[ci]paryyanadevatā*¹⁷ *tāsām=api devadānāṁ*¹⁸ *ojovimānavivṛddhir=bhavatu pañcagati-*
 6 (*pary*)*yāpannānāṁ=ca satvānāṁ caturāhāraparijñāyai bhavatu ||*

¹ Lies *pudgalāḥ*. ² Lies *-vicāraṇa-*. ³ Lies *rāgadoṣa-*. ⁴ Lies *-dhūrdhārāḥ*; das *akṣara* vor *rarśi-* ist kaum als *ma* zu lesen. ⁵ Lies *tam=anantaguṇām*. ⁶ Lies *pūṇyakṣetram*. ⁷ Lies *-aīvāṇnāmno*. ⁸ Lies *dānapater*. ⁹ Lies *-vivṛddhir*. ¹⁰ Lies *-guhyake-*. ¹¹ Lies *devatānāṁ*. ¹² Lies *ameyapradānena*. ¹³ Lies *-patīnāṁ*. ¹⁴ Lies *-prabhṛtīnāṁ*. ¹⁵ Lies *-viṣeṣatāyai*. ¹⁶ Richtig *yāś=c=āsmim*. ¹⁷ Lies *-paryyanadevatās*; die Schreibung *śāla* ist konstant. ¹⁸ Lies *devatānāṁ*.

Blatt C. Vorderseite.

- 1 (śa)[kyam] maṇdayitu[m] yathā na vadanačhāyā¹ jalāntarggat[ā] vakte
yah kriyate tu maṇḍanavidhi-
- 2 [s=ta]smim² sa utpadyate tadvad=yac=chramaṇadvijātiṣu dhanam vinya-
syate śraddhayā tat=tasmim² paraloka-
- 3 [to]yapatite bimbe samutpadyate 1 || iti mahādānapati³ itthunnāmenah⁴
sārddham sarvai⁵ ye
- 4 [k](e)cana bhikṣusamghasy=ālpena vā bahūna va⁶ anugrahaṁ kurvvanti
taiḥ sarvvebhi⁷ sardha⁸ yo=yam bha-
- 5 gavacchrāvakasamghaḥ śīlasamādhīḥ prajñāvimuktijñānadarśśanasampan-
nas⁹=tam tādrśam=bhagava-
- 6 [cchr]āvakasamgham-anena varṇnagandharasopeten¹⁰=ākālikena pāna-
kappradānen=opanima-

Rückseite.

- 1 [nt]rayati yad=asmāt=pānakappradānād=yat=pūṇya¹¹ pūṇyābhīṣyandam¹²
kuśalam kuśalābhīṣyandam¹³ tad=bhava-
- 2 tv=asya mahādānapatis¹⁴=sapariṣatkasy¹⁵=āyurvārnṇabalabhogaiśvaryya-
parivārapakṣavivṛddhaye¹⁶ catu-
- 3 r[ṇn]āñ=ca rasānām prāptisparśanaprativedhāyai¹⁷ naiṣkrāmyarasasya¹⁸
pravivekarasasya vy[u]paśamarasa-
- 4 [s]ya saṃbodhirasasya tath=ānena pānakappradānena buddhaśāsanābhi-
pprasannānām devanāgaya-
- 5 [kṣā]nām pūjāyai bhavatu [yā]ś=c=eha r[ā]jyadevatā nagaradevata¹⁹ sam-
ghārāmadevata¹⁹ stūpasāmīciśi-
- 6 (ma)paripālakadevatā²⁰ tāsām=api devatānām pūjāyai bhavatu ye c=ābhya-
titakālaṃgata dāya[ka]-

¹ Lies -cchāyā. ² Gewöhnliche Schreibung für tasmin. ³ Lies -patir.

⁴ Für itthannāmena, richtig itthaṇnāmā. ⁵ Lies sarvair. ⁶ Lies bahunā vā.

⁷ Lies sarvvebhiḥ, richtig sarvaiḥ. ⁸ Lies sārddham. ⁹ Lies -samādhīprajñā-

¹⁰ Lies -rasopeten=. ¹¹ Lies pūṇyam. ¹² Richtig -syandah. ¹³ Richtig -syand-

-das. ¹⁴ Lies -pates. ¹⁵ Richtig sapariṣatkasy=. ¹⁶ Lies -varṇna-. ¹⁷ Richtig

-prativedhāya. ¹⁸ Richtig naiṣkramya-. ¹⁹ Lies -devatāh. ²⁰ Lies devatās.

Blatt D. Vorderseite.

- 1 (dā)napatayah¹ teśām gatisthānantar[o]papatti viśeṣatāyai² bhavatu sa-
masato³=nena pānaka[ppra]-
- 2 (dā)nenā⁴ pañcagati paryāpannānāñ=ca satvānām tṛṇnatrṣṇavyapacchedā⁵
bhavatu || daśabala dha-
- 3 raśiṣyebhyaś=śīlaśamajñānasukṛtakāryyyebhya⁶ bhavatṛṣṇārahitebhyo⁷ da-
dāti yah pānaka-

¹ Lies -ābhyaṭīta-. ² Lies -sthānāntaro-. ³ Lies samāsato. ⁴ Lies

-ppradānena. ⁵ Gemeint ist tīrṇāñ tṛṣṇāñ vyapacchedāya. ⁶ Lies -kāryye-

bhyaḥ. ⁷ Die andere Handschrift (s. S. 614) liest anstatt der Dative die Genitive
-śiṣyāñāñ, -kāryāñāñ, -rahitāñāñ.

- 4 *m-udāram* 1 *mayikana karajalabhaṇḍaiḥ*⁸ *pibanti pānāni te manojñāni*
divi bhuri
 2 *sukhasaubhūgym sphitam-apि rasaṁ labhanti sadā*⁹ 2 *sambodhipraśa-*
marasam vimuktisam-utta-
 3 *mam ca yot-pravararam*¹⁰ *pīnakndānād-dātū labhati ca tṛṣṇākṣayam-aśea*¹¹

Rückseite.

- 1 *[ta]da[fr]bhām-abhisafy]bfo[dhayāmi] [ya]d-āya(m)¹² h[se]luphalābh[si]-*
jñāḥ kāyaḥh[fo]ga[ji]v[se]bhyaḥ sāra[m]-(ā)-
 2 *dātukāma itthānāmo*¹³ *mahādāna patih sārddham sarvaiḥ Kaucyair-*
dāyakadāna patibhir-gye e-e-
 3 *hn bhikṣusamghosy*¹⁴ *-opisthākarmmāny*¹⁵ *udyuktās-taiḥ sarvaiḥ sār-*
ddham yo:sau bhagavacchrāvaksamgho ya-
 4 *tra te padgalāḥ pīnepīdānaskandhabhāranikṣipāḥ pīuccendriyatiksikṛ-*
*tāḥ*¹⁶ *pīncaḥ-*
 5 *labalināḥ pīnabhayanirmuktāḥ pīnagatismatikkāntās-tām tādṛṣām*
bhagavacchrāvaka-
 6 *[sn]y[gh]am-anena varṇyagandharasopapete*¹⁷ *: āhārappradān*¹⁸ *: ābhini-*
mantrayati anen-āhāra-
 7 *[p]utra jdānen-āsy aiva tāvan-mahādāna patih*¹⁹ *sa pariṣoṭkasy*²⁰ *= āhāropa-*
ramasñjīrodhanirvā-

* Lies -bhāṇḍaiḥ wie in der anderen Handschrift. ⁹ Die andere Handschrift liest *avirasaṁ labhati dātū*). ¹⁰ Ebenso die andere Handschrift; richtig *yoti pravarah*. ¹¹ Lies *aśeṣam*. ¹² Lies *ayam*. ¹³ Lies *-nāmā*.
¹⁴ Lies *-saṅghasye*. ¹⁵ Lies *-opisthākarmmāny*. ¹⁶ Vgl. pali *tikkhindriya*.
¹⁷ Lies *-rasopete*. ¹⁸ Lies *-pradānen*. ¹⁹ Lies *-patch*. ²⁰ Richtig *sapari-*
ṣatkasye.

Blatt E. Vorderseite.

- 1 *[n]a]pratsijr[se]Jdhāyai¹ bharatu tath=ān[se]jn=āhārappradānena Maitrey-*
-fājdīnām bodhisatrānām kṣipprā-
 2 *(bhi)jñāy=āstu² Brahma-Śakkrādīnām devaganānām-ojobalavimānavivṛ-*
ddhaye³ bharatu vivṛddho-
 3 *jobalavimānam-bhūtvā⁴ sarve dana pativargge⁵ kṛtsnañ-ca salvasamu-*
dram rakṣaṇe yañnavanto
 4 *bharantu tath=āddhvātītakālamgata dāyakadāna patīnām⁶ gatisthānantaro-*
-papattivi-
 5 *[s]e]ṣatāyai⁷ bharatu yadi tu kathañcid=anaśvāsikāt⁸=karmmāṇo hīnagati-*
-janmasaṃbandha
 6 *[syā]t=tata⁹ pprāṇītajanmasaṃbandhir=āstu¹⁰ prāṇītāt=prāṇītatarām¹¹ iha*
rājyadēvatā nagara-

¹ Richtig *-prativedhāya*. ² Lies *-bhījñāyā astu*. ³ *vr* ist unter der Zeile
 eingefügt. ⁴ Lies *vivṛddhaujobalavimānā bhūtvā*. ⁵ Lies *dānapativarggaṇ*.
⁶ Lies *-āddhvātītā?*; der gewöhnliche Ausdruck ist *abhyatītā*. ⁷ Lies *-sthānāntaro-*.
⁸ Lies *anāśvāsikatvāt?* ⁹ Lies *tataḥ*. ¹⁰ Richtig *-saṃbandho=stu*. ¹¹ Lies *-tarah*.

? (de)[vatā]¹² samgh[ā]ramast[ū]pasāmīciprahāṇaśāladevatā¹³ tāsām devatanām¹⁴ pūjāyai bhava[t](u)

Rückseite.

- 1 . . . [s] . tasm[ā]d¹⁵=āhārappradānāt=sarvvasatvānām caturāh[ā]rapajñāyai¹⁶ bhavatu yac=ca da[ha]¹⁷[k](iñ)[c](i)-
 2 (d)=[d](i)yate sarvebhyaḥ samām dīyatām=iti || bāladivākaradviṣam¹⁸ pūrṇacandravadanām mattagajendra-
 3 v[i]kkramām padmapattranayanam abdhāranisvanām jinām śāṅkhakundādaśānam staumi samaksato ya-
 4 thā nirvṛti¹⁹ gatam=api 1 kāmasukham śubham tathā janmasaṁksayasu-
 khām tvaṁmatakāriṇām²⁰ nr̄nām
 5 hastasamstam²¹=akhilam kāmasukham tu tair=vvibho labhyate na kunarair=
 yye na ramanti te
 6 [ma]te kim punah²²=śamasukham 2 ye tava śāsanām mune n=āśrayanti
 kunarās=te parivañcitas²³=ci-
 7 [ram] saṁbhrāmantī gatiṣu ye tu varām śrayamti te śāsanām supuruṣās=te
 bhavasamksayam dhruvam yānti ni-
 8 (rvṛ)tisukham 3 sarvam=idam jagat=sadā svātmasaukhyāniratas²⁴=tvā=na
 radamyaśārathe lokasaukhya-

¹² Lies -devatāh. ¹³ Lies samghārāma-; richtig -pradhānaśālā-; aber hier stets śāla; lies -devatās. ¹⁴ Lies devatānām. ¹⁵ Vielleicht ist samāsato=smād zu lesen. ¹⁶ Lies -parijñāyai. ¹⁷ Lies iha? ¹⁸ Lies -karatviṣam. ¹⁹ Lies nirvṛti. ²⁰ Lies tvaṁmata-. ²¹ Lies -saṁsthām. ²² Lies punah. ²³ Lies -vañcitas. ²⁴ Lies -saukhyānirataṁ.

Blatt F. Vorderseite.

- 1 [ni]rataḥ tac=ca kudarśanair=hato¹ n=āvagacchatī jagat=tena na gacchate
 drutaṁ tvā² jinendra śaraṇam 4
 2 tva(η) parasatvapūdayā pīdase³ jīna yathā stair⁴=vyasanair=jagat=tathā
 pīdyate na sabhṛśam⁵ svām⁶ vryasan[ai](h)
 3 saduhkhitam⁷ tuṣyate na tu tathā tvām paraduhkhānāśānān⁸=tuṣyase na⁹
 yathā 5 nāśayitu-
 4 n=na t=tama¹⁰ śakkyate dinakarai¹¹ saptabhir=udgatais=tathā candra-
 mandalaśatai¹² yat=tava vāgabhaṣṭi-
 5 bhir¹³=naśyate jīna mahan=mohamayaṁ manastamo dehinām hṛdi gatam 6||
 6 śatam sahasraṇī¹⁴ suvarṇṇaniṣkā jāmbūnadā n=āsyā sāmā¹⁵ bhavanti ye
 buddhacaityeṣu prasannacittā¹⁶ pa[da](m)
 7 [vi]jhāre samatikramāmtti¹⁷ 1 śatam sahasraṇī¹⁸ suvarṇapindā¹⁹ jāmbū-
 nadā n=āsyā sama²⁰ bhavanti yo buddha-

¹ Lies hataṁ. ² Lies tvām. ³ Lies pīdyase. ⁴ Lies svair. ⁵ Lies subhṛśam. ⁶ Lies svair. ⁷ Lies suduhkhitam. ⁸ Lies -nāśanāt. ⁹ Vor oder hinter na fehlt eine Silbe; lies etwa tuṣyase=nagha. ¹⁰ Lies na tat=tamah. ¹¹ Lies -karaih. ¹² Lies -śataiḥ. ¹³ Lies vāgabhaṣṭibhir. ¹⁴ Lies sahasrāṇī. ¹⁵ Lies n=āsyā samā. ¹⁶ Lies -cittāḥ. ¹⁷ Lies samabhikramante? ¹⁸ Lies sahasrāṇī. ¹⁹ Über ḥdā stehen zwei nebeneinander gesetzte Punkte. ²⁰ Lies n=āsyā samā.

- 8 [ca]ityeṣu prasannacittā āropayes=mṛtikapīṇḍam=akam²¹ 2 śa sahasrāni²²
suvarṇamūṭām²³ jāmbūna(dā)
9 (n=ā)s[y]a sama²⁴ bhavanti yo [buddha]caityeṣu prasa[n]nacitta [ā]ro-
payen=muktāpuṣpakaṛāśim²⁵ 3 śatām saha[s](rā)-

Rückseite.

- 1 (n̄i s)u(var)[n̄a]k(o)t)y(o)j(ā)[m]bunadā n=āsyā sa[mā]bhava[nl](i)yo
buddhac[ai]ty[e]ṣu (p)r(a)sannac[i]tta[h] pradīpa[dā]na(m) [prajka-
(roti)]
2 (vi)dvān 4 śatām sahasrāni²⁶ suvarṇa[v]. hā²⁷ [jā]mbūnadā n=asya sama
bhavatti²⁸ yo buddhacaityeṣu prasanna[ci]-
3 [tlo] malāviharam prakarovi tidvam²⁹ 5 śatām sahasrāni³⁰ suvarṇapar-
vratā sumero sama n=āsyā sāma³¹ bhava(nli)
4 yo buddhacaityeṣu prasannacitta āropayec=chattradhvajo patakam³² 6 eṣ=
āho dakṣinā proktā apprameya
5 (ta)thāgata ya mudrakalpe³³ sam[buddhe] sārtthavahē³⁴ hy=anuttare 7 ti-
ṣṭhātta pujāyed³⁵=yaś=ca yaś=c=āpi parinirvṛtam
6 [sa]me cittaprasade hi³⁶ n=āsti puṇyavīśatā³⁷ 8 na hi citte prasanne=
smiṁn=alpā bhavati dakṣinā ta-
7 thāgate vṣā³⁸sāmbuddhe buddhāna śrāvakāś³⁹=ca ye 9 evam hy=acittitā
buddhā buddhadharmasya cittitā aci-
8 [lt](i)te prasādy=eha vipakah syād=acittita⁴⁰ 10 teṣām=acittitānām⁴¹=epra-
tiḥatadharmačakkravarṭīna(m)⁴²
9 [sa]myaksambud[dh]jānā⁴³ n=ālam guṇaparam⁴⁴=adhibattum⁴⁵ 11 || ||

²¹ Lies -citta āropayen=mṛtikapīṇḍam=ekam. ²² Lies śatām sahasrāni. ²³ Lies -mūṭā. ²⁴ Lies samā. ²⁵ Lies muktāpuṣparāśim; vgl. sk. muktāpuṣpa. ²⁶ Lies sahasrāni. ²⁷ Lies suvarṇavāhā. ²⁸ Lies n=āsyā samā bhavanti. ²⁹ Lies mālāvihāraṇi (?) prakaroti vidvān. ³⁰ Lies sahasrāni. ³¹ Lies meroh samā n=āsyā samā. ³² Lies chattradhvajau patākām. ³³ Lies proktā apprameyā tathāgatē samudrakalpā (oder yā bhadrakalpe?). ³⁴ Lies sārtthavahē. ³⁵ Lies tiṣṭhantam pujāyed. ³⁶ Lies samaṇi cittam prasādyeha. ³⁷ Lies -vīśatā. ³⁸ Lies ca. ³⁹ Lies buddhānām śrāvakāś. ⁴⁰ Lies etwa evam hy=acintitā buddhā buddhadharmāpy=acintitāḥ acintitān prasādy=eha vipakah syād=acintitāḥ. ⁴¹ Lies acintitānām. ⁴² Lies apratiḥata-. Lies -varṭīnām! Über dharma stehen zwei nebeneinander gesetzte Punkte. ⁴³ Lies -buddhānām. ⁴⁴ Lies -pāram. ⁴⁵ Lies -gantum.

Die Gliederung des Textes in vier gesonderte Teile, auf die die Verschiedenheit der Schrift führt, wird durch den Inhalt bestätigt. Die ersten drei Teile enthalten wiederum Formulare für die Ankündigung von Gaben. Von dem ersten Formular sind aber auf der Vorderseite von Bl. A nur der Schluß der in Prosa abgefaßten Segenswünsche und sechs Ślokas erhalten, in denen zum Eifer ermahnt und auf den Verfall der Religion hingewiesen wird. Das zweite Formular, das die Rückseite von Bl. A und Bl. B füllt, dient der Ankündigung einer Spende von Speise und Trank in der gewöhnlichen Art. Die Einleitung bildet eine Strophe im Bhujaṅgavijṛmbhita-Metrum. Die sonst üblichen Schlußstrophen fehlen hier. Der dritte Text,

von Bl. C V 1 bis F V 5 reichend, umfaßt zwei Formulare. In dem ersten wird eine Gabe von Getränk, in dem zweiten eine Gabe von Speise angekündigt. Der Prosa des ersten Formulars geht eine Strophe im Sārdūlavi-kṛidita-Metrum voraus, den Schluß bilden drei Āryās, in denen, wie zum Teil auch in den Segenswünschen der Prosa, auf den besonderen Charakter der Gabe Bezug genommen wird. Diese drei Āryās kehren in einem anderen Formular¹⁾, noch um drei weitere Āryās vermehrt, wieder. Das zweite Formular entbehrt der einleitenden Strophen, hat dafür aber am Schluß ein Buddhastotra in sechs Strophen in einem mir unbekannten Metrum von 15 Silben im Pāda. Der Nachtrag endlich, der von F V 6 bis R 9 geht, besteht aus 11 Strophen, 6 in Upajāti, 4 Ślokas und einer Āryā, die wieder den unermeßlichen Wert einer Gabe an den Orden betonen.*

Angaben von historischem Interesse bietet nur das zweite Formular: 'Darum tue ich kund und zu wissen, daß dieser große Gabenherr, der die Fülle der Klarheit seiner Sinne durch den Verkehr mit guten Leuten verstärkt hat, der Großkönig von Kuci (*Kucimahārāja*), dessen Name zum Heil genannt wird²⁾, zusammen mit allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen, den Orden der Hörer des Erhabenen, in dem die Einzelnen in den Mitteln zum Erlernen, Behalten und Durchforschen von Sūtra, Vinaya und Abhidharma erfahren sind, Schatzkammern der Moralität und anderer Tugenden, nur darauf bedacht, Liebe und Haß zu vernichten, Träger der Lehre des . . . Sehers — diesen durch unendliche Vorteile ausgezeichneten Orden der Hörer des Tathāgata, der einem wandelnden Felde des Verdienstes gleicht, mit diesem tadellosen Essen und Trank erfreut. Wegen dieser Gabe soll diesem Gabenherrn N. N. Mehrung sein an Leben, Aussehen und Kraft, an Besitz und Herrschaft, an Gefolge und Anhängerschaft und Ruhm. Und gleicherweise soll wegen dieser Gabe den Göttern, Brahman, Indra, dem Herrn der Asuras, dem Herrn der Guhyakas und den übrigen und den Asuras, Garudas, Gandharvas, Kinnaras, Mahoragas, Yaksas und Rāksasas Mehrung der Kraft sein. Und (das Verdienst) wegen dieser unermeßlichen Gabe soll den dahingegangenen verstorbenen Gabenherren mit Suvarṇapuṣpa an der Spitze zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen. Gleicherweise soll (das Verdienst) wegen dieser Gabe den Göttern, die das Reich von Kuci beschirmen, zur Förderung gereichen, und auch den Göttern, die in dieser Ordensniederlassung die den Bezirk schirmenden Götter und die Götter der Stūpas, der Hallen, der sāmīcīs und der Zellen sind³⁾, auch diesen soll Mehrung ihrer Kraft und

¹⁾ Vorläufige Katalognummer 304.

²⁾ Für die Bedeutung von *sugṛhitānamadheya* siehe Lévi, JA. 33, 165 ff.

³⁾ *ye cāsmīn saṅghārāme simaparipālakā devatā stūpasālasāmīciparyyana-devatā(h);* ähnlich Nr. X 6 V 5f. *iha rājye rājyadevatā yā nagaraśaṅghārāmaśālacatuś-sālasāmīciparyāṇadevatā(h);* CR 5f. *iha rājyadevatā nagaradevatā(h) samghārāmadevatā(h) stūpasāmīcīsimaparipālakadevatā(h);* E 6f. *iha rājyadevatā nagaradevatā(h) samghārāmaśālādevatā(h).* Auch in Nr. VIII Bl. 58 V 3 ist, wie ich

ihrer Götterpaläste sein. Und den Wesen, die in den fünf Daseinsreichen umherwandern, soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten¹⁾ gereichen.'

Der Text zeigt, daß das Formular für den Gebrauch der Mönche in den Klöstern von Kuci bestimmt war. Der Name des Kucimahārāja ist hier nicht erwähnt, und die Titel, die er hier erhält, sind nicht die gewöhnlichen der späteren Zeit. Der Titel *Kuciśvara* fehlt, dafür erhält er das Beiwort *sugṛītarāmādleya*, das bis in die Zeit der Kṣatrapas zurückgeht. Diese Abweichung in der Titulatur mag zufällig sein, doch ist es beachtenswert, daß auch Vasuyaśas in Nr. I nur *Kucimahārāja* genannt wird, während Artep (Nr. VIII), Tottika (Nr. X), Suvarṇapuṣpa (Nr. IV) und vielleicht auch Suvarṇadeva (Nr. VI) den Titel *Kuciśvara Kucimahārāja* erhalten. Der Titel *Kuciśvara* kommt jedenfalls bis jetzt nur in Dokumenten in der späteren Schrift vor.

Au der Spitze der verstorbenen Gabenherren, denen die Schenkung zu einer vorzüglichen Wiedergeburt verhelfen soll, wird Suvarṇapuṣpa genannt. Man könnte zunächst versucht sein, in diesem Suvarṇapuṣpa den Suvarṇapuṣpa zu sehen, dessen Name sich mit Sicherheit in dem Formular Nr. IV wiederherstellen läßt, sowie den Swarnabūṣpe der in der Sprache von Kuci abgesäßten Holztafel, dessen Identität mit dem Su-fa-po-küe der Chinesen Lévi, JA, XI, 2, 319ff. überzeugend nachgewiesen hat. Dem aber stellen sich unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Su-fa-po-küe-Suvarṇapuṣpa war der Vater des Suvarṇadeva, der zwischen 618 und 630, nach dem Tode seines Vaters, den Thron bestieg. Nach unserem Formular war Suvarṇapuṣpa verstorben; der Ausdruck *abhyatitakālagatānām dānapati(nām) Suvarṇapuṣpi prabhṛlinām* macht es sogar wahrscheinlich, daß man ihn als vor langer Zeit verstorben ansah. Das Formular könnte also auf keinen Fall früher als 618 geschrieben sein, das aber ist nach dem

jetzt sehr, *dasālasāmīcistu(pa)*- zu lesen. Aus diesen Stellen geht hervor, daß *sāmīci* und *paryāya* irgendwelche mit dem Kloster in Verbindung stehende Gebäude bezeichnen müssen. Da *sāmīci* nicht nur vor *paryāya*, sondern auch vor *sīman*, *prahāṇāśāla* (d. i. *pradhāṇāśāla* 'Meditationshalle') und *stū(pa)* und hinter *śāla*, *catusśāla* und *stūpa* erscheint, muß es ein selbständiger Ausdruck sein. Im Pali findet sich *sāmīcikamma* öfter in der Verbindung *abhirūdanām paccuṭṭhānām añjalikammām sāmīcikammām* (z. B. Cullav. 1, 27, 1; 6, 6, 4; 10, 1, 4), und Hūrāvali 134 wird *sāmīci* in der Bedeutung von *rādanā* gelehrt; *sāmīci* ist daher hier vielleicht eine Halle, die für die Verehrung des Buddha bestimmt war. *Paryāya* oder *paryana* ist im Tocharischen und in der Sprache von Kuci *paryām*, das meist in Verbindung mit *le* = *layana* erscheint und offenbar 'Zelle' bedeutet; siehe z. B. Tocharische Sprachreste 153 a 1 (*leng)s lsejnac paryāngas paryānac* 'von Höhle zu Höhle, von Zelle zu Zelle'; 148 b 6 *wyā(ra)m samkrāmam le paryānam* = *vihāre saṅghārāme layane paryāne*; 260 b 5 *le* *paryām* *wyār saṅkrām ypantra* 'sie machen einen Vihāra, einen Saṅghārāma, eine Höhle, eine Zelle': 105 b 3; 285 b 4; 452 b 5. Im Pali entspricht der Bedeutung nach *pariveṇa*.

¹⁾ Im Pali *kabaṇīkāra āhāra, phassāhāra, manosañcetanāhāra, viññāṇāhāra*.

heutigen Stande unserer Kenntnis der turkestanischen Paläographie unmöglich. Wie oben bemerkt, ist unser Formular in einer Schrift geschrieben, die, wenn sich auch vorläufig noch kein absolutes Datum für sie angeben läßt, jedenfalls viel älter ist als die Schrift der Formulare Nr. IV und VI, die augenscheinlich Suvarṇapuṣpa und Suvarṇadeva als die zur Zeit der Niederschrift regierenden Könige nennen.

Wir werden so zu dem Schluß gedrängt, daß es zwei Könige von Kuci mit dem Namen Suvarṇapuṣpa gegeben hat, der eine der Vorgänger des Suvarṇadeva, der andere jedenfalls geraume Zeit, vielleicht Jahrhunderte vor ihm lebend. Bei dieser Auffassung löst sich, wie mir scheint, auch eine Schwierigkeit, die die Angaben Hüen-tsangs über Suvarṇapuṣpa bereiten. In seiner Beschreibung von Kuci sagt er nach der Übersetzung von Julien (I, 4f.):

'Au nord d'une ville qui est située sur les frontières orientales du royaume, il y avait jadis, devant un temple des dieux, un grand lac de dragons. Les dragons se métamorphosèrent et s'accouplèrent avec des juments. Elles mirent bas des poulains qui tenaient de la nature du dragon. Ils étaient méchants, emportés et difficiles à dompter; mais les rejetons de ces poulains-dragons devinrent doux et dociles. C'est pourquoi ce royaume produit un grand nombre d'excellents chevaux. Si l'on consulte les anciennes descriptions de ce pays, on y lit ce qui suit: ,Dans ces derniers temps, il y avait un roi surnommé *Fleur d'or*, qui montrait, dans ses lois, une rare pénétration. Il sut toucher les dragons et les atteler à son char. Quand il voulait se rendre invisible, il frappait leurs oreilles avec son fouet et disparaissait subitement. Depuis cette époque, jusqu'à ce jour, la ville ne possède point de puits, de sorte que les habitants vont prendre dans le lac l'eau dont ils ont besoin. Les dragons s'étant métamorphosés en hommes, s'unirent avec des femmes du pays, et ils en eurent des enfants forts et courageux, qui pouvaient atteindre, à la course, les chevaux les plus agiles. Ces relations s'étant étendues peu à peu, tous les hommes appartinrent bientôt à la race des dragons; mais, fiers de leur force, ils se livraient à la violence et méprisaient les ordres du roi. Alors le roi, ayant appelé à son aide les *Tou-Kioue* (Turcs), massacra tous les habitants de cette ville, depuis les enfants jusqu'aux vieillards, et n'y laissa pas un homme vivant. Maintenant, la ville est complètement déserte, et l'on n'y aperçoit nulle habitation'.'

Was hier von König 'Goldblume' berichtet wird, trägt deutlich die Züge der Sage, und es ist mir immer seltsam erschienen, daß Hüen-tsang eine solche Sage von einem Mann erzählt haben sollte, der bei seiner Ankunft in Kuci allerhöchstens zwölf Jahre tot war. Und selbst wenn man annehmen will, daß sich im Osten die Sage schneller um eine Person bildet, bleibt es doch unerklärlich, daß sich Hüen-tsang für diese Geschichte auf 先志 beruft, auf 'die früheren Berichte', 'die alten Annalen', 'les an-

cionnes descriptions du pays', oder wie man die Worte übersetzen will, und selbst die Variante, die Lévi anführt: 'les hommes d'âge' macht die Sache nicht begreiflicher; die Geschichte des letzten Königs mußte um 630 schließlich doch auch noch ganz jugendlichen Bewohnern des Landes bekannt sein. Alles wird mit einem Schlag verständlich, wenn wir Hüen-tsangs Angaben über König 'Goldblume' nicht auf den Vorgänger des Suvarṇadeva, sondern auf den älteren Suvarṇapuṣpa beziehen, der jetzt durch das Formular bezeugt ist. Nun scheint aber Hüen-tsang diesen König 'Goldblume' doch in 'diese letzten Zeiten' zu versetzen, und so könnte man auf den Gedanken kommen, daß er die beiden Herrscher wegen der Gleichheit der Namen zusammengeworfen hätte. Allein ich glaube nicht, daß ihm dieser Vorwurf gemacht werden kann. Watters, On Yuan Chwang's Travels I, p. 61, und Lévi, a. a. O., p. 354f., haben die Juliensehe Übersetzung der den König 'Goldblume' betreffenden Stelle bereits verbessert; wahrscheinlich ist aber auch der einleitende Satz 有王號曰金花 etwas anders zu verstehen. Herr Dr. Waldschmidt schlägt die folgende Übersetzung vor: 'Hört man die früheren Berichte, (dann) heißt (es darin): die letzte Dynastie hatte (einen) König namens Goldblume.'* Faßt man den einleitenden Satz in diesem Sinne auf¹⁾, so schwindet sowohl der innere Widerspruch, der bei Juliens Übersetzung in der Darstellung Hüen-tsangs zutage tritt, als auch der Widerspruch zu den Angaben unseres Formulars. Der Suvarṇapuṣpa unseres Formulars, der König 'Goldblume' Hüen-tsangs war ein König der Vergangenheit, nach dem am Ende des 6. Jahrhunderts wieder ein Sproß der Königsfamilie von Kuci benannt wurde.

In dem dritten Formular wird für den Gabenherrn kein Name angegeben; es heißt hier nur (Bl. DR 2), daß er seine Einladung ergehen läßt 'samt allen gebenden Gabenherren von Kuci (Kaueya), die hier bei der Pflege des Mönchsordens tätig sind'.

Unsere Sanskrit-Handschriften haben uns demnach bisher sechs Namen von Königen von Kuci geliefert:

1. Suvarṇapuṣpa (Nr. XI), der König 'Goldblume' des Hüen-tsang.
2. Vasuyaśas, Kucimahārāja (Nr. I).
3. Artep, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. VIII). Da die einheimische Sprache von Kuci kein *h* kannte, möchte ich die Vermutung äußern, daß Artep ein Sk. Haradeva wiedergibt.
4. Tottika, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. X) mit seiner Gemahlin Svatyamprabhā.
5. Suvarṇapuṣpa, Kuciśvara Kucimahārāja (Nr. IV), der Swarnabūṣṭe der Holztafel, der Su-fa-po-küe der Chinesen.

¹⁾ Daß das Šī-kia-fang-či, wie Lévi, a. a. O. p. 319 angibt, einfach von dem 'letzten König' spricht, beweist kaum etwas, da es doch wohl auf Hüen-tsangs Text zurückgeht.

6. Suvarṇadeva, Kucimahārāja¹⁾ (Nr. VI), der Swarnatep der Holztafeln, der Su-fa-te der Chinesen.

Mit dem letztgenannten König ist, wie ich schon oben S. 538 bemerkt habe, wahrscheinlich auch der in Nr. VII erwähnte (Su)varṇadeva gemeint. Dazu würde stimmen, daß der mit ihm zusammen genannte Ṣanmira *dānapati* einen Namen trägt, der sich aus der Sprache von Kuci erklärt. Hier ist sk. *śrāmanera* zu *ṣanmire* geworden, während es im Tocharischen als *ṣamner* erscheint. In dem Formular muß allerdings Ṣanmira Eigename sein, da ein Novize unmöglich zugleich als *dānapati* bezeichnet werden kann. Die Verwendung von Ṣanmira als Eigename hat aber ihre Parallelen schon in viel älterer Zeit in Indien selbst. Dort finden sich in den Inschriften von Mathurā, Sānchi, Bharaut und Bhāttiprōlu nicht nur Namen wie Samāṇa (336²⁾). 530. 1332. 1337), Samanā (720), Śramaṇaka (53), Śamanikā (43), in den Weihinschriften von Sānchi wird auch ein *śreṣṭhin* Sāmanera genannt (*Sāmanerasa Abeyakasa sethino dānam* 184. 283). Gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig dieses Namens könnte nur angeführt werden, daß das Blatt in Šorčuq gefunden ist, das nur eine halbe Tagereise von Qarašahr entfernt ist, also sicherlich in dem Gebiet des alten Reiches von Yen-k'i liegt. Aber auch wenn der in dem Formular erwähnte Ort Imaraka, wie ich vermutet habe, in der Nähe des heutigen Šorčuq, also in Yen-k'i gelegen haben sollte, würde das meines Erachtens noch nicht gegen die Beziehung des (Su)varṇadeva auf den Kucikönig sprechen, da es nicht an Beispielen fehlt, daß Könige auch außerhalb der Grenzen ihres Reiches Stiftungen für den Orden machten. Und schließlich lässt sich auch die Möglichkeit, daß das Blatt durch einen Zufall anderswoher in die Klosteranlage von Šorčuq gelangt ist, nicht von der Hand weisen.

Daß wir im allgemeinen von den Šorčuquer Funden Aufschlüsse für das Reich von Yen-k'i erwarten können, bestätigt ein Blatt (Nr. XIII), das in der sogenannten Stadthöhle gefunden ist. Es ist ungefähr 7 cm hoch, 41,5 cm lang und nahezu vollständig erhalten. Am linken Rande der Rückseite trägt es eine Blattzahl, die stark verwischt ist, aber doch mit Sicherheit als 40 gelesen werden kann. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus. Auf jeder Seite stehen 5 Zeilen. Der Text der Vorderseite und der ersten drei Zeilen der Rückseite ist in Sanskrit; die beiden letzten Zeilen der Rückseite, die von demselben Schreiber herrühren wie der vorangehende Text, sind in tocharischer Sprache abgefaßt und bereits von Sieg und Siegling in den Tocharischen Sprachresten unter Nr. 370 veröffentlicht. Inhaltlich gehört das Blatt in dieselbe Kategorie wie die Nummern III—VI, X und XI; es enthält die Formeln für die Ankündigung einer an den Orden gerichteten Einladung zur Mahlzeit. Der Sanskrit-Text wimmelt von Fehlern, die teilweise auf der Nachlässigkeit des Schrei-

¹⁾ Kuciśvara kann weggefallen sein.

²⁾ Die Zahlen beziehen sich auf meine List of Brahmi Inscriptions.

bers beruhen mögen; in vielen Fällen liegt aber die Verderbnis auch weiter zurück. Ich habe in diesem Fall davon abgesehen, die Fehler zu berichten, da sich die meisten unschwer durch einen Vergleich mit den Paralleltexten erkennen lassen. Der Text lautet:

Vorderscrite.

- 1 || *tadartham=avasambodhayāmi yad=ayañ mahātmā aparimitashubharuci-rapuñya[p]ra (ma)[hā](dā)napati Agniśvara-Agnimahārājā Indrārjunena sār[dha](m) A[g]nima[hā](rājñi)-*
- 2 *yā Suryaprabhāyā sārdham sarvai pañcagatiparyāpamneh salvair=yo=sau bha[ga]racchrāvakasamgham=an(e)na varṇagandharaso[p]et[e]na āhār[fe]ñ=o panimamtrām payati ta(smād=a)-*
- 3 *hārapradānād=yaḥ puñyam (pu)nyābhīṣyanda[ḥ] yaś=ca kuśalam kuśalābhīṣyanda tad=bhava[stv]=eteśām dāyakadānapati(nām) drṣṭe va dharme āyurvarṇabalaśukha(bho)[g](aśva)-*
- 4 *[rya]pakṣaparivārābhivṛddhaye¹=stu idaś=ca teyadharmaparityāgāt Mai-treyānām sarveśām bodhimārgapratipamnānām kṣipr(a)[bh](i)jñāyāstlu tathā Brahma-Śakrādin[ā]m catu-*
- 5 *rñām ca lokādhipatinām aśāviśatiś=ca gandharvakubhāñdanāgayaśase-nādhipatinām prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā Agniviśayapariśālakā-nām deratānām Vyāgra-Ska-*

Rückseite.

- 1 *ndhākṣa-Kapila-Māṇibhadraprabhāvā[bhi]vṛddhaye²=stu: tathā kumbhā-dhipatinām Śrīsañbhava-Lohitābha-Kṛhiṣa-Svastīka-Indraprabhṛtīnām prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā n(a)gādhi-*
- 2 *patinām Maṇivarma-Sudarśana-Susukhaḥ³ prabhāvābhivṛddhaye=stu: tathā purṇa-Agnindrānām ādau Candrārjunnas[y]=ā[bh]yatitakālagatasya upapattīviśeṣatāyi-*
- 3 *r=bhavatu samāsataḥ pañcaga]tiparyāpamnānām satvānām caturñāhāra-parijñāyair=[bha]vatu yac=ca kiñci dyate (tat)=[sa]rvebhyā samasamo dātavyam=iti: — ||*
- 4 *paklyossū pis=sāṅk=si ñemi ñakta[s]=naivāsikāSSI dharmatām āyiś — kus=ne ñaktaññā naivāsikāññā tri ñemintu pās[s]i wrapoś—bramñāt wlāññāt śtwa(r)=ś. . . .*
- 5 *[k]ciññi lāś Viṣṇu Mahiśvar Skandhak_mārenāśś=aci—viki okat=pi tāśsi nāññā yak[s]jāññā kumpāntāññā kintareñ=kandharvīññā tkam śiñi eppre śiñi kus=pat=[nu] ñaktaññā*

¹ *pakṣa* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. ² *bhi* ist von anderer Hand später unter der Zeile eingefügt. ³ Die Lesung *Susukhaḥ* ist nicht ganz sicher. Durch den *u*-Strich des zweiten *su* ist ein Querstrich gezogen, so daß das *akṣara* vielleicht *sū* zu lesen ist.

Was der Sanskrit-Text besagen will, ist etwa das Folgende: 'Daher tue ich kund und zu wissen, daß dieser Edle, der Spender unermeßlicher,

schöner, glänzender, verdienstvoller Gaben, der große Gabenherr, der Herr von Agni, der Großkönig von Agni (*Agnīśvara, Agnimahārāja*) Indrārjuna¹⁾ samt der Großkönigin von Agni²⁾, Sūryaprabhā, samt allen in den fünf Daseinsreichen umherwandernden Wesen den Orden der Hörer des Erhabenen³⁾ zu dieser mit Farbe, Duft und Geschmack versehenen Speise-spende einladen läßt. Das Verdienst, der Überfluß an Verdienst, die Vergeltung guten Werkes⁴⁾, der Überfluß an Vergeltung guten Werkes, (die) aus dieser⁵⁾ Speisespende (herrühren), möge diesen spendenden Gabenherren noch in diesem Leben zur Mehrung gereichen an Leben, Aussehen und Kraft, an Glück, Besitz und Herrschaft, an Anhängerschaft und Gefolge. Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll Maitreya und allen übrigen⁶⁾, die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben, zu baldiger Erkenntnis verhelfen. Gleicherweise soll es Brahman, Śakra und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhütern und den 28 Heerführern der Gandharvas, Kumbhāndas, Nāgas und Yaksas⁷⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen, Vyāghra, Skandhāksa, Kapila und Māṇibhadra⁸⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den

¹⁾ Zwischen *-puṇyapra* und *hā .. napati* sind drei oder vier *akṣaras* völlig unleserlich geworden. Die Ergänzung des zweiten Wortes zu *mahādānapati* ist natürlich sicher; der Schluß des vorausgehenden Kompositums ist wahrscheinlich in Analogie zu dem in Nr. III und IV gebrauchten Ausdrucke zu *-puṇyapradānādātā* zu ergänzen, wenn das auch nach dem Umfang der Lücke ein wenig zu lang erscheint. Der Instrumental *Indrārjunena* fügt sich nicht in die Satzkonstruktion; wenn man ihn mit dem folgenden *sārdham* verbinden wollte, würde hinter *satvaiḥ* ein *sārdham* fehlen. Außerdem sollte man dann *mahādānapatinā Agnīśvaraṇā Agnimahārājñā* erwarten. Mir scheint es daher, daß *Indrārjunena* einfach ein Fehler für *Indrārjunāḥ* ist. Jedenfalls bezieht sich in Nr. X 5 V 3ff. *ayam mahātmā*, in Nr. XI A R 5ff. *ayam mahādānapati(h)* auf den König, und eine falsche Konstruktion wie hier findet sich auch in Nr. X 6 R 2ff., wo doch gar nichts weiter übrig bleibt als *ayam mahātmā* mit dem Akkusativ *Kuciśvaraṇ Kucimahārājānam Tottikām* zu verbinden.

²⁾ Da in Nr. X 5 R 2, 6 R 4 die Königin von Kuci *devī* genannt wird, könnte man daran denken, auch hier den Titel *Agnimahā . . . yā* zu *Agnimahādeviyā* zu ergänzen. Allein der Instrumental von *devī* würde hier kaum *deviyā* lauten — an den angeführten Stellen steht *devyāḥ* und *devyā* —, und ich halte daher die Ergänzung zu *Agnimahārājñiyā* für wahrscheinlicher.

³⁾ Es ist zu lesen *yo-sau bhagavacchrāvakasamghas tam*; s. S. 606, Anm. 2.

⁴⁾ *Kuśala*, das hier völliges Synonym von *puṇya* ist.

⁵⁾ Statt des zu erwartenden *tad asmād āhārapradānād* (vgl. Nr. IV R 4, Nr. X 5 R 6, 6 R 6, 9 R 7, Nr. XI C R 1) scheint, nach dem Umfang der Lücke zu urteilen, eher *tasmād āhārapradānād* dagestanden zu haben.

⁶⁾ *Maitreyānām* ist Schreibfehler für *Maitreyādinām*; vgl. Nr. VIII 55 V 5f., Nr. X 6 V 2f., Nr. XI E V 1. ⁷⁾ Vgl. Nr. VIII 55 R 3ff., 57 V 2ff.

⁸⁾ In Nr. VIII, 50 V 4ff. erscheint Vyāghra als *viṣayapariḍālaka* von Kuci. Dort werden ferner Kapila und Maṇibhadra genannt. Skandhāksa begegnet im Gefolge Skandhas im Mahābhārata (9, 45, 60), in der Liste der Yaksas in der Mahāmāyūri (J.A. XI, 5, 30ff.) erscheint er als Schutzgott *Kauśike* (81), also wohl von Kuci

Oberherren der Kumbhāndas, Śrīsaṃbhava, Lohitābha, Kṛhiṣa, Svastika, Indra¹⁾ und den übrigen, zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Oberherren der Nāgas, Maṇivarman, Sudarśana, Susukha²⁾ zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es dem an der Spitze der früheren Fürsten von Agni dahingegangenen verstorbenen Candrarjuna zur Vorzüglichkeit der Wiedergeburt gereichen³⁾. Kurz, den in den fünf Daseinstreichen umherwandernden Wesen soll es zur richtigen Erkenntnis der vier Nahrungsarten gereichen. Und was immer gegeben wird, das soll allen gleichmäßig gegeben werden.'

Der in Tocharisch abgefaßte Schluß wiederholt noch einmal die Segenswünsche. Herr Dr. Siegling übersetzt ihn: 'Es möge gehört werden: Das Juwel des Bhikṣusamgha möge den Göttern und Naivāsikas die Dharmagabe geben. Welche Götter und Naivāsikas, die die drei Juwelen zu hüten geruht haben. Brahman, Indra, die vier großen Götterkönige, Viṣṇu, Maheśvara, Skandhakumāra usw., die 28 Anführer, die Nāgas, Yakṣas, Kumbhāndas, Kinnaras, Gandharvas, welche irdische und dem Luftraum angehörige Götter es auch immer gibt . . .' Hier bricht der Text ab.

Die Formulare I, IV—VI, VIII—XI haben uns die indischen Namen dreier von West nach Ost sich aneinanderreichenden Reiche am Nordrande des Tarimbeckens geliefert: Heeyuka, Bharuka und Kuci; unser Blatt fügt der Liste den Namen des östlichen Nachbarstaates von Kuci hinzu, denn das hier genannte Agni ist natürlich mit dem 阿耆尼 A-k'i-ni identisch, das Hüen-tsang auf seiner Reise von Kao-ē ang nach Kuci durchquerte und das bei den anderen buddhistischen Schriftstellern gewöhnlich als 烏耆 U-k'i⁴⁾ und in der historischen Literatur als 晉耆 Yen-k'i erscheint. Es ist das Gebiet des heutigen Karašahr. Der als Gabenherr genannte König Indrārjuna empfängt die Titel iśvara mahārāja genau wie die späteren Könige von Kuci, und er wird vermutlich auch derselben Zeit angehören wie jene. In den mir zugänglichen chinesischen Nachrichten über Yen-k'i vermag ich weder ihn noch seine Gemahlin Sūryaprabhā nachzuweisen und ebensowenig den gegen den Schluß des Sanskrit-Abschnittes als verstorben bezeichneten Candrarjuna. Der Zusatz *puruṇa-Agnindrānām ādau* läßt darauf schließen, daß Candrarjuna als der Ahnherr der Dynastic betrachtet wurde. Der Ausdruck *puruṇa* (für *pūrṇa*) befremdet

Ebenda werden Kapila (15; 30; 53), Maṇibhadra (31) und Siṃhavyāghrabalābalau (61) genannt.

¹⁾ In der Liste der Yakṣas finden sich Svastika (46) und Indra (29).

²⁾ In der Liste der Nāgas in der Mahāmāyūrī (Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obšč. XI, 246) kehrt Sudarśana wieder. Statt Maṇivarman finden sich hier Maṇi, Maṇikāṇa, Maṇisuta. Dem nicht sicheren Susukha entspricht hier vielleicht Sumukha.

³⁾ Auf diesen Satz werde ich später zurückkommen.

⁴⁾ Ob Fa-hiens 僧夷 U-i mit U-k'i identisch ist, ist nicht ganz sicher. Lévi, JA. XI, 2, 341, möchte es lieber mit Kuci identifizieren.

allerdings. Allenfalls könnte man ihn im Sinne von 'sämtlich' nehmen; bei der Fehlerhaftigkeit des Textes ist es mir wahrscheinlicher, daß er für *pūrva* steht. Da sowohl der Ahnherr der Dynastie als auch der regierende König einen Namen trägt, der auf *arjuna* endigt, darf man wohl annehmen, daß Arjuna der Familienname des Geschlechtes war¹⁾.

Von den vier Ländernamen Ostturkestans, die uns in den Formularen in Sanskrit überliefert sind, sind zwei, Kuci und Hecyuka, aus der einheimischen Sprache übernommen, zwei, Agni und Bharuka, sind indische Namen²⁾. Agni erklärt Watters, On Yuan Chwang's Travels I, 46f., für die Übersetzung eines lokalen oder Hu-Namens, indem er das chinesische *Yen-k'i* auf türkisch *yanghi* 'Feuer'³⁾ zurückführt. Ich hege starke Zweifel gegen diese Erklärung und möchte eher glauben, daß *Yen-k'i* ebenso wie *U-k'i*⁴⁾ und vielleicht auch *U-i* nichts weiter als ein Versuch ist, Agni wiederzugeben. Der Name des Landes liegt uns, was bisher nicht erkannt ist, noch in einer fünften Transkription im Chinesischen vor. In der ersten der von Lévi, B. É. F. E. O. V, 262f., aus der chinesischen Übersetzung des Candragarbhāsūtra veröffentlichten Listen von Ländern finden sich gegen den Schluß (Nr. 47—53) die Namen Ša-lo, Ü-t'ien, Kiu-tsī, P'o-lou-kia, Hi-čou-kia, I-ni 億尼⁵⁾, Šan-šan; es folgen noch (Nr. 54) Kin-na-lo (= Kinnara) und (Nr. 55) Čön-tan (= Cinasthāna). In der letzten Liste a. a. O. S. 282ff., erscheinen die Namen von Ü-t'ien bis Čön-tan in derselben Reihenfolge (Nr. 48—55). Die Liste von Ša-lo bis Šan-šan ist, wenn wir von I-ni zunächst absehen, eine Aufzählung von Ländern Ostturkestans: Ša-lo = Kashgar, Ü-t'ien = Khotan, Kiu-tsī = Kuci, P'o-lou-kia = Bharuka, Hi-čou-kia = Hecyuka, Šan-šan = Krorain am Lop-nor. Es muß also auch I-ni ein Land in Ostturkestan sein. Dazu stimmt, daß in der Liste, in der die Länder mit Rücksicht auf die schützenden Nakṣatras geordnet sind, a. a. O. S. 277, I-ni hinter Ša-lo erscheint, und da Karlgren für das erste Zeichen des Wortes die Aussprache kanton. *yik*, jap. *ok* angibt, während Shanghai *yak* entspricht, so kann es wohl als sicher gelten, daß I-ni wiederum Agni wiedergeben soll. Das Reich von Agni scheint also zu allen Zeiten einen indischen Namen geführt zu haben.

¹⁾ Es ist seltsam, daß die Angabe der Chinesen, daß die Könige von Kuci den Namen Po 'Weiß' führten, durch die Sanskrit-Dokumente bisher keine Bestätigung gefunden hat und daß andererseits die Könige von Agni einen Familiennamen zu haben scheinen, der wohl durch Po wiedergegeben sein könnte.

²⁾ Siehe die Besprechung der alten Namen von Kuci, Hecyuka und Bharuka von Pelliot, T'oung-Pao 22, S. 126ff.

³⁾ Gemeint ist wohl das im osmanischen Türkisch vorkommende *yanŷin* 'Schadenfeuer, Brand', eine Ableitung von der Wurzel *yanmaq* 'brennen'.

⁴⁾ Daß U-k'i, wie Watters meint, auf die Pali-Form Aggi zurückgehen sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich.

⁵⁾ Der Name steht nur in der Liste, die dem Prosatext entnommen ist; in der metrischen Wiederholung ist er ausgelassen.

Anders liegt die Sache bei Bharuka. Wie Pelliot gezeigt hat, führt Kumо, der Name, der dem Lande in den chinesischen Quellen der Han-Zeit gegeben wird, auf ein ursprüngliches *Qumaq oder *Qumcq als einheimischen Namen. Damit läßt sich Bharuka lautlich nicht vereinigen. Aber auch eine Übersetzung kann Bharuka kaum sein. Die Grammatiker und Lexikographen kennen allerdings ein Wort *bharu*. Uṇādis. 1, 7 wird die Bildung des Wortes von *bhr* gelehrt, und Ujjvaladatta bemerkt dazu, daß es 'Herr' bedeute: *bharati bibharti reti bharuh svāmī*. In der Siddhāntakaumudī wird dem noch *Haraś ca* hinzugefügt¹⁾. Trikāṇḍaś. 309 wird *bharu* in der Bedeutung 'Gatte' gelehrt; nach Hemacandra, Anek. 2, 434 bedeutet es 'Gatte' und 'Gold', nach Med. r 69 'Gold' und 'Siva', und Trikāṇḍaś. 46 wird er nochmals unter den Namen Śivas aufgeführt²⁾. Aber das Wort ist in der Sprache niemals lebendig gewesen. Im PW.² wird ein einziger Beleg aus der Literatur gegeben, die vierte der Einleitungstrophen zu Bāṇas Kādambarī: *namāmi bharvoś caraṇāmbujadvayam*, wo nach Mahādeva *bharvoḥ* Dual ist und Hari und Hara bezeichnet. Aber gerade hier zeigt die Fülle der Lesarten *bhatsoś*, *bhartsuś*, *marccos*, *pitroś*, *baddhas* usw., daß Abschreiber und Erklärer mit dem Wort nichts anzufangen wußten. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß dieses Wort den Mönchen von Ostturkestan geläufig gewesen und zur Übersetzung irgend eines einheimischen Namens verwendet sein sollte. Bharuka kann vielmehr durchaus beanspruchen, als Originalname betrachtet zu werden. Dann aber kann es kaum etwas anderes sein als die Kurzform von Bharukaccha, dem Baṇyāča der Griechen, dem heutigen Broach. Tatsächlich werden wir eine Variante des Namens, Bhiruka, als eine Nebenform von Bharukaccha, Bharukaccha kennenlernen. Wenn aber der Name der Hafenstadt des westlichen Indiens nach Ostturkestan verpflanzt wurde, so kann das doch wohl nur durch Kolonisten aus Bharukaccha erfolgt sein, die den Namen ihres alten Heimatortes auf ihren neuen Wohnsitz übertrugen. Offenbar war Bharuka zunächst der Name einer Stadt, der erst später auf das Land ausgedehnt wurde, und wir werden annehmen dürfen, daß es Kaufleute aus Bharukaccha waren, die die Niederlassung begründeten. Wann das geschehen, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Name Bharuka findet sich in dem Candragarbhasūtra, dessen chinesische Übersetzung durch Narendrayaśas aus dem Jahr 566 n. Chr. stammt³⁾, bei Hüen-tsang usw. Er ist uns also seit der Mitte des 6. Jahrhunderts fest bezeugt, aber sicherlich viel älter.

¹⁾ Die alte Calcuttaer Ausgabe der Siddhāntakaumudī, die Böhtlingk in seinen Uṇādi-Affixen abgedruckt hat, liest *Harir Haraś ca* anstatt *svāmī Haraś ca*.

²⁾ Das PW. verzeichnet auch noch die Bedeutung 'Meer' nach der Unādivṛ. im Samksiptas.

³⁾ Siehe Lévi, B. É. F. E. O. V, 261. Der Name ebenda S. 263, 268, 284.

Ich würde es vielleicht nicht gewagt haben, diese Ansicht über die Entstehung des Namens Bharuka vorzutragen, wenn sich nicht noch der Name einer zweiten Stadt des westlichen Indiens, die sogar zu Bharukaccha in naher Beziehung zu stehen scheint, in Ostturkestan nachweisen ließe. In der Beschreibung seiner Rückreise nach China durch den Süden Ostturkestans bemerkte Hüen-tsang¹⁾, daß auf dem Wege von Khotan nach Ni-jang eine Stadt namens P'i-mo war. Sie lag ungefähr 330 *li* östlich von Khotan, ungefähr 200 *li* westlich von Ni-jang, dem heutigen Niya. Yule, The Book of Ser Marco Polo I, 191f., hat mit diesem P'i-mo das von Marco Polo erwähnte Pein oder Peym identifiziert, und Sir Aurel Stein, Ancient Khotan I, 452ff., hat starke Gründe dafür vorgebracht, daß P'i-mo oder Pein auf der Stätte von Uzun-Tati und Ulugh-Ziārat zu suchen ist. In P'i-mo war nach Hüen-tsang eine Statue des stehenden Buddha aus Sandelholz, ungefähr 20 Fuß hoch, die beständig ein helles Licht ausstrahlte, Wunder wirkte und Gebete erhörte. Kranke wurden geheilt, wenn sie den der Stelle ihres Leidens entsprechenden Körperteil der Statue mit Blattgold bedeckten. Nach der Lokal-Sage hatte noch zu Lebzeiten des Buddha König U-t'o-yen-na (Udayana) von Kiao-śang-mi (Kauśāmbī) diese Statue herstellen lassen. Bei dem Tode des Buddha hatte sie sich von selbst in die Luft erhoben und war nach der Stadt Ho-lao-lo-kia im Norden des Khotan-Reiches gelangt. Das war eine reiche, blühende Stadt, aber die Bewohner waren Ungläubige und niemand kümmerte sich um die wundertätige Statue. Einige Zeit später kam ein Arhat dahin, der dem Bilde seine Verehrung erwies. Die Leute, von seiner seltsamen Erscheinung betroffen, meldeten die Sache dem König, und dieser befahl, den Fremden mit Sand zu bedecken. Das geschah, und der eingegrabene Arhat wäre verhungert, wenn nicht ein Mann, der das Bild ebenfalls schon verehrt hatte, ihn heimlich mit Nahrung versehen hätte. Als der Arhat im Begriff war, sich davon zu machen, prophezeite er seinem Wohltäter, daß zum Entgelt für die Behandlung, die er erfahren, in sieben Tagen ein Sandregen die Stadt bedecken und niemand am Leben bleiben werde; er rate ihm, sich schleunigst zu retten. Darauf verschwand er in einem Augenblick. Der Mann kehrte in die Stadt zurück und erzählte seinen Verwandten und Freunden, was der Arhat ihm mitgeteilt hatte, allein sie lachten ihn aus. Am zweiten Tag erhob sich ein Sturm, der allen Schmutz wegblies; darauf fiel ein Schauer von Juwelen hernieder. Das letztere veranlaßte die Leute noch mehr, den Mann wegen seiner Leichtgläubigkeit zu verspotten. Dieser ließ sich aber nicht beirren; er grub einen unterirdischen Gang, der außerhalb der Stadt mündete, und verbarg dort Kostbarkeiten. In der Nacht des siebenten Tages, nach Mitternacht, setzte dann wirklich ein Sandregen ein, der die Stadt begrub. Der Mann entkam durch seinen unterirdischen

¹⁾ Die Stelle ist in der Übersetzung Julians, aber mit Verbesserungen abgedruckt von Huber, B. É. F. E. O. VI, 335ff.

Gang und wandte sich nach Osten, bis er nach der Stadt P'i-mo kam. Kaum war er angelangt, als auch die Buddha-Statue dort erschien. Er bezeugte ihr seine Verehrung und wagte nicht, sie anderswohin zu schaffen. Nach einer Prophezeiung wird die Statue, wenn die Lehre Śākyas erloschen ist, in den Palast der Nāgas eingehen. Hüen-tsang fügt hinzu, daß die Stelle des alten Ho-lao-lo-kia jetzt ein großer Sandhügel sei. Die Könige der benachbarten Länder und mächtige Personen aus fernen Gegendcn hätten oft versucht, die verschütteten Schätze auszugraben; allein, sobald sie an die Grenzen der Stadt gekommen wären, hätte sich ein furchtbarener Sturm erhoben, dunkle Wolken hätten den Himmel verhüllt, und die Schatzgräber hätten ihren Weg verloren.

Es ist von Interesse, daß die Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias in leichter Veränderung noch heute im Munde der Bewohner der Gegend lebt. Sie erzählen, wie Sir Aurel Stein angibt, von der Vernichtung der alten Stadt, die einst auf der Stätte von Uzun-Tati lag: Ein Heiliger wurde einmal von den Einwohnern der Stadt verächtlich behandelt. Sie weigerten sich, ihm Wasser zu geben — nach einer Version, weil er sie wegen unnatürlicher Laster getadelt hatte. Der Heilige verfluchte die Stadt und prophezeite ihre baldige Zerstörung. Während die Leute noch darüber spotteten, stellte sich ein Sandregen ein, der sieben Tage und Nächte dauerte, bis alle Gebäude verschüttet waren. Nur sieben fromme Leute, die den Heiligen mit Achtung behandelt hatten, retteten ihr Leben, indem sie sich an Seilen festhielten, die von einem hohen Pfahle herabgingen, nach Art eines Rundlaufs, wie er noch heute in Ostturkestan beliebt ist. Der Sturm trieb sie herum, und so erhoben sie sich immer höher über dem sich anhäufenden Sande.

Von dem wundertätigen Buddha-Bilde, das Hüen-tsang beschreibt, berichtet schon ein Jahrhundert früher Sung-yün, der von 518—522 eine Reise nach Udyāna und Gandhāra machte¹⁾. Das Bild befand sich nach ihm in einem großen Tempel, 15 *li* südlich von der Stadt Han-mo, die angeblich 878 *li* östlich von Khotan lag. Es war eine vergoldete 16 Fuß hohe Statue des Buddha mit sämtlichen Körpermerkmalen. Ihr Gesicht war immer nach Osten gewandt, und es war unmöglich, sie nach Westen zu drehen. Nach den Erzählungen alter Leute sollte sie ursprünglich durch die Luft aus dem Süden gekommen sein. Der König von Khotan kam, um sie zu verehren, und versuchte, sie in seine Stadt zu bringen. Als aber der Zug bei Einbruch der Nacht unterwegs Halt machte, verschwand die Statue plötzlich, und Nachforschungen ergaben, daß sie an ihren alten Ort zurückgekehrt war. So errichtete der König einen Schrein über dem Bilde und überwies ihm 400 Heimstätten zur Bestreitung seines Unterhalts. Wenn die Leute aus diesen Familien irgendeine Krankheit hatten, legten sie der Statue ein Goldblatt auf den Körperteil, an dem sie litten, und

¹⁾ Chavannes, Voyage de Song Yun, B. É. F. E. O. III, 392f.

wurden so geheilt. Später errichteten Tausende Statuen und allerlei Gebäude und Tempel an dem Ort. Die gestickten seidenen Banner und Baldachine zählten nach Zehntausenden, mehr als die Hälfte davon waren Standarten der Wei. Die Daten der Inschriften auf diesen Standarten gingen von 495—513 n. Chr., eine der Standarten ging nach der Inschrift in die Zeit der Yao Ts'in (384—417 n. Chr.) zurück. Dieser Bericht Sung-yüns stimmt mit dem Hüen-tsangs in allem Wesentlichen so genau überein, daß bereits Beal, Travels of Fah-Hian and Sung-Yun (1869), S. 177, annahm, beide bezögen sich auf eine und dieselbe Statue. Auch Stein hält ihre Identität für zweifellos, wenn sich auch die Verschiedenheit der Ortsnamen, Han-mo auf der einen, P'i-mo auf der anderen Seite, vorläufig nicht genügend erklären läßt und die Angabe über die Entfernung Han-mos von Khotan unmöglich richtig sein kann. Auffallend ist, daß Sung-yün nur von der Ankunft des Bildes durch die Luft erzählt, die Vorgeschichte der Statue in Ho-lao-lo-kia aber verschweigt. Das läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß diese Legende im Anfang des 6. Jahrhunderts wenigstens noch nicht mit jener Statue verknüpft war. Huber, B. É. F. E. O. VI, 339 glaubt allerdings aus einer Stelle des von Narendrayasās im Jahre 592 übersetzten Sūryagarbhasūtra¹⁾ folgern zu dürfen, daß die Legende schon früher in Khotan bekannt war. In dem Sūtra wird erzählt, daß zur Zeit des Buddha Kāśyapa das Reich von Khotan Kia-lo-śa-mo hieß. Es war ein überaus fruchtbares Land, in dem sich Hunderttausende von Heiligen aufhielten. Unter den Bewohnern des Landes riß aber infolge des Wohlstandes, in dem sie lebten, Zügellosigkeit ein. Sie verleumdeten die Heiligen und besudelten sie mit Staub. Infolge dieser schlechten Behandlung zogen die Heiligen fort. Die Leute freuten sich darüber, aber die Götter des Wassers und die Götter des Feuers ergrimmten. Alles Wasser im Lande verschwand, und da es weder Wasser noch Feuer mehr gab, gingen alle Geschöpfe zugrunde und der Boden wurde unfruchtbar. Die Bewerfung der Heiligen mit Staub und die Unfruchtbarkeit, die als Strafe dafür das Land befällt, sind allerdings zwei Punkte, die diese Sage mit der von Hüen-tsang erzählten Legende gemein hat, aber sie genügen nicht, um ihre Abhängigkeit von jener Legende zu erweisen. Wir haben in der indischen Literatur eine andere alte, auch den Buddhisten wohlbekannte Sage, die die gleichen Züge aufweist und die daher sehr wohl das Vorbild für die Geschichte von der Verödung Khotans gewesen sein kann, das ist die Sage von der Entstehung des Daṇḍakawaldes²⁾.

Im Sarabhaṅgajātaka (V, 133, 27ff.) wird erzählt, wie ein Asket Kisa Vaccha in das Reich des Königs Daṇḍaki, in die Stadt Kumbhavatī, zieht

¹⁾ Übersetzt von Lévi, B. É. F. E. O. V, 257.

²⁾ Das Material für die Geschichte der Sage ist von Charpentier, WZKM. XXVIII, 224 ff., gesammelt, siehe auch Uttarādhyayanasūtra S. 288; seiner Beurteilung kann ich nicht immer zustimmen.

und sich bei einem General in einem Park niederläßt. Eine Hetäre, die bei dem König in Ungnade gefallen ist, sieht ihn und beschließt, ihr Unglück auf ihn abzuladen. Sie zerkaut Holz, das zum Reinigen der Zähne dient, speit den Speichel dem Asketen auf seine Haarsflechten und wirft ihm schließlich auch noch das Holz auf den Kopf; dann badet sie und geht heim. Als sie in der Tat nach einiger Zeit wieder zu Ehren kommt, ist sie überzeugt, daß ihr Mittel geholfen hat, und als einmal der Hauspriester seine Stellung verloren hat, rät sie ihm, das gleiche Mittel anzuwenden. Auch der Hauspriester hat guten Erfolg mit der Sache, und als der König einen Aufstand in einem Grenzland dämpfen muß, überredet der Hauspriester den König, um sich den Sieg zu sichern, sein Unglück in der bewährten Weise auf den Asketen zu übertragen. Der König und sein ganzes Heer bespeien den Asketen; der General aber läßt ihn säubern, und zum Dank dafür verkündet ihm der Asket, daß am siebenten Tag das Reich, weil die Gottheiten erzürnt seien, zugrunde gehen würde, und rät ihm, sich schleunigst davonzumachen. Der General meldet die Sache dem König, aber der glaubt seinen Worten nicht, und so flieht er allein mit Weib und Kind aus der Stadt in ein anderes Land. Den Kisa Vaccha läßt sein Lehrer durch zwei junge Asketen in einer Sänfte durch die Luft fortshaffen. Als der König siegreich in die Stadt zurückgekehrt ist, lassen die Gottheiten zunächst einen Regen strömen, durch den alle Kadaver aus der Stadt weggeschwemmt werden. Dann geht auf den reinen Sand ein Regen von himmlischen Blumen nieder, auf die Blumen ein Regen von Mässakas, auf diese ein Regen von Kahāpanas und auf diese ein Regen von himmlischen Schmuckstücken. Als die Leute das Geld und den Schmuck sammeln, fällt ein Regen von feurigen Waffen auf sie nieder, die sie in Stücke schneiden. Dann regnet es glühende Kohlen und feurige Felsstücke, und endlich fällt ein feiner Sandregen, der im Umkreis von sechzig Meilen das ganze Land zudeckt. Die Geschichte von dieser Zerstörung wird in ganz Jambudvīpa bekannt.

Zwei Gāthās, in denen auf diese Sage angespielt wird, zeigen, daß die Freveltat des Königs in der Form, in der sie hier erzählt wird, die Erfindung des Verfassers des Jātaka-Kommentars ist, also aus späterer Zeit stammt. Im Sarabhaṅgajātaka wird Sakka auf die Frage nach dem Schicksal des Dāṇḍaki die Antwort (522, 21):

*Kisam pi Vaccham avakiriya Dāṇḍakī
ucchinnamūlo sajano saraṭṭho
Kukkulanāme nirayamhi paccati
tassa phulingā nipatanti kāye¹).*

¹⁾ Text: *tassa pullīgāni patanti kāye*, aber C^k, im Kommentar auch C^s, lesen *puli-*, B^d *phulli-*. Der Kommentar verbindet -ni mit *phulingā*: *phulingānīti vītacci-kaṅgārū*.

‘Weil Dāṇḍaki den Kisa Vaccha beworfen hatte, ward er an der Wurzel abgeschnitten, samt seinen Leuten und seinem Reiche; er brennt in der Kukkula genannten Hölle. Funken fallen auf seinen Körper nieder.’

Der Kommentator erklärt allerdings *avakiriya* in Übereinstimmung mit der Prosaerzählung durch *nutthubhanadantakaṭṭhapātanena tassa sarire kalim pavāhetvā*, aber das kann kaum die Bedeutung des Wortes sein. Der richtige Sinn ergibt sich aus G. 27 des *Samkiccajātaka* (530):

*arajam rajasā Vaccham Kisam avakiriya Dāṇḍakī
tālo va mūlato chinno sa rājā vibhavam gato.*

‘Weil Dāṇḍaki den leidenschaftslosen Kisa Vaccha mit Staub beworfen hatte, ging dieser König wie ein Palmbaum, der an der Wurzel abgeschnitten ist, zugrunde.’

Daß nach der älteren Sage Dāṇḍaki den Asketen mit Staub überschüttete, wird durch die Fassung der Geschichte im Mahāvastu bestätigt. Sie wird dort zweimal erzählt, zuerst in Prosa (3, 363, 3ff.) und dann in Versen (3, 364, 12ff.). Der Ṛṣi Vatsa wohnt am Himavat. Er leidet an der Windkrankheit, magert ab (*krśo abhūsi*), kann die Kälte nicht vertragen und zieht deshalb nach dem Daksināpatha in die Stadt Govardhana, wo der ungerechte König Dāṇḍaki herrscht. Der läßt den harmlosen Ṛṣi mit Staub überschütten. Ein Minister namens Vighuṣṭa, der die Gewalttat des Königs mißbilligt, läßt ihn aus dem Staubhaufen ausgraben, und zum Dank dafür gibt ihm der Ṛṣi den Rat, schleunigst zu fliehen; er selber würde am siebenten Tage sterben, und dann würde dem Reich eine große Gefahr drohen. Der Minister macht sich mit seinen Verwandten davon. Am siebenten Tage stirbt der Ṛṣi, und die Stadt wird in der Nacht durch die aufgeregten Bhūtas in Asche verwandelt.

Die Jāt. 522, 21 entsprechende Strophe lautet hier (369, 2ff.):

*rśim ca Vatsam ākramiyāna Dāṇḍakī¹⁾
ucchinnamūlo sadhano sarāśtro
Kukkulam nāma narakam prapanno
sphuliringajālāvatato samucchrayah²⁾*

Daß die Buddhisten sehr wohl wußten, daß die Dāṇḍaki-Sage die Sage von der Entstehung des Dāṇḍakawaldes ist, obwohl das in den angeführten Stellen nicht ausgesprochen ist, zeigt die Bemerkung des Kommentators Jāt. V, 29, 18f. In der Gāthā (Jāt. 513, 17) ist von Rāma, der in den Dāṇḍakārañña gegangen war, die Rede; der Kommentator erklärt: *Dāṇḍakirañño vijite Kumbhavatīnagaram gantvā*.

¹⁾ Senart liest: *rśi pāṃśunākrami yena Dāṇḍakī*, aber die Lesung der Handschriften BM: *rśipam* (M: *rśipam*) *ca vatsā ākrami sona* (B: *sone*) *dāṇḍakī* (B: *dāṇḍaki*) führt eher auf den oben gegebenen Text.

²⁾ Der Text ist nicht ganz sicher; der Sinn ist wohl: ‘(Sein) Körper ist mit einem Netz von Feuerfunken überdeckt.’ Senart liest: *sphuliringajālā va tato samucchrayāḥ*.

Stadt. Als Bhīṣya aus dem Wald nach Hause kommt und seine Tochter nicht findet, stellt er durch Meditation fest, was sich zugeschlagen hat, und fasst den Dāndalya, daß er mit seinen Verwandten und seinem Reich in sieben Tagen durch einen Staubregen vernichtet werden solle, was dann auch einträgt. Die alte Gedichte findet sich in dem Jayamangala zum Kāmasūtra. Die Abweichungen sind ganz unbedeutend; für Bhīṣu steht

¹⁾ Eine Inhaltangabe nach Devendra bei Charpentier a. a. O. S. 220. Ich pefs den Inhalt nach Lalitavallabha, S. 97 der Ausgabe (Calcutta Samvat 1936).

²⁾ Charpentier hat auf die Abweichungen des Namens mit dem Kumbhavatī des Jātaka hingewiesen.

hier Bhārgava und die Frist von den sieben Tagen bis zur Katastrophe wird nicht erwähnt, dafür wird hinzugefügt, daß die Stätte noch heute als der Dāṇḍakawald besungen würde.

Ausführlicher wird die Geschichte im Rāmāyaṇa, 7, 79, 5ff. erzählt. König Dāṇḍa, der jüngste der hundert Söhne des Ikṣvāku, hat von seinem Vater die Gegend zwischen Vindhya und Śaivala als Reich erhalten und gründet dort eine Stadt Madhumanta. Sein Purohita ist Uśanas Bhārgava. Eines Tages kommt Dāṇḍa in die Einsiedelei des Bhārgava, erblickt dort dessen Tochter Arajā, vergewaltigt sie trotz der Warnungen des Mädchens und kehrt in seine Stadt zurück. Als der heimgekehrte Ṛsi die Sache erfährt, verflucht er den König: nach sieben Tagen soll ein Staubregen im Umkreis von 100 Meilen das Reich verbrennen und den König samt den Seinen vernichten. Bhārgava und die anderen Bewohner der Einsiedelei ziehen darauf aus dem Lande fort, nur Arajā bleibt auf des Vaters Geheiß an einem großen Teich in der Einsiedelei; die Wesen, die in der Nacht des Verderbens bei ihr sein werden, sollen verschont bleiben. Der Staubregen stellt sich pünktlich ein und verwandelt das Land in Asche; seitdem wird es der Dāṇḍakawald genannt.

Daß Dāṇḍa als Name des Königs eine Verschlechterung gegenüber dem Dāṇḍakya der Śāstras und dem Dāṇḍaki der Gāthās ist, hat schon Charpentier bemerkt. Was Arajā betrifft, so sucht Charpentier nach einem Zusammenhang mit dem *arajam* von Jāt. 530, 27, wie er selbst gesteht, resultatlos. Ich glaube gar nicht, daß bei dem Namen an 'Staub' zu denken ist. Rām. 7, 81, 2 heißt es von Bhārgava: *so'paśyad Arajāñ dīnāñ rajasā samabhiplutām*, wo das letzte Beiwort doch nicht anders verstanden werden kann als *rajasābhiplutām*, *rajasā samabhiplutām* bei Manu 4, 41; 42. Arajā wird also dasselbe bedeuten wie *arajas* Hem. Abh. 510, und man könnte höchstens vermuten, daß ursprünglich Arajā gar nicht der Name war, sondern das Mädchen als noch nicht mannbar bezeichnet war, wodurch die Schuld des Königs noch größer erscheinen würde.

Ob die brahmanische oder die buddhistische Fassung der Sage die ältere ist, wage ich nicht zu entscheiden. Warum die buddhistischen Geschichten albern und sinnlos sein sollen, wie Charpentier sich ausdrückt, verstehe ich nicht; das jus talionis scheint mir in einem Märchen durchaus berechtigt zu sein. Jedenfalls kannten die Buddhisten eine Sage, wonach der öde Dāṇḍakawald dadurch entstanden war, daß dort einmal ein Asket mit Staub oder Sand zugedeckt wurde¹⁾, und das Bestehen dieser Sage

¹⁾ Eine Parallele zu der Sage von der Entstehung des Dāṇḍakārañña ist die von der Entstehung des Mejjhārañña. Im Mātaṅgajātaka (497) wird erzählt, daß der weise Mātaṅga im Mejjhā-Reiche umgebracht wurde und daß die Gottheiten erzürnt dann das Land durch einen heißen Aschenregen vernichteten. Die Gāthā (497, 24; 530, 28), die darauf Bezug nimmt, lautet:

*upahacca manam Mejjhō Mātaṅgasmiñ yasassine
sapūrisajjo ucchinno Mejjhāraññam tadā ahū*

konnte leicht dazu führen, die Verödung Khotans in ähnlicher Weise zu erklären¹⁾.

Wenn ich somit auch den Zusammenhang der im Sūryagarbhasūtra überlieferten Sage mit der Legende von dem Untergang Ho-lao-lo-kias nicht für wahrscheinlich halte und jedenfalls nicht als bewiesen ansehen kann, ist Huber (a. a. O. S. 337) unzweifelhaft der Nachweis gelungen, daß sich eine Version jener Legende bereits in dem sogenannten Rudrāyanāvadāna (37) des Divyāvadāna findet²⁾. Der Text steht wie die meisten der im Divyāvadāna gesammelten Erzählungen auch in dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins, der uns in der chinesischen Übersetzung I-tsings vorliegt; fraglich ist nur, ob wir mit Huber und Lévi³⁾ den Vinaya als die Quelle des Divyāvadāna ansehen müssen, oder ob umgekehrt, wie neuerdings Przyluski annimmt⁴⁾, die Kompilatoren des Vinaya Erzählungen aus dem Divyāvadāna oder einer älteren Rezension des Werkes aufnahmen.

Ehe wir uns aber dem Inhalt des Avadāna zuwenden, muß ein Fehler berichtigt werden. Der Name des Helden der Erzählung ist gar nicht, wie man bisher angenommen hat, Rudrāyaṇa. An den meisten Stellen erscheint allerdings der Name in dieser Form, aber 565, 29 steht *gacchodrāyaṇa*, 565, 30; 566, 1. 19f. 27 *āyuṣmān Udrāyaṇah* in sämtlichen Handschriften, 559, 3 *upasamkramyodrāyaṇam* in ABC, mit der kontaminierten Lesart *upasamkramyo Rudrāyaṇam* in D. Daß Udrāyaṇa die allein richtige Namensform ist, beweisen die metrischen Stellen, in denen der Name erscheint. 567, 20 steht richtig in allen Handschriften *adyāpy Udrāyaṇo bhikṣu rājadharmair na mucyate*, in 570, 4 gegen das Metrum *adyāpi Rudrāyaṇo bhikṣur jīvitād vyaparopitah*. Die Entstellung von Udrāyaṇa zu Rudrāyaṇa

‘Weil er böse Absichten gegen den ruhmvollen Mātaṅga gehegt, wurde Mejha samt seiner Gefolgschaft vernichtet. Da entstand der Mejjhawald’.

¹⁾ Lévi, JA. XI, 5, 76f., hat den Namen Kia-lo-śa-mo, den Khotan zur Zeit des Buddha Kāśyapa geführt haben soll, sehr geistreich als Khara-Śyāmāka erklärt, d. h. als eine Zusammensetzung von zwei Namen von Örtlichkeiten, die in dem gleich zu besprechenden Udrāyanāvadāna vorkommen. Mir scheint diese Erklärung nur dadurch etwas unsicher zu werden, daß, wie Lévi bemerkt, in dem Glossar Fan-fan-yü der Name Kia-lo-śa-mo, der aus dem Bericht des Ci-mōng übernommen ist, als ‘plain aigle or’ interpretiert wird. Man sieht nicht ein, wie Kharaśyāmāka in dieser Weise gedeutet werden konnte, zumal auch *khara* in der Bedeutung ‘Meeradler, Reiher, Krähe’ nur unzureichend im Rājanirghaṇṭa bezeugt ist. Allein wie dem auch sein mag, auf keinen Fall kann die Legende des Sūryagarbhasūtra beweisen, daß die in dem Avadāna erzählte Legende des Unterganges von Ho-lao-lo-kia oder Rauruka in Serindien seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts lokalisiert war. Weder in dem Avadāna noch sonst wo ist von einer Katastrophe, die über Khara und Śyāmāka hereingebrochen ist, die Rede.

²⁾ Eine Inhaltsangabe nach dem Sanskrit-Text hat Huber, B. É. F. E. O. VI, S. 12ff. gegeben. Ein Stück übersetzte schon Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, S. 341—344.

³⁾ Huber, B. É. F. E. O. VI, 3; Lévi, T'oung-Pao II, 8, 105ff.

⁴⁾ Indian Historical Quarterly V, p. 5.

erklärt sich aus der Schrift; in der nördlichen Brāhmī sind vom 4. bis etwa zum 7. Jahrhundert *u* und *ru* meist überhaupt nicht zu unterscheiden¹⁾. Daher kommt auch das Schwanken der Handschriften zwischen Udraka und Rudraka (z. B. Buddhac. 12, 82. 83. 86), Urumuṇḍa und Rurumuṇḍa (z. B. Divy. 349, 8. 9. 12. 19; 350, 25; 364, 15; 385, 10. 18. 27) usw. Ich brauche daher im folgenden die richtige Namensform Udrāyaṇa.

Das Avadāna beginnt mit den Worten: 'Es gibt zwei große Städte, Pāṭaliputra und Rauruka²⁾. Als Pāṭaliputra sich erhebt, geht Rauruka zugrunde.' In Rauruka herrscht König Udrāyaṇa, seine Gemahlin ist Candraprabhā, sein Sohn Śikhaṇdin, seine Hauptminister Hiruka und Bhiruka³⁾. In Rājagr̥ha regiert Bimbisāra. Eines Tages kommen Kaufleute mit Waren von Rājagr̥ha nach Rauruka. Udrāyaṇa fragt, ob es noch ein anderes so blühendes Reich gäbe wie das seine. Die Kaufleute bejahen es: im Ostlande (*pūrvadeśe*) liege die ebenso blühende Stadt Rājagr̥ha, wo König Bimbisāra regiere. Udrāyaṇa beschließt, mit Bimbisāra in freundlichen Verkehr zu treten. Er sendet ihm einen Kasten voll Edelsteinen. Bimbisāra schickt ihm als Gegengabe feine Stoffe. Udrāyaṇa setzt diesen Austausch von Geschenken durch Übersendung eines Panzers aus Edelsteinen fort. Bimbisāra ist in Verlegenheit, wie er diese kostbare Gabe erwideren soll. Auf Rat des Buddha beschließt er ein Bild des Tathāgata zu senden. Aber kein Maler ist imstande, den Buddha zu malen, da niemand, der ihn anblickt, die Augen von ihm wenden kann. So lässt der Buddha ein Tuch bringen und seinen Schatten darauf fallen, den die Maler dann mit Farben ausfüllen. Unter das Bild werden vier kurze Texte geschrieben: das śaraṇagamanam oder die abhyupapattiḥ, die Formel, mit der man den Anschluß an den Orden erklärte; die śikṣā oder das śikṣāpadam, die zehn Gebote, die der Mönch zu halten verpflichtet ist; der anulomapratilomadvādaśāṅgah pratītyasamutpādah, auch lokasamvrttiḥ oder lokasya pravrttini-vṛtti genannt, die Formel vom Kausalnexus des Entstehens, vorwärts und rückwärts; zwei Gāthās, die zum Eifer ermahnen und als atyutsāhanā⁴⁾ bezeichnet werden, Udānavarga 4, 37; 38. Dem Bild wird ein Schreiben vorausgesandt, in dem der König gebeten wird, dem Bild die höchsten Ehren zu erweisen. Udrāyaṇa, anfänglich durch diese Zumutung beleidigt, folgt doch auf Rat seiner Minister der Aufforderung, aber die Bedeutung des Bildes bleibt ihm unklar. Erst Kaufleute aus Madhyadeśa, die nach

¹⁾ Schon Speyer, WZKM. XVI, 355 erklärt die Verwechslung von *u* und *ru* aus der Ähnlichkeit der Zeichen in der nepalesischen Schrift, beurteilt aber das Verhältnis von Udrāyaṇa und Rudrāyaṇa falsch.

²⁾ In I-tsings Übersetzung wird hinzugefügt: 'in Jambudvīpa'. Die Handschriften schwanken zwischen Rauruka und Roruka.

³⁾ So 575, 25. 26. 28; 576, 22. 24. Im Kompositum wird immer Hirubhirukau gesagt; 556, 8; 562, 15; 563, 25 usw. Nur 545, 5 findet sich Hirur Bhiruh (MSS. Hirubhirus, Bhirubhirus).

⁴⁾ atyutsāhatā 547, 26 ist zu verbessern.

Rauruka gekommen sind, unterrichten ihn über die Persönlichkeit des Buddha und den Sinn der untergeschriebenen Texte. Er überdenkt die Formel vom Kausalmexus, die Wahrheit geht ihm auf, und er wird ein *srotāpanna*. Er richtet an Bimbisāra ein Schreiben mit der Bitte, ihm einen Mönch zu senden. Auf Vorschlag des Buddha wird Mahākātyāyana in Begleitung von 500 Mönchen als Apostel nach Rauruka gesandt. Er wird mit den größten Ehren empfangen und hat auch mit der Bekehrung der Leute gewaltigen Erfolg. Unter anderen treten zwei Hausväter, Tisya und Puṣya, in den Orden ein, und erlangen die Arhatschaft. Bei ihrem Tode errichtet man für jeden einen Stūpa. Um das Bekehrungswerk im Harem des Königs und unter den Frauen des Landes fortzusetzen, wird später dann die Nonne Śailā mit 500 Gefährtinnen von Rājagrha nach Rauruka berufen und mit den gleichen Ehren wie Mahākātyāyana aufgenommen.

Eines Tages spielt König Udrāyaṇa die *vīṇā* und seine Gemahlin Candraprabhā tanzt dazu. Plötzlich bemerkt der König an ihr die Zeichen des Todes: er erkennt, daß sie in sieben Tagen sterben wird. Die *vīṇā* gleitet ihm aus der Hand zu Boden. Die Königin fragt erschrocken, ob sie schlecht getanzt habe. Der König klärt sie über ihr Schicksal auf. Candraprabhā benutzt die kurze Spanne, die ihr zum Leben geblieben, um sich durch Śailā in den Orden aufnehmen zu lassen, und verspricht dem König, wenn sie in der Götterwelt wiedergeboren werden sollte, ihm zu erscheinen. Nach ihrem Tode als Göttin unter den Cāturmahārājika-Göttern wiedererstanden, begibt sie sich zu dem Buddha und erlangt durch seine Belehrung den Stand einer *srotāpannā*. Dann begibt sie sich nach Rauruka zu Udrāyaṇa und ermahnt ihn, in den Orden zu treten, um nach dem Tode in der Götterwelt wiedergeboren und wieder mit ihr vereinigt zu werden. Am nächsten Morgen übergibt Udrāyaṇa seinem Sohne Śikhaṇḍin die Herrschaft, empfiehlt ihm seine alten Minister Hiruka und Bhiruka und zieht nach Rājagrha, wo ihn der Buddha in den Orden aufnimmt. Auf einem Almosengange begegnet er dem Bimbisāra, der sich vergebens bemüht, ihn in den weltlichen Stand zurückzulocken.

Śikhaṇḍin regiert eine Weile in Gerechtigkeit, gerät dann aber auf Abwege. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka, die ihm Vorhaltungen machen, werden entlassen und durch zwei schlechte Menschen ersetzt, die das Volk bedrücken. Durch einen Kaufmann erfährt Udrāyaṇa in Rājagrha von der Mißwirtschaft seines Sohnes. Er tut seine Absicht kund, nach Rauruka zu kommen und den Sohn wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Als das in Rauruka bekannt wird, stellen die beiden schlechten Minister, für ihre Stellung furchtend, dem Śikhaṇḍin vor, sein Vater würde kommen, um ihn des Thrones zu beraubten, und überreden ihn schließlich, den Vater töten zu lassen. Auf dem Wege nach Rauruka trifft Udrāyaṇa seine Henker. Sie gewähren ihm noch die Zeit, sich der Meditation hinzu-

geben und die Arhatschaft zu erlangen. Er prophezeit, daß Šikhaṇḍin als Vatermörder und Arhatmörder zur Hölle fahren werde; dann wird ihm der Kopf abgeschlagen.

Als Šikhaṇḍin den Tod des Vaters und seine Prophezeiung erfährt, wird er von Reue ergriffen. Er verbannt die beiden schlechten Minister von seinem Angesicht, setzt Hiruka und Bhiruka wieder in ihre Ämter ein und bringt seine Tage in Trübsinn hin. Um ihn von seinen Gewissensbissen wegen der beiden Todsünden, die er auf sich geladen hat, zu heilen, veranlassen die beiden schlechten Minister seine Mutter, ihm zu erklären, daß er gar nicht der Sohn des Udrāyaṇa sei; sie habe ihn im Ehebruch empfangen. Seine Bedenken wegen des Arhatmordes wissen sie durch eine List zu zerstreuen. Sie machen in den Stūpas des Tiṣya und des Puṣya je ein Loch und setzen zwei junge Katzen hinein, die sie abrichten, auf eine an Tiṣya und Puṣya gerichtete Beschwörung hin hervorzukommen, ein Stück Fleisch zu nehmen, ihren Stūpa zu umwandeln und wieder in ihrem Loche zu verschwinden. Dann gehen sie zum König und stellen ihm vor, es gebe gar keine Arhats; auch Tiṣya und Puṣya seien Betrüger gewesen und darum als Katzen wiedergeboren worden. Dann führen sie vor dem König und vielem Volk die Katzenbeschwörung auf. Das Mittel wirkt. Die meisten Leute fallen vom Glauben ab. Der König gewährt den Mönchen und Nonnen keine Almosen mehr, so daß alle bis auf Mahākātyāyana und Sailā das Land verlassen.

Eines Tages begegnet Mahākātyāyana, als er auf seinem Almosengange nach Rauruka hineingeht, dem König, der gerade die Stadt verläßt. Er tritt beiseite, um nicht von dem König ein unfreundliches Wort zu hören. Hiruka und Bhiruka, die sich im Gefolge des Königs befinden, klären den König auf Befragen über den Grund der Zurückhaltung des Mönches auf. Als aber die Szene sich bei der Rückkehr des Königs und Mahākātyāyanas wiederholt, da wissen die beiden bösen Ratgeber dem König einzureden, Mahākātyāyana halte sich von ihm fern, um nicht von dem Staube des Vatermörders besudelt zu werden. Da ruft der König zornig: 'Ihr Herren, wer mich lieb hat, der werfe je eine Hand voll Staub auf diesen geschorenen Bettelmönch!' Die ganze Umgebung des Königs gehorcht der Aufforderung, und Mahākātyāyana wird unter einer Staubmasse begraben; durch seine übernatürliche Macht schafft er sich aber eine Laubhütte unter der Staubdecke. Hirten haben den Vorgang mit angesehen. Sie berichten Hiruka und Bhiruka, die hinterher kommen, was geschehen, und mit ihrer Hilfe graben die beiden den Mönch aus. Der prophezeit, daß in sieben Tagen zur Strafe für die Untat des Königs ein Staubregen Rauruka verschütten werde. Am ersten Tage werde ein Sturm die Steine, Kies und Scherben aus der Stadt blasen, am zweiten Tage werde ein Blumenregen fallen, am dritten ein Regen von Kleidern, am vierten ein Regen von gemünztem Gelde, am fünften ein Regen von Gold, am

sechsten ein Regen von Edelsteinen, und endlich am siebenten werde der Staubregen kommen. Auf die ängstliche Frage der beiden, ob auch sie das Schicksal der Bewohner der Stadt teilen würden, beruhigt Mahākātyāyana sie und gibt ihnen den Rat, sie sollten einen unterirdischen Gang (*suryingā*) von ihrem Hause bis zum Flusse graben und in der Nähe ihres Hauses ein Boot bereithalten. Wenn der Edelsteinregen falle, sollten sie das Boot mit Edelsteinen füllen und sich davonmachen. Die beiden Minister begeben sich zum König und berichten ihm alles, finden aber keinen Glauben. Da kehren sie nach Hause zurück.

Hiruka übergibt seinen kleinen Sohn Śyāmāka dem Mahākātyāyana und bittet ihn, wenn er die nötigen Anlagen dafür zeige, ihn in den Orden aufzunehmen, im anderen Falle ihn als seinen Diener zu behalten. Ebenso übergibt Bhiruka seine Tochter Śyāmāvatī der Nonne Śailā, ebenfalls mit der Bitte, sie, wenn sie im Besitz der nötigen Anlagen sei, zur Nonne zu machen, sonst aber sie seinem Freunde, dem Hausvater Ghoṣila in Kauśāmbī, zu übergeben. Śailā verläßt darauf Rauruka und bringt die Śyāmāvatī zu Ghoṣila. Im übrigen treffen Hiruka und Bhiruka ihre Vorbereitungen zur Flucht, wie Mahākātyāyana es ihnen geraten hat, und am sechsten Tage, nachdem alles genau der Prophezeiung gemäß eingetreten ist, entkommen sie glücklich. Hiruka gründet in einem anderen Lande eine Stadt namens Hiruka, Bhiruka in einem anderen Lande eine Stadt Bhiruka, die auch den Namen Bhirukaccha empfängt. Am siebenten Tage beginnt der Staubregen zu fallen; übernatürliche Wesen halten die Tore der Stadt verschlossen, so daß niemand entfliehen kann.

Mahākātyāyana fliegt durch seine Zauberkraft auf seinem Mantel, an dessen Zipfel sich Śyāmāka festhält, aus der Stadt. Die Stadtgöttin schließt sich ihnen an. Die drei kommen nach einem Marktflecken (*karvatāka*) namens Khara und machen bei der Scheuer¹⁾ des Ortes halt. Mahākātyāyana macht sich zum Bettelgang in dem Flecken auf und läßt den Śyāmāka und die Göttin bei der Scheuer zurück. Durch die Macht der Göttin fängt das Korn an, sich zu vermehren. Der Aufseher der Scheuer bemerkt das. Er erfährt von Śyāmāka die Ursache und beschließt, die Göttin durch eine List dauernd an den Ort zu fesseln. Er übergibt ihr Schloß und Schlüssel mit der Bitte, sie bis zu seiner Rückkehr aufzubewahren und keinem anderen als ihm selbst zurückzugeben. Der Mann beruft darauf eine Versammlung der Bewohner des Fleckens, berichtet ihnen von dem Wunder in der Scheuer und fordert sie auf, seinen Sohn zum Oberhaupt (*śreshthin*) zu machen; dann werde er sich selbst töten, und da die Göttin ihm Schloß und Schlüssel nicht zurückgeben könne, werde sie dauernd zum Wohle des Fleckens dort bleiben. Die Leute sind damit einverstanden. Der Sohn wird zum Oberhaupt gewählt, der Mann begeht Selbstmord, und die Göttin erklärt sich bereit, ihren dauernden

¹⁾ Statt *khalābhidhāna* ist, wie Huber gezeigt hat, *khaladhāna* zu lesen.

Sitz in dem Flecken zu nehmen. Sie gerät später in den Verdacht, die Geliebte des Mahākātyāyana zu sein. Das erregt ihren Zorn; eine Seuche ist die Folge, aber es gelingt, sie wieder zu besänftigen. Am Ende der Regenzeit beschließt Mahākātyāyana, weiterzuziehen. Er überläßt der Göttin als Andenken seinen Becher¹⁾. Sie erbaut darüber einen Stūpa, den noch heute die Mönche, die Caitya-Verehrer sind, verehren, und richtet ein Fest, den *kāṁsimaha*, das Becherfest, ein.

Mahākātyāyana setzt mit Śyāmāka seine Luftreise fort. Die Rinder- und Schafhirten (*gopālakapaśupālakaiḥ*) sehen, wie der Knabe an dem Mantelzipfel hängt. Sie rufen: 'Er hängt! Er hängt!' (*lambate, lambate*). Danach werden die Leute in jenem Lande Lambākapāla²⁾ genannt. Dann kommen die beiden zu einem anderen Marktflecken (*karvaṭaka*). Mahākātyāyana läßt den Śyāmāka unter einem Baum zurück und tritt seinen Bettelgang an. In dem Flecken ist gerade der König, ohne einen Sohn zu hinterlassen, gestorben. Die Leute suchen nach einem Nachfolger. Sie bemerken, daß der Schatten des Baumes, unter dem Śyāmāka schläft, den Körper des Knaben nicht verläßt, und schließen aus diesem Wunder, daß er die geeignete Person sei. Mit Erlaubnis des Mahākātyāyana nimmt Śyāmāka die Königswürde an. Das Reich wird danach das Śyāmāka-Reich (*Śyāmākarājya*) genannt.

Mahākātyāyana, nun allein, gelangt nach Vokkāna, wo seine Mutter wiedergeboren ist. Nach zärtlicher Begrüßung hält er ihr eine Predigt mit dem Erfolg, daß sie bekehrt wird und den Grad einer *srotaāpannā* erlangt. Beim Abschied übergibt er ihr auf ihre Bitte seinen Stab (*yasti*). Sie erbaut einen Stūpa, der als Yaštistūpa bekannt ist und den noch heute die Mönche, die Caitya-Verehrer sind, verehren.

Mahākātyāyana will dann nach dem Madhyadeśa zurückkehren³⁾. Er kommt an die Sindhu. Die Gottheit des Nordens (*Uttarāpathanivāsinī devatā*) bittet ihn um ein Andenken. Mahākātyāyana erinnert sich daran, daß im Madhyadeśa das Tragen von *pula*, einer Art Schuhe, nicht erlaubt ist. Er läßt der Gottheit daher seine *pula*. Das ist der Ursprung des Pula-

¹⁾ Die richtige Deutung von *kāśikā* und *kāśimahāḥ* des Textes wird Huber verdankt; es ist *kāṁsi* zu lesen.

²⁾ Die Handschriften haben *tasmin janapade manusyāṇāṁ Lambakapāla* (so E; A *Lambayākepāla*, B C *Layokepāla*, D *Lambakepāla*) *iti saṁjñā saṁvṛttā*. Vor *iti saṁjñā saṁvṛttā* wird sonst der Name meist wiederholt (s. 576, 23. 25; 580, 3f.), aber nicht 581, 1. Auch hier scheint das nicht der Fall zu sein. Auch wird hier nicht der Name des Landes gegeben, sondern der Name der Leute in dem Lande; es wird also *Lambākapālā* zu lesen sein, und der zweite Bestandteil des Namens soll offenbar dadurch erklärt werden, daß die *gopālaka* und *paśupālaka* '*lambate lambate*' rufen. Die chinesische Übersetzung I-tsings hat nach Lévi, JA. XI, 5, 90: 'pour cette raison l'emplacement du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle Lan-po.'

³⁾ *Madhyadeśam āgantukāmaḥ*; *āgam* hat hier sicherlich wie so oft den Sinn 'zurückkehren'.

caitya, den andere Puleśvara nennen¹). Mahākātyāyana gelangt dann allmählich nach Śrāvasti und berichtet den Mönchen von seinen Erlebnissen.

Die Mönche wünschen schließlich noch zu erfahren, weshalb Udrāyapa den Tod durch Henkershand erlitten habe, weshalb Śikhaṇḍin und die Bewohner von Rauruka unter Staub begraben seien und Mahākātyāyana mit Staub überschüttet sei und weshalb Hiruka und Bhiruka glücklich davon gekommen seien. Der Buddha erklärt ihnen, daß es die Folgen ihrer Taten in einer früheren Geburt seien. Auf diese Geschichten braucht hier nicht eingegangen zu werden²).

Das Udrāyapāvadāna ist von Kṣemendra in seiner Bodhisattvāvadānakalpalatā (Nr. 40) bearbeitet worden. Kṣemendras Darstellung stimmt in allem Wesentlichen genau mit dem Avadāna überein; wenn er an einigen Stellen kürzt, an anderen ausführlicher ist, so erklärt sich das aus den allgemeinen Tendenzen seines Werkes. Selbstverständlich heißt auch bei ihm der Held Udrāyana (tib. 'U·dra·ya·na). Der Name seines Reiches schwankt auch hier zwischen Rauruka (4) und Roruka (100), tib. Sgra-sgrog(s). Anstatt Hiruka (6, 69, 112) findet sich öfter Heruka (153, 164, 170, 199), wie die tibetische Übersetzung stets liest. Auch der Name der von ihm gegründeten Stadt lautet hier Heruka (170), die von Bhiruka gegründete Stadt heißt Bhiruka (170). Der Sohn des Heruka heißt hier Śyāmaka (164, 178), tib. Sno·bsaṅs. Die Einwohner von Lampāka werden hier nicht Lambākapāla, sondern einfach Lambaka (177) genannt, tib. Hphyān·ba·po. Für Vokkāṇa wird hier Bhokkānaka (179) geschrieben, tib. Bog·ka·na·ka. Der *karvaṭaka* Khara wird Kharavanīkarvaṭa genannt (173); das Tibetische hat hier *kar·pa·ṭaki śa·rihi·nags·su* 'in dem Śari-Walde eines *karpaṭa*'. Einigen der Personen, die im Avadāna namenlos sind, werden hier Namen beigelegt. Die beiden schlechten Minister heißen Daṇḍa und Mudgara, tib. Dbyug·pa und Tho·ba (70, 83, 172³). Die Mutter des Śikhaṇḍin wird Taralikā, tib. Ta·ra·li·ka, genannt (120)⁴. Den Rat, das Buddha-Bild nach Rauruka zu senden, gibt hier nicht der Buddha selber,

¹⁾ Das ist nach Lévi, JA. XI, 5, 113 der Sinn der im Sanskrit verderbten Stelle.

²⁾ Der Stoff dieses Avadāna hat auch die buddhistischen Künstler zur Darstellung gereizt. Foucher, B. E. F. E. O. IX, 23; Beginnings of Buddhist Art and Other Essays 231ff., hat nachgewiesen, daß eine fortlaufende Reihe von 25 Reliefs an dem Stūpa von Bārābuḍur die Geschichte des Udrāyana im genauen Anschluß an das Divyāvadāna illustriert; vgl. Krom und van Erp, Bārābuḍur, Textband 256ff., Taf. Ser. IB 64—88. In der Schatzhöhle C zu Qyzil ist, wie Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan S. 63, Taf. 34, erkannt hat, auf einem Fresko die Szene dargestellt, wie Candraprabhā vor Udrāyana tanzt; links davon werden die beiden als Mönch und Nonne eingekleidet. Vgl. Grünwedel, Kultstätten S. 100; Alt-Kutscha II, 97, Fig. 72 und Tafel XL, XLI; v. Le Coq, Buddh. Spätantike IV, Taf. 3; VI, S. 37.

³⁾ Hier im Texte Daṇḍin, was durch das Tibetische als falsch erwiesen wird.

⁴⁾ Auch in den Vorgeburtsgeschichten am Schluß des Avadāna zeigt sich diese Tendenz zur Spezialisierung. Der Jäger wird hier Kālapāśa genannt (183), der Haushalter Nanda und seine Tochter Madalekhā (191).

sondern der Minister Varṣākāra (15). Das Lautenspiel des Udrāyaṇa und der Tanz der Candraprabhā werden hier nicht erwähnt (41). Udrāyaṇas Begegnung mit Bimbisāra erfolgt hier vor seiner Ordinierung durch den Buddha (50ff.). Die Flucht des Hiruka und Bhiruka findet auch hier zu Schiff statt, aber der unterirdische Gang fehlt (169); dagegen wird hinzugefügt, daß sie sich nach Süden wenden (170). Anstatt der Errichtung des Stūpa über dem Becher des Mahākātyāyana in Khara und der Einrichtung des Becherfestes wird hier (175) erzählt, daß die Göttin ein Caitya des Kātyāyana in Suravatī, tib. Lha-ldan, erbaute, und daß die Caitya-Verehrer dies noch heute verehren. Von der Erbauung des Pulacaitya wird hier nichts gesagt; von Bhokkānaka geht Mahākātyāyana sogleich nach Śrāvasti (181). Dagegen wird bei der Erwähnung der Stūpas des Tiṣya und Puṣya hinzugefügt, daß die Caitya-Verehrer sie noch heute verehren (39). Es ist angesichts dieser Verschiedenheiten wohl möglich, daß sich schon Kṣemendras Vorlage ein wenig von dem Text des Avadāna entfernte, aber diese Abweichungen können auch auf Neuerungen Kṣemendras beruhen. Für die folgende Untersuchung kann seine Fassung als sekundär beiseite gelassen werden.

Eine kürzere Version der Udrāyaṇa-Sage findet sich in dem von Ki-kia-ye zusammen mit T'an-yao im Jahre 472 n. Chr. übersetzten Tsapao-tsang-king. Chavannes hat sie in seinem *Cinq cent contes et apologues* unter Nr. 420 (III, 127ff.) übersetzt. Der Held der Erzählung ist auch hier König von Lu-liu (Rauruka), aber er wird nicht Udrāyaṇa, sondern Yu-t'o-sien, Udasena, genannt. Seine Gemahlin heißt hier Yu-siang (Lakṣaṇavatī), sein Sohn Wang-kün (Rājasena). Der ganze erste Teil der Geschichte über die Beziehungen des Königs zu Bimbisāra, die Sendung des Buddha-Bildes und des Mahākātyāyana und der Śailā nach Rauruka fehlt hier. Die Erzählung beginnt mit dem Lautenspiel des Königs und dem Tanz der Königin. In dem Abschnitte bis zu der Katzenbeschwörung ist manches breiter ausgeführt als in dem Avadāna, manches aber auch weg gelassen oder leise verändert. Der Buddha tritt hier überhaupt nicht auf. Die als Göttin wiedergeborene Königin sucht und empfängt hier keine Belehrung von ihm, und ebensowenig ist er es, der den König in den Orden aufnimmt. Die Wanderung des Mönch gewordenen Königs nach Rājagrīha und seine Begegnung mit Bimbisāra fehlen hier. Es wird nur kurz gesagt, daß der König die Welt verließ, die Lehre studierte und Arhat wurde; er erlangt die Arhatschaft also nicht erst wie im Avadāna unmittelbar vor seinem Tode. Die treuen Minister Hiruka und Bhiruka erscheinen hier nicht. Von der doppelten Sünde des Vatermordes und des Arhatmordes, die König Wang-kün auf sich lädt, wird auch hier gesprochen; wie er von der Schuld des Vatermordes befreit wird, wird hier aber nicht erzählt. Von den Gewissensbissen wegen des Arhatmordes wird er durch die Gaukelei an den Stūpas der beiden Arhats geheilt, die hier aber Tie-śī (Tiṣya) und

Yu-po-tie-ſī (Upatiṣya) heißen und im bürgerlichen Leben nicht einfache Haushalter, wie im Avadāna, sondern große Minister gewesen sind. Nur gelegentlich erfährt man hier auch, daß Sailā in Rauruka weilt; die Königin begründet ihren Wunsch, Nonne zu werden, damit, daß sie von Šī-ſī (Sailā) gehört habe, daß ein Mensch, der gläubigen Herzens auch nur für einen Tag in den Orden getreten sei, unter den Göttern wiedergeboren werde. Die Erzählung von der Mißhandlung Kātyāyanas und dem Untergange der Stadt ist gedrängter als im Avadāna. Hiruka und Bhiruka erscheinen auch hier nicht als Retter: ihre Stelle nimmt ein 'großer Minister' ein. Die Anweisung zur Flucht gibt hier nicht Kātyāyana, sondern der Minister faßt selbst den Plan, einen unterirdischen Gang zu graben, der außerhalb der Stadt mündet. Von einer Flucht zu Schiff ist nicht die Rede. Der Sandregen tritt auch hier am siebten Tage ein, auch hier läßt der Himmel vorher duftende Blumen, Edelsteine und Kleider regnen, aber dieser Regen von Kostbarkeiten ist nicht auf die vorhergehenden Tage verteilt, sondern findet unmittelbar vor dem Sandregen statt. Als der Minister sich mit den Seinen durch den unterirdischen Gang gerettet hat, begibt er sich zu Kātyāyana und legt ihm die Frage vor, warum die Bewohner Raurukas durch den Sandregen begraben seien. Das ist dieselbe Frage, die in dem Avadāna die Mönche in Śravasti, als sie von den Ereignissen in Rauruka gehört haben, an den Buddha stellen, und die Geschichte aus der Vergangenheit, die Kātyāyana zur Erklärung erzählt, ist genau die gleiche wie die von dem Buddha vorgetragene. Im Avadāna ist sie nur noch etwas ausführlicher, weil hier auch noch die Frage gestellt und beantwortet wird, warum Mahākātyāyana mit Staub zugeschüttet und Hiruka und Bhiruka gerettet wurden. Die Reise des Kātyāyana wird hier ganz kurz abgetan. Es wird nur gesagt, daß er sich, nachdem er den Minister über die Ursache des Schicksals der Bewohner von Rauruka aufgeklärt hatte, in Begleitung der Stadtgöttin nach Hua-ſī (Pātaliputra) begab. Dem wird die Begründung hinzugefügt: 'Depuis l'antiquité, cette dernière ville (Pātaliputra) et la ville de Lou-lieou (Roruka) étaient alternativement l'une en prospérité et l'autre en décadence; celle-ci ayant été détruite, l'autre devait redevenir florissante; telle était la raison pour laquelle Kia-tchan-yen et ses compagnons¹⁾ se rendirent dans la ville de Houa-che.'

Im Anschluß daran wird dann noch erzählt, daß der angesehene Bürger Hao-yin-ſöng ('Mit der schönen Stimme' = Ghosila) sich an die Grenze des Reiches begab und dem Ehrwürdigen Gaben darbrachte. Dieser Ghosila, seit langem wohlhabend, wurde, als der Ehrwürdige sein Haus betreten hatte, ungemein reich. Als Kātyāyana in diese Stadt²⁾ gekommen war, fragte er den Buddha, warum Ghosila sich einer schönen Stimme und immer wachsenden Reichtums erfreue. Der Buddha erklärte ihm, daß in

¹⁾ Vorher ist aber nur die Stadtgöttin als seine Begleiterin erwähnt.

²⁾ Es scheint Pātaliputra gemeint zu sein.

der Vergangenheit ein Bürger täglich 500 Pratyekabuddhas zur Mahlzeit einzuladen pflegte. Der Mann, den er als Boten sandte, war immer von einem Hunde begleitet. Eines Tages vergaß der Mann die Einladung zu überbringen. Da lief der Hund allein zu den Pratyekabuddhas und bellte sie an. Die Buddhas erkannten, daß der Hund sie einladen wollte; sie begaben sich zu dem Bürger, der sie hocherfreut bewirtete. Jener Bürger war der Buddha selbst in einer früheren Geburt, der Bote war Aniruddha, der Hund war Ghoṣila, dem zum Lohn für seine Tat eine schöne Stimme und Reichtum zuteil ward.

Diese Erzählung des Tsa-pao-tsang-king ist offenbar nichts weiter als ein vielfach ungenauer Auszug aus dem Avadāna. Daß sie unursprünglich ist, zeigt sich vor allem in der Veränderung des Namens des Helden zu Udasena; zweifellos war, wie wir später sehen werden, sein alter Name Udrāyaṇa. Aus zwei Stellen können wir sogar schließen, daß die Quelle der Erzählung nicht das Divyāvadāna war, sondern der Text, wie er im Vinaya zu Prayaścittika 82 lautete. Dahin weist zunächst die Angabe über das abwechselnde Blühen und Verfallen von Pāṭaliputra und Rauruka. Sie beruht auf der Bemerkung im Anfang des Avadāna, die in der chinesischen Übersetzung des Vinaya ebenso lautet: 'Wenn Pāṭaliputra aufblüht, verfällt Rauruka; wenn Rauruka aufblüht, verfällt Pāṭaliputra', während es im Divyāvadāna heißt: *yadā Pāṭaliputram saṃvarate tadā Rorukam vivartate*, was man in dieser Form doch nur als historische Zeitangabe auffassen kann. Immerhin wäre es möglich, daß die Umkehrung des Satzes, die den Sinn so gänzlich verändert, im Divyāvadāna erst im Laufe der schriftlichen Überlieferung geschwunden wäre, völlig beweisend aber ist der von Ghoṣila handelnde Schluß der Erzählung. Er ist mit der Geschichte von Rauruka so lose verknüpft, daß man sein Erscheinen an dieser Stelle überhaupt nur begreift, wenn man weiß, daß im Vinaya die Geschichte des Ghoṣila unmittelbar auf die des Udrāyaṇa folgt¹⁾. So erzählt denn auch dort der Buddha den Mönchen die Geschichte aus dem früheren Dasein des Ghoṣila, um ihnen zu erklären, wie er zu seiner schönen Stimme gekommen ist. Kleine Verschiedenheiten in der Darstellung sind vorhanden, aber sie sind nicht von Bedeutung. Es kann also auch die Erzählung des Tsa-pao-tsang-king in Anbetracht ihrer Abhängigkeit von dem Avadāna, wenigstens zunächst, hier unberücksichtigt bleiben.

Daß das Udrāyaṇāvadāna im letzten Grunde mit der Legende des Hüen-tsang vom Untergange Ho-lao-lo-kias identisch ist, wird niemand bestreiten wollen. Die Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen hat schon Huber a. a. O. S. 337f., hervorgehoben. In beiden Fällen wird eine Stadt von einem Sandregen verschüttet, und zwar zur Strafe dafür, daß die Bewohner auf Befehl des Königs einen Heiligen im Sande vergraben haben.

¹⁾ Siehe Hubers Inhaltsangabe, B. É. F. E. O. VI, 17ff.

In beiden Fällen ersteht dem Heiligen ein Retter. Bei Hüen-tsang ist es eine ungenannte Person, im Avadāna sind es die beiden guten Minister Hiruka und Bhiruka. Diese Retter werden in beiden Fällen zum Lohn für ihre Guttat von dem Heiligen vor dem Untergang dadurch bewahrt, daß er ihnen die Vernichtung der Stadt am siebenten Tage vorhersagt, und sie retten sich auf dieselbe eigentümliche Weise durch einen unterirdischen Gang. Auch die Einzelheiten der Geschichte der Vernichtung der Stadt stimmen zum Teil genau zusammen. Der Sandregen setzt am siebenten Tage ein. Voraus geht ein Sturm, der allen Schmutz aus der Stadt weglegt, und ein Schauer von Juwelen. In beiden Fällen spielt ferner ein Buddhahbild, das aus der Ferne gekommen ist, eine Rolle in der Geschichte, und zwar als Ausgangspunkt der Katastrophe. Im Avadāna wird es der Anlaß, daß Mahākātyāyana ins Land kommt, bei Hüen-tsang, daß der Arhat durch die Verehrung, die er ihm zollt, die Strafe des Königs auf sich zieht. Daß es im Avadāna ein Gemälde, bei Hüen-tsang eine Statue ist, ist allerdings ein beachtenswerter Unterschied; für den Gang der Erzählung macht es aber nichts aus. Über die Schicksale des Porträts beim Untergange der Stadt erfahren wir nichts, die Statue rettet sich selbst auf wunderbare Weise nach P'i-mo. Ob man damit die Flucht der Stadtgöttin in dem Avadāna zusammenstellen darf, wie Huber es tut, ist mir zweifelhaft. Man darf auch nicht verkennen, daß die Übereinstimmungen in der Geschichte der Vernichtung der Stadt fast alle dadurch an Beweiskraft verlieren, daß sie sich schon in der Sage von der Entstehung des Daṇḍakawabdes finden, die aus viel älterer Zeit bezeugt und wahrscheinlich das Urbild aller dieser Sagen von der Vernichtung einer Stadt oder eines Landes durch einen Sandregen ist. Ein besonderer und daher beweisender Zug ist in dieser Partie nur die Herstellung des unterirdischen Ganges. Dazu kommt weiter noch das Buddhahbild, und schließlich wird jeder Zweifel an dem Zusammenhang der beiden Geschichten dadurch beseitigt, daß Ho-lao-lo-kia, wie Huber gezeigt hat, die regelrechte chinesische Wiedergabe von Rauruka ist, die Stadt also in beiden Erzählungen denselben Namen trägt.

Es erhebt sich also die Frage, ob wir es hier mit einer Geschichte indischen Ursprungs, die nach Turkestan gebracht und dort lokalisiert wurde, zu tun haben oder ob eine turkestanische Lokalsage in den Vinaya der Mūlasarvāstivādins aufgenommen wurde. Huber hat sich für das letztere entschieden. Er beruft sich darauf, daß das Avadāna selbst Rauruka in eine Gegend, die außerhalb des eigentlichen Indiens liegt, also nach Turkestan versetze. Man brauche, um sich davon zu überzeugen, nur die Rückreise Mahākātyāyanas nach der Zerstörung Raurukas zu verfolgen. Mahākātyāyana kommt über Khara nach Lambāka¹, dann nach Syāmāka und weiter nach Vokkāna und endlich 'descendant vers le

¹⁾ Huber schreibt Lamba.

Sud¹⁾) an den Indus, wo er den Bereich der Gottheit des Nordens verläßt. Von den genannten Örtlichkeiten sind zwei bis jetzt lokalisiert^{2).} Lambāka oder Lampāka entspricht dem heutigen Lamghān; Vokkāṇa ist das heutige Wakhān. Die beiden Örtlichkeiten liegen im Süden des Pamir, d. h. zwischen Turkestan und Indien.

Ich brauche kaum darauf hinzuweisen, daß, falls Huber mit seiner Ansicht, der sich auch Lévi, JA. XI, 5, 76 angeschlossen hat, recht haben sollte, sein Nachweis von einschneidender Bedeutung für die Geschichte des Kanons der Mūlasarvāstivādins sein würde, ganz gleich, ob man annehmen will, daß die turkestanischen Elemente dem Kanon von Anfang an angehörten oder erst später, jedenfalls aber vor der chinesischen Übersetzung, in Turkestan aufgenommen wurden. Die Sache hat sogar noch ein weitergehendes Interesse. Gegen den Schluß seines Aufsatzes bemerkt Huber: 'Dans la formule même par laquelle le *Divyāvadāna* commence le récit de la destruction de Roruka: „Quand Pātaliputra monte, Roruka tombe en décadence“, ne faut-il pas trouver l'expression de cette rivalité historique qui fit passer tour à tour la prépondérance des royaumes fondés sur les bords du Gange aux royaumes de l'Asie centrale?‘ Auch wenn man sich diesen etwas kühnen Folgerungen nicht ganz anschließen will, wird man zugestehen müssen, daß jener einleitende Satz und alles, was uns in dem Avadāna von dem Verkehr zwischen Rauruka und dem Madhyadeśa berichtet wird, auf die engsten Beziehungen zwischen Indien und Ostturkestan schon in einer sehr frühen Zeit hinweisen würde.

Ich glaube nun allerdings, daß eine genauere Prüfung der Texte zu einem ganz andern Resultate führt. Ich will gar kein Gewicht darauf legen, daß es von vornherein nicht gerade sehr wahrscheinlich ist, daß das Avadāna, eines der interessantesten der ganzen Sammlung, aus der etwas mageren Lokallegende herausgesponnen sein sollte. Man darf natürlich die Natur der Berichte dabei nicht außer acht lassen. Das Avadāna ist das Werk eines gewandten Erzählers, die Angaben Hüen-tsangs beruhen offenbar auf den mündlichen Mitteilungen der Ortseingesessenen, und wir können nicht wissen, wie weit diese selbst unterrichtet waren, wieviel sie dem Pilger erzählten und wieviel er selbst vielleicht weggelassen hat.

Wichtiger ist schon etwas anderes. Die turkestanische Lokalsage haftet an der Buddhastatue, die in P'i-mo verehrt wurde. Warum sollte der Verfasser des Avadāna diese Statue gänzlich ausgeschaltet und durch ein Porträt des Buddha ersetzt haben, über dessen Verbleib er nichts berichtet? Umgekehrt mußte natürlich, wenn man die Lokalsage nach dem Vorbilde des Avadāna gestaltete, das Gemälde aus der Geschichte verschwinden, und nichts war im Grunde natürlicher, als daß man dann die

¹⁾ Diese Bemerkung findet sich nur in der chinesischen Übersetzung, nicht im Sanskrit-Text des *Divyāvadāna*.

²⁾ Auch Śyāmāka ist jetzt lokalisiert.

Sandelholzstatue von P'i-mo mit der in der ganzen buddhistischen Welt hochberühmten Sandelholzstatue des Udayana identifizierte. Hüen-tsang schildert sie uns in seinem Berichte über Kauśāmbī¹⁾. Sie stand in einem großen Tempel innerhalb des königlichen Bezirkes der Stadt. Sie war aus Sandelholz geschnitten und hatte einen steinernen Baldachin. Von Zeit zu Zeit entsandte sie ein übernatürliches Licht. Fürsten aus verschiedenen Ländern hatten versucht, sie fortzunehmen, aber niemand konnte sie von der Stelle bewegen. So machte man Bilder von ihr und verehrte sie, und alle wahren Bilder des Buddha sind nach dieser Statue gemacht. Über ihre Entstehung erzählte man, daß König Udayana, als der Buddha für drei Monate in den Trayastriṁśat-Himmel gefahren war, um zum Wohle seiner dort weilenden Mutter das Gesetz zu predigen, während seiner Abwesenheit ein Abbild des Meisters zu haben wünschte. Er bat daher den Maudgalyāyana, durch seine übernatürliche Macht einen Künstler in den Himmel zu versetzen, um dort das Bild des Buddha zu schaffen. Als Buddha auf die Erde zurückkehrte, erhob sich die Holzstatue von ihrem Sitze und begrüßte den Herrn der Welt, und dieser erwiderte freundlich den Gruß und sagte seinem Bilde, es werde seine Aufgabe sein, die Ungläubigen zu lehren und zu bekehren und künftige Geschlechter auf dem Wege der Religion zu leiten. Daß man durch die Identifizierung der Statue von P'i-mo mit der des Udayana mit der Tatsache in Konflikt kam, daß die letztere ja noch immer in Kauśāmbī gezeigt und verehrt wurde, wird die turkestanischen Mönche wenig bekümmert haben; auffallend ist höchstens, daß auch Hüen-tsang diesen Widerspruch gar nicht bemerkt zu haben scheint²⁾.

Ich will schließlich auch nicht unerwähnt lassen, daß in dem Falle, daß die Lokalsage nach dem Avadāna gestaltet wurde, die Zurückführung der Statue auf König Udayana vielleicht auch dadurch begünstigt wurde, daß in der Quelle das Bild zu einem König Udrāyaṇa in naher Beziehung stand. Bei der Ähnlichkeit der Namen ist, wie wir später sehen werden, gerade unser Udrāyaṇa auch sonst mit Udayana zusammengeworfen worden, und in tibetischen Schriften, z. B. bei Tāraṇātha³⁾, wird der Name des Königs von Kauśāmbī Utrayana geschrieben. Selbstverständlich kann

¹⁾ Julien, Mém. I, 283ff.

²⁾ Die Statue von Kauśāmbī hatte übrigens eine Rivalin in einer Sandelholzstatue des Buddha zu Śrāvasti. Über ihre Entstehung erzählt Fa-hien (Legge, S. 56f.) dieselbe Legende wie Hüen-tsang von der Statue zu Kauśāmbī, aber an Stelle des Udayana erscheint hier Prasenajit, und von dem Eingreifen Maudgalyāyana wird nichts gesagt; einfacher heißt es hier, daß der König die Statue herstellen ließ, weil er sich nach dem Anblick des Buddha sehnte. Auch Hüen-tsang kennt die Statue von Śrāvasti; er bemerkt, daß Prasenajit sie während der Abwesenheit des Buddha im Trayastriṁśat-Himmel habe anfertigen lassen, als er von der Herstellung der Statue durch Udayana gehört hatte (Julien, Mém. I, 296).

³⁾ Tāraṇātha, übersetzt von Schiefner, S. 71.

bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, in dem Udayana und Udrāyaṇa zu dem Buddhabilde stehen, der angenommene Zusammenhang zwischen beiden nur als eine Möglichkeit bezeichnet werden. Man braucht darauf auch kein Gewicht zu legen; die Hineinbeziehung des Udayana in die Lokallegende würde sich meines Erachtens, wie oben bemerkt, schon durch die Popularität der von ihm erzählten Geschichte zur Genüge erklären.

Es gibt nun aber auch, abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen, ein paar Angaben in dem Avadāna, die gegen die Lokalisierung von Rauruka in Ostturkestan sprechen. Hiruka und Bhiruka entfliehen zu Schiff durch einen unterirdischen Kanal, der von ihrem Hause bis zum Flusse reicht, aus der Stadt. So hat es ihnen Mahākātyāyana geraten: *yuvām yāvac ca gṛham yāvac ca nadī atrāntare suruṅgām khānayitvā gṛhasamīpe nāvam sthāpayitvā tiṣṭhataḥ | yadā ratnavarsam patet tadā ratnānām nāvam pūrayitvā niśpālayitavyam iti* (574, 28ff.; 575, 17ff.). Genau so führen sie es aus: *Hiru-Bhirukābhyaṁ agrāmātyābhyaṁ yāvac ca gṛham yāvac ca nadī atrāntare suruṅgām khānayitvā gṛhasamīpe ca nauḥ sthāpitā* (576, 5f.); *Hiru-Bhirukāv agrāmātyau ratnānām nāvam pūrayitvā niśpālāyitau* (576, 21f.). Wenn der Erzähler die Minister das Schiff bei dem Hause verankern läßt, so stellt er sich die *suruṅgā* offenbar als mit Wasser gefüllt dar. Die Herstellung eines solchen unterirdischen Kanals dürfte etwas schwierig gewesen sein; aber solche Bedenken sind bei einer Legende, die so viel Wunderbares berichtet, kaum berechtigt. Wichtig ist nur, daß der Erzähler die Minister die Fahrt offenbar auf dem Flusse fortsetzen läßt. Es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß ein Erzähler, der nur einigermaßen mit den Verhältnissen Ostturkestans bekannt war, auf den Gedanken gekommen sein sollte, seine Helden eine Reise zu Schiff machen zu lassen¹⁾). Seine Angaben lassen eher darauf schließen, daß das Rauruka, das er im Sinne hatte, in der Nähe eines großen schiffbaren Flusses lag.

Seltsam ist es ferner auch, daß die Kaufleute aus Rājagrha dem Udrāyaṇa erklären, Rājagrha liege im östlichen Lande: *asti deva pūrvadeśe Rājagrham nagaram* (545, 17). Nun liegt allerdings Rājagrha etwa 4 Grad östlicher als die Stätte, wo man das turkestanische Rauruka anzunehmen hat, aber das spielt für die Lage der beiden Orte zueinander doch keine Rolle im Verhältnis zu den mehr als 1200 Kilometern, die Rājagrha südlicher liegt. Man sollte statt *pūrvadeśe* also eher *dakṣinadeśe* erwarten. Allenfalls könnte man annehmen, daß *pūrvadeśe* vom rein.indischen Standpunkte aus gedacht sei und das östliche Indien bezeichnen solle, aber diese Annahme ist ein Notbehelf, und besser würde sich der Ausdruck jedenfalls erklären, wenn Rauruka wirklich westlich von Rājagrha liegen würde.

¹⁾ Auch Foucher, B. É. F. E. O. IX, 31; Beginnings of Buddhist Art, p. 238 hat schon bemerkt, daß die Reise zu Schiff nicht zu der Lokalisierung von Rauruka in Zentralasien passe, obwohl sie, wie er meint, dem Verfasser des Avadāna sicherlich bekannt war.

Mir scheint endlich auch die Reiseroute Mahākātyāyanas mit der Lokalisierung Raurukas in Ostturkestan unvereinbar zu sein, obwohl Huber sie gerade als Beweis dafür verwendet hat. Die vier Stationen, die im Texte genannt sind, sind Khara, Lambāka, Śyāmāka, Vokkāṇa. Khara läßt sich vorläufig nicht lokalisieren. Lambāka ist, wie schon bemerkt, das heutige Lamghān, Vokkāṇa das heutige Wakhān. Das dazwischenliegende Śyāmāka, das auch bei Varāhamihira, Brhats. 14, 28 und in der Form Śyāmaka Märk. Pur. 58, 47 erscheint, kann nur in der Gegend des heutigen Chitrāl gesucht werden. Lévi, JA. XI, 5, 76f. hat Śyāmāka in dem Śō-mi des Sung-yün (Chavannes, B. É. F. E. O. III, 406), des Pei-ši (ebd.) und des T'ang-šu (Chavannes, Documents p. 159) und dem Śang-mi des Hüen-tsang (Mém. II, 206) wiedererkannt, die schon früher mit Chitrāl identifiziert waren¹⁾.

Betrachtet man nun die Lage der genannten drei Örtlichkeiten auf einer Karte, so zeigt sich, daß Mahākātyāyana, wenn er, von Khotan kommend, zuerst nach Lambāka, dann nach Śyāmāka und schließlich nach Vokkāṇa gezogen sein sollte, eine höchst unpraktische Reise gemacht haben müßte, denn Lambāka ist der südlichste, Vokkāṇa der nördlichste Punkt. Das Natürliche wäre gewesen, die Reise in genau umgekehrter Richtung zu machen. Die Reise von Lambāka nach Vokkāṇa, die im wesentlichen in nördlicher Richtung verläuft, macht es daher wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt Rauruka südlich von Lambāka lag²⁾.

Aus den bisherigen Untersuchungen hat sich ergeben, daß das Rauruka des Avadāna eine Stadt gewesen sein muß, die westlich von Rājagrīha, südlich von Lambāka am Ufer eines Flusses lag. Was wir sonst von ihr erfahren, läßt darauf schließen, daß es eine bedeutende Stadt war, die in Handelsbeziehungen zu Magadha stand, die aber früh — nach der Erzählung schon zur Zeit des Buddha — zugrunde ging. Es fragt sich, ob wir eine solche Stadt nachweisen können.

Im Mahā-Govindasutta des Dīghanikāya (II, 235) wird erzählt, wie nach dem Tode des mythischen Königs Disampati der Brahmane Govinda das Reich zwischen Renu, dem Sohne des Königs, und den anderen Kṣa-

¹⁾ Vgl. Marquart, Ērānshahr, S. 63; 243ff.

²⁾ In der von I-tsing herrührenden chinesischen Übersetzung des Vinaya ist die Reise des Mahākātyāyana, wie Lévi, JA. XI, 5, 113f., angibt, noch etwas weiter ausgeführt. Er will von Vokkāṇa weiter in den Madhyadeśa gehen und überschreitet den Sūe-ling (Hindukusch). Dann folgt die Erzählung von der Errichtung des Pula-caitya. Darauf überschreitet er den Fluß Fu-č'a (Oxus) und kommt nach der Stadt Pu-ša. Dort schert er sich Bart und Haupthaar und schneidet sich die Nägel. Über dem Haar und den Nägeln errichten die Leute ein nach diesen benanntes Caitya. Von da wendet sich Mahākātyāyana nach dem Süden und gelangt nach Śrūvasti. Da es sich um die Verlängerung der Rückreise handelt, hat sie für die Frage, die uns hier beschäftigt, keine Bedeutung.

triyas verteilte. *Tatra sudam majjhe Renussa rañño janapado hoti*, heißt es, und dann folgen die sicherlich alten Verse:

*Dantapuram Kalingānam Assakānam ca Potanam
Māhissatī Avantinām Sovirānañ ca Rorukam
Mithilā ca Videhānam Campā Añgesu māpitā
Bārāñasī ca Kāśinām ete Govindamāpitā ti.
Sattabhū Brahmadatto ca Vessabhū Bharato saha
Renu dve ca Dhataratthā tadāsum satta Bhāratā ti.*

Diese Verse kommen auch im Mahāvastu III, 208 im Govindiyasūtra vor, wo anstatt des Senartschen Textes zu lesen ist:

*Dantapuram¹⁾ Kalingānam Añmakānām ca Potanam²⁾
Māhiṣmatīm³⁾ c-Āvantinām⁴⁾ Sauvirānām ca Rorukam⁵⁾
Mithilām⁶⁾ ca Videhānām⁶⁾ Campām⁷⁾ Añgesu māpaye⁸⁾
Vārāñasīm⁹⁾ ca Kāśiṣu etam Govindamāpitam¹⁰⁾.*

Hier wird also Roruka, sk. Rauruka, unter den sieben alten Städten Indiens aufgezählt; die im Mahāvastu in M erhaltene Lesart *Lolakam* geht natürlich auf *Loluvam*, die alte östliche Namensform, zurück. Rauruka ist die Hauptstadt der Soviras, sk. Sauvīras, und ihr Herrscher führt den Namen Bharata. In genauer Übereinstimmung damit wird auch in der Prosa des Ādittajātaka (424. III, 470, 6) berichtet, daß im Sovirareiche in der Stadt Roruva der Großkönig namens Bharata lebte (*Soviraraththe Roruvaṇagare Bharatamahārājā nāma*)¹¹⁾. In der Einleitung zum Sivijātaka (IV, 401, 12) wird das Ādittajātaka daher auch als Sovirajātaka bezeichnet¹²⁾.

Die Sauvīras sind Pāñini wohl bekannt. Er gibt Regeln über die Bildung von Städtenamen, die im Lande der Sauvīras liegen (4, 2, 76), und über die Bildung von Geschlechtsnamen bei den Sauvīras (4, 1, 148—150), die eine sehr genaue Kenntnis der Eigentümlichkeiten ihrer Sprache verraten. In der Literatur erscheinen die Sauvīras fast immer in Verbindung mit den Sindhus. Es scheint, daß nicht so sehr freiwillige Vereinbarung als vielmehr die Unterwerfung der Sauvīras durch die Saindhavas zu diesem engen Zusammenschluß geführt hat. In einem 'alten Itihāsa', dem Vidulāputrānuśāsana im Mbh. 5, 133—136, wird erzählt, daß Sañjaya, der Sohn

¹⁾ B *antaḥpuram*, M *añtaḥpuram*. Senart *ataḥ puram*.

²⁾ BM *-nām ca asmakānām yotanām* (M *yottanām*).

³⁾ B *māhiṣyati*, M *mohaṣyati*. ⁴⁾ BM *cavartti(M rti)nām*.

⁵⁾ M *lolakam*. ⁶⁾ BM *videhām*. ⁷⁾ BM *cayā*.

⁸⁾ M *māmaye*. ⁹⁾ B *vārāñasi*, M *vārāñamṣi*.

¹⁰⁾ M *govindamāropitam*.

¹¹⁾ Die birmanische Handschrift Bd hat *Soviraraththe* durch *Sivirātthe* und hier und 474, 18 den Namen des Königs *Bharata* durch *Roruva* ersetzt. *Roruva* erklärt sich wiederum aus der alten östlichen Namensform *Loluva*.

¹²⁾ Bd liest hier *Sivirajātaka*. Sicherlich ist auch, wie schon Andersen, Index, erkannt hat, in der Einleitung zum Dasabrahmaṇaj. (IV, 360, 24) *Sovirajātaka* anstatt des von Fausböll in den Text aufgenommenen *Sucirajātaka* von Cks, *Vidūra-jātaka* von Bd zu lesen. Auch hier ist Jāt. 424 gemeint.

der Vidulā, ein Sauvīra, von dem Sindhurāja besiegt worden war (133, 4; 134, 4). Der Gegensatz zwischen Saindhavas und Sauvīras zeigt sich deutlich in der Aufforderung der Mutter an den Sohn, sich mit den Sauvīra-Mädchen zu vergnügen, nicht den Saindhava-Mädchen zu folgen (134, 32), die Saindhavas zu erschlagen (135, 21)¹⁾. Die dominierende Stellung der Saindhavas tritt auch in der Bezeichnung zutage, die Jayadratha, der König der Sindhu-Sauvīras, im Epos erhält. Er wird für gewöhnlich Saindhava genannt (1, 186, 21; 2, 34, 8; 4, 18, 4; 6, 45, 55; 14, 77, 9), Saindhavako rājā (6, 45, 56), Sindhurāja (1, 67, 109; 5, 55, 43; 14, 77, 11). In der Schilderung des Kampfes seines Volkes gegen Arjuna wegen des Opferrosses in 14, 77f. wird stets von Saindhavas gesprochen. Auch im Abhimanyuvadha-, Pratijñā- und Jayadrathavadhaparvan des 7. Buches (7, 33 bis 152) wird er meistens *Saindhara* genannt; daneben findet sich *Sindhurāja*, *Sindhurājan*, *Sindhurāj*, *Sindhupati*, *Saindhavako rājā* oder *nṛpāḥ*. Ebenso ist sein Vater Vrddhakṣatra der Sindhurāja (146, 110). Nur 75, 11 wird Jayadratha als *Sauvīra-Sindhūnām iśvaraḥ* bezeichnet. Im Draupadīharaṇa- und Jayadrathavimokṣaṇaparvan des 3. Buches (3, 262—272) ist allerdings der Unterschied zwischen Saindhava und Sauvīra ziemlich verwischt. Jayadratha ist hier *patih Sauvīra-Sindhūnām* (267, 8); er bietet Draupadī an, die Herrschaft über alle *Sindhu-Sauvīras* mit ihm zu teilen (267, 20); sein Heer sind die *Sindhu-Sauvīras* (271, 50); zwölf *Sauvīraka*-Prinzen folgen ihm (265, 9; 271, 27). Am häufigsten wird er auch hier einfach *Saindhava* genannt, daneben *Sindhurāja*, *rājā* *Sindhūnām*, *Sindhupati*, *Saindhavo rājā*, *Saindhavako nṛpāḥ*. Aber dieser Titel wechselt hier mit *Suvīrāśṭrapa* (268, 1), *Sauvīrarāja* (265, 12; 268, 12. 13), *Sauvīra* (267, 7; 271, 8), *Sauvīraka* (267, 2), *Suvīra* (268, 3). Auch seine Brüder werden *Sauvīravīrāḥ* genannt (265, 13). Sein gesamtes Heer ist *Saindhava-dhvajinī* (271, 7), *Saindhavasainikāḥ* (271, 36), aber auch *Suvīrāḥ* (271, 9).

Jayadrathas Herrschaft reicht über die Grenzen der Sindhu-Sauvīras hinaus. Nach Mbh. 8, 5, 11 gebietet er über zehn Reiche, von denen das Sindhu-Reich das erste ist:

*Sindhurāśtramukhāniha daśa rāstrāṇi yāni ha |
 vase tiṣṭhanti vīrasya yaḥ sthitas tava śāsane ||
 akṣauhiṇīr daśaikāṁ ca vinirjitya śitaiḥ śaraiḥ |
 Arjunena hato rājan mahāvīryo Jayadrathah ||*

Die Namen der zehn Reiche werden, soviel ich weiß, nirgends angegeben, In der Erzählung vom Raube der Draupadī erscheinen im Gefolge der

¹⁾ Daß Saindhavas und Sauvīras zwei verschiedene Völker waren, zeigt sich auch Märkandeyap. 132, 45ff., wo von Marutta erzählt wird, daß er Sauvīri, die Tochter des Suvīra, und Vapusmati, die Tochter des Herrn der Sindhu (*Sindhuhartṛ*), zu Gemahlinnen hatte. Damit kann die von Pargiter, Märkandeyap. Übersetzung, S. 315, geäußerte Vermutung, daß Sauvīra der Volksname, Sindhu der Name des von ihnen bewohnten Gebietes sei, wohl als erledigt gelten.

Sindhu-Sauvīras die Kulindas, Trigartas, Ikṣvākus und als die bedeutendsten die Śibis. Koṭikāsya, der Śaibya, ist der Vertraute des Jayadratha. Śibis, Sauvīras und Sindhus bilden das Reich des Jayadratha. *Kaccid ekaḥ Śibin āḍhyān Sauvīrān saha Sindhubhiḥ | anutīshasi dharmena ye cānye vidiṭās trayā*, fragt Draupadī den Jayadratha (267, 11), und 271, 3 werden zur Bezeichnung des gesamten Heeres des Königs die drei Völkernamen verwendet: *Śibi-Sauvīra-Sindhūnām viśādaś cāpy ajāyata*. Diese nahe Beziehung der Śibis zu den Sindhu-Sauvīras spiegelt sich auch in der Völkergenealogie, Hariv. 1, 31, 29f. wieder, wo die Sauvīras auf Śibi als Stammvater zurückgeführt werden:

Śibeś ca putrāś catvāro vīrāś trailokyaviśrutāḥ |
Vṛṣadarbhāḥ Suvīrāś ca Madrakah Kaikayas tathā |
teśām janapadāḥ sphitāḥ Kaikayā Madrakāś tathā |
Vṛṣadarbhāḥ Suvīrāś ca¹⁾.

Nach der Darstellung des Harivamśa unterstand auch die Küste von Kāthiāwār dem Sindhu-Könige. Als die Yādavas Mathurā verlassen, ziehen sie nach dem Anūpa des Sindhu-Königs und lassen sich in Dvāravatī nieder (*Anūpam Sindhurājasya prapetur Yadupumgarāḥ* 2, 56, 22; *viśayam Sindhurājasya śobhitam puralakṣaṇaiḥ* 2, 56, 26). Natürlich darf man aus dieser Äußerung nicht mit Pargiter, Märkanḍeyap. Übers. S. 315, schließen, daß das eigentliche Sindhuland sich bis nach Kāthiāwār erstreckte.

Durch den Zusammenhang mit den Sindhus ist das Gebiet, in dem wir die Sauvīras zu suchen haben, bereits einigermaßen bestimmt; es muß in der Nähe des Indus gelegen haben. Weiter führen uns zwei Reiserouten, die sich im Bhāgavatapurāṇa finden:

Ānarta-Sauvīra-Marūṇs tīrvā Vinaśānam Hariḥ |
girīn nadīr atīyāya puragrāmavrajākarān ||
tato Drṣadvatīm tīrvā Mukundo 'tha Sarasvatīm |
Pāñcālān atha Matsyāṇś ca Śakraprastham athāgamat || (10, 71, 21f.)
atha dūragatān Chaurīḥ Kauravān virahātūrān |
saṃnivartya dṛḍham snigdhān prāyāt svanagarīm priyaiḥ ||
Kurujāṅgala-Pāñcālān Chūrasenān sa-Yāmuṇān |
Brahmāvartam. Kurukṣetram Matsyān Sārasvatān atha ||
Marudhanvam atikramya Sauvīr-Ābhīrayoh parān |
Ānartān Bhārgavo 'pāgāc chrāntavāho manāg. vibhuḥ || (1, 10, 33ff.).

Auf dem Wege von Ānarta in Kāthiāwār nach der Wüste von Mārwār oder Jodhpur muß also das Land der Sauvīras gelegen haben, doch läßt sich von diesem Gebiet mit Sicherheit Cutch ausscheiden, da in der Inschrift

¹⁾ Warum Pargiter a. a. O. S. 315 gerade diese Genealogie ‘fanciful’ nennt, weiß ich nicht. Aus Mbh. I, 67, 60, wo unter anderen Königen ein Suvīra als dem Krodhavaśa gaṇa entsprossen erwähnt wird (*Madrakah Karnaveṣṭaś ca Siddhārthah Kūṭakas tathā | Suvīrāś ca Subāhuś ca mahāvīro 'tha Bāhlikah*), ist gar nichts zu entnehmen, da es gänzlich unklar bleibt, ob hier der Stammvater der Sauvīras gemeint ist.

des Rudradāman in Junāgadh (Ep. Ind. VIII, 44) in der Liste der Länder des Mahākṣatrapa Kaccha vor Sindhu-Sauvīra erscheint: *pūrvvāpar-Ākarā-vanty-Anūpanīvṛd-Ānartta-Surāśtra-Śva[bh]ra-Maru-Kaccha-Sindhu-Sauvīra-Kukur-Āparāmta-Niśādādīnām . . . viśayānām*. An der zweiten der angeführten Stellen sind zwischen die Sauvīras und die Ānartas die Ābhīras eingeschoben, und da Ptolemäus angibt, Abiria sei ein Distrikt über Patalene¹⁾, so wird man annehmen dürfen, daß die Ābhīras im südöstlichen Teil der heutigen Provinz Sind saßen, bis etwa zum Rann von Cutch, der sich aber in alter Zeit viel weiter nach Norden ausdehnte als heute²⁾. Aus anderen Stellen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, ergibt sich, daß sich das Gebiet der Ābhīras am Rande der großen indischen Wüste noch viel weiter nach Norden hinauf erstreckte, anderseits scheint es nicht bis an den Indus selbst gereicht zu haben. Milindapañha S. 359 wird im Vergleich von einem reichen Schiffsherrn gesprochen, der, wenn er in einem Hafen guten Verdienst gehabt hat, auf das große Meer hinausfährt und nach Vaṅga, Takkola, Cina, Sovīra, Suratṭha, Alasanda, Kolapattana, Suvaṇṇabhūmi oder einem anderen Platze, wo Schiffe zusammenkommen, reist. Wenn man mit Seeschiffen in das Land der Sauvīras fuhr, ist anzunehmen, daß es bis an die Küste reichte. Das Ostufer des unteren Indus scheint danach Sauvīraland gewesen zu sein; wie weit es sich über den Indus hinaus nach Westen erstreckte, läßt sich nicht sagen. Für die Bestimmung der nördlichen Grenze kommt eine Bemerkung Al-Bērūnis in Betracht. Er zitiert, I, 300ff. der Sachauschen Übersetzung, aus dem Vāyupurāṇa und der Br̥hatsaṃhitā zwei Völkerlisten, die den Namen der Sindhu-Sauvīras enthalten, und fügt hinter Sauvīra ein, daß es Multān und Jahrāwar sei. Jahrāwar, wofür Raverty, JASB. 61, I, S. 219, Jhārāwar liest, lag nahezu 50 *mīl* oberhalb von Multān am Zusammenfluß des Jihlam mit dem Chāndrā-Flusse³⁾. Wenn diese Lokalisierung auch für die ältere Zeit, wie die Bemerkung im Milindapañha zeigt, zu eng erscheint, so stimmt sie doch in einer Hinsicht gut zu der oben erwähnten Angabe des Mahābhārata, daß die Śibis, Sauvīras und Saindhavas ein einziges Reich bildeten, aus der man schließen darf, daß die Śibis Grenznachbarn der Sindhu-Sauvīras waren.

Schon auf Grund der Angaben des Diodorus und Curtius hatte man die Σιβοι oder Sibi in die Gegend des heutigen Jhang versetzt⁴⁾; eine Inschrift aus dem Jahre 403 auf einem bei Shōrkōṭ im Jhang-District gefundenen Kessel macht es jetzt sicher, daß Shōrkōṭ Śibipura, die Hauptstadt des Śibilandes, war⁵⁾. Grenzen Śibis und Sindhu-Sauvīras anein-

¹⁾ Haig, The Indus Delta Country, S.19, setzt Patala ungefähr 35 englische Meilen südöstlich von Haidarābād an.

²⁾ V. A. Smith, Early History of India⁴, S.109, Anm.1.

³⁾ So nach Raverty a. a. O.; anders Sachau, Alberuni's India I, 260.

⁴⁾ V. A. Smith, JRAS. 1903, S.689. ⁵⁾ Vogel, Ep. Ind. XVI, 15.

ander, so wird man die Sauvīras, die sich mit Sicherheit östlich vom Indus nachweisen lassen, in dem heutigen Multān-District, vielleicht auch noch westlich davon im Muzaffagarh-District, ansetzen dürfen, also da, wohin auch Al-Bērūnī sie verlegt. Das Land der Saindhavas wird weiter westlich zu suchen sein; es wird sich aber den Indus hinauf noch weit nach Norden erstreckt haben und vielleicht sogar den Salt Range eingeschlossen haben¹⁾. Nur so wird es begreiflich, daß in der Völkerliste des Mahābhārata 6, 9, 53²⁾ die Sindhu-Sauvīras zwischen den Kāsmīras und den Gāndhāras genannt sind: *Kāsmīrāḥ Sindhu-Sauvīrā Gāndhārā Darśakās tathā*, und daß Mbh. 3, 51, 25 die Saindhavas unter lauter nördlichen Völkern erscheinen; hier stehen sie in einem Verse mit den Hārahūṇas, Cinas und Tuṣāras³⁾. Nur so lassen sich auch die Angaben Kālidāsas im Raghuv. 15, 87ff. verstehen. Er erzählt, daß Rāma auf Yudhājits Vorschlag dem Bharata das Land, das den Namen Sindhu führt, schenkte (*Yudhājitaś ca samdeśāt sa deśam Sindhunāmakam | dadau dattaprabhāvāya Bharatāya dhṛtaprajah*). Bharata besiegte dort die Gandharvas und zwang sie, den Waffen zu entsagen und sich ganz der Musik zu widmen. Darauf weihte er seine beiden Söhne Takṣa und Puṣkala in den beiden Hauptstädten, die ihre Namen trugen, zu Königen und begab sich wieder zu Rāma (*sa Takṣa-Puṣkalau putrau rājadhānyos tadākhyayoh | abhiṣicyābhiṣekārhaṁ Rāmāntikam agāt punah*). Aus den Worten geht meines Erachtens nicht hervor, daß man das Land von Takṣaśilā und Puṣkalāvatī als Sindhudeśa bezeichnete, wohl aber, daß nach der Vorstellung Kālidāsas der Sindhudeśa bis an die Grenzen von Gāndhāra reichte⁴⁾). Die Frage, was die Inder unter dem Sindhu-Lande verstanden, bedarf aber noch der weiteren Auf-

¹⁾ Haig, a. a. O. S. 35, folgert das aus der Bemerkung Hüen-tsangs, daß Sin-tu Steinsalz erzeugte; südlich des Salt Range wird am Indus nirgends Steinsalz gefunden. Mit den übrigen Angaben Hüen-tsangs über Sin-tu läßt sich aber der Einschluß des Salt Range nur schwer in Einklang bringen.

²⁾ Die Liste des Mahābhārata findet sich auch im Padmapurāṇa 3, 6, 10ff.

³⁾ Im übrigen ist aus der Reihenfolge der Namen in den Völkerlisten der Purāṇas und bei Varāhamihira für die Lage der Länder zueinander nicht viel zu entnehmen. In der Liste der Br̥hats. 14, 17ff., die Märkandeyap. 58, 30ff. reproduziert wird, werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Südwestens aufgezählt; in der Liste, die sich gleichlautend im Brahma-, Kürma- und Viṣṇupurāṇa findet (Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 70f.), erscheinen die Sauvīras und Saindhavas unter westlichen Völkern. In der zweiten Liste, die im Brahmānda-, Brahma, Märkandeya-, Matsya-, Vāmana- und Vāyupurāṇa enthalten ist (Kirfel a. a. O. S. 71ff.), werden die Sindhu-Sauvīras unter den Völkern des Nordens genannt.

⁴⁾ Man darf sich für das Bestehen dieses Sindhudeśa nicht etwa auf Al-Bērūnī berufen, der I, 261 der Sachauschen Übersetzung eine Stelle des Matsyapurāṇa zitiert: 'the river Sindh flows through the countries Sindhu, Darada, Zindutunda (?), Gāndhāra, Rūrasa (?), Krūra (?)' usw. Die Stelle muß fehlerhaft sein. Weder im Matsyap. 121, 46, noch in der entsprechenden Strophe des Vāyup. 47, 45 steht etwas von einem Lande Sindhu; in beiden Fällen beginnen die Listen, die im übrigen vielfach entstellt sind, mit den Daradas.

klärung. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß man den Namen zum Teil auf das westliche Uferland des Indus beschränkt hat, wobei allerdings zu beachten ist, daß sich der Lauf des Indus gegen früher stark nach Westen verschoben hat. Vātsyāyana, Kāmas. 5, 6 (S. 301) gibt an, daß bei den Saindhavas Pförtner, Diener und andere derartige Leute freien Zutritt in den Harem haben¹⁾. Der Kommentator Yaśodhara bemerkt dazu: *Sindhunāmā nadas tasya paścimena Sindhudeśas tatrabhavānām.* Yaśodhara gehört dem 13. Jahrhundert an, aber schon Hüen-tsang sagt (Mém. II, 169), daß man, von Osten kommend, nach Überschreitung des großen Flusses Sin-tu in das Reich von Sin-tu gelange. Und in Übereinstimmung damit gibt er später (Mém. II, 172) an, daß man, wenn man von Sin-tu mehr als 900 *li* nach Osten gehe, nach Überschreitung des Indus am östlichen Ufer nach dem Reich von Mou-lo-san-p'u-lu komme, an dessen sachlicher Identität mit Multān nicht gezweifelt werden kann. Wenn im Laufe der Zeit der Name Sindhu gerade auch für das Gebiet üblich wurde, in dem wir mit Sicherheit die Sauvīras nachweisen können²⁾, so wird sich das daraus erklären, daß die Sindhus und Sauvīras seit alters ein Reich bildeten, dessen Schwerpunkt im Sindhu-Lande lag. Der Name der Sauvīras wurde dadurch allmählich völlig durch Sindhu verdrängt.

Irgendwo in dem Gebiet, das sich vom Multān-District südlich an den Ufern des Chenāb (Asiknī) und des Indus erstreckt, muß also das alte Rauruka gelegen haben, und es ist verlockend, den Namen mit Aror, heute auch Alor, zu identifizieren³⁾. Aror war nach den mohammedanischen Historikern die alte Hauptstadt der Hindu-Rājās von Sind, die 712 n. Chr. von Muḥammad b. Qāsim erobert wurde. Die Stadt lag am Ufer der alten Induslaufes und wurde um 962 durch ein Erdbeben zerstört, durch das auch der Fluß in ein anderes Bett abgeleitet wurde. Die Ruinenstätte befindet sich fünf englische Meilen östlich von der Stadt Rohri im Sukkur-Distrikt. Raverty, JASB. 61, I, S. 209, Anm. 121, bestreitet, daß in dem anlautenden *a* von Aror der arabische Artikel stecke, da Alor oder Aror schon Jahrhunderte, ehe die Muhammedaner es kennengelernten, der Hindi-

¹⁾ Eine ähnliche Freiheit des Verkehrs findet sich noch heute speziell bei den Frauen von Shikāpur, das westlich vom Indus liegt. Ross, The Land of the Five Rivers and Sind, S. 56, bemerkt, daß die Hindu-Frauen von Shikāpur wegen ihrer Schönheit berühmt seien und größere Freiheit genießen als die Frauen irgendeiner anderen Stadt in Sind. Sie besuchen den Bazar mit unverhülltem Haupte und unterhalten sich frei mit Männern.

²⁾ Im Śatruñjaya-Māhātmya heißt es z. B., daß Sūra, der Sohn des Yadu, seinem Sohne Suvira das Reich in Mathurā übergab und eine Sauvīra-Stadt im Sindhu-Lande (*puranī Sindhuṣu Sauvīram*) gründete; siehe Weber, Über das Çatruñjaya-Māhātmyam, S. 35.

³⁾ Einen Zusammenhang zwischen Aror und Rauruka hat schon S. Mazumdar Sastrī, Notes on Cunningham's Ancient Geography of India, p. 700, vermutet, allerdings ohne eine Begründung zu geben.

Name der Stadt gewesen sei, aber den Beweis dafür gibt er nicht, und ich weiß auch nicht, wie er sich erbringen ließe. Nun schreiben aber die älteren arabischen Geographen den Namen stets Alror, wofür Aldor ^{الرور} und Alroz ^{الروز} natürlich nur Schreibfehler sind, so Al-Mas'ūdī (943 n. Chr.), Al-Istakhrī (zwischen 951 und 961), Ibn Hauqal (976)¹⁾; erst Al-Bērūnī (1028) schreibt Aror ^{أرور}²⁾, während sich bei Al-Idrīsī (1150) Ror ^{رور} findet³⁾, wofür die Handschriften auch ^{رور} bieten. Ich halte es danach doch für sehr wahrscheinlich, daß der alte indische Name Ror lautete, was sich ohne Schwierigkeiten auf Rauruka, Roruva zurückführen läßt. Natürlich könnte es sich, wenn Rauruka wirklich schon in vorchristlicher Zeit zugrunde ging, nur um ein Fortleben des alten Namens der Landeshauptstadt handeln, aber eine solche Übertragung des Namens auf die neue Gründung würde nichts Auffallendes haben. Übrigens erklärt die Sage, wie Ross, The Land of the Five Rivers and Sindh, S. 70f. angibt, den Untergang von Aror in ähnlicher Weise wie den von Rauruka durch eine Missetat seines Königs. Er soll das jus primae noctis bei den Bräuten seiner Stadt für sich beansprucht haben, und da er von seiner Forderung nicht abzubringen war, genau wie ein Fakir es prophezeit hatte, das Verderben über die Stadt gebracht haben. Indessen besteht kaum ein Zusammenhang zwischen den Sagen von Aror und Rauruka, da solche Geschichten, wie Ross bemerkt, fast von allen Ruinenstätten in Sind erzählt werden. So wird z. B. die Zerstörung von Brāhmanābād im Thar- und Pārkar-District von der Sage in genau derselben Weise begründet wie die von Aror⁴⁾.

Mag nun aber der Name Raurukas in Aror erhalten sein oder nicht, wir haben jedenfalls in dem Rauruka im Lande der Sauvīras eine Stadt, für die, soweit unsere Kenntnis reicht, alle Angaben, die in dem Āvadāna über Rauruka gemacht werden, zutreffen. Das Rauruka der Sauvīras liegt westlich von Rājagrha, südlich von dem Lande der Lambākas. Es ist höchst wahrscheinlich, daß es in der Nähe des Indus lag. Es war eine der alten sieben Städte Indiens, muß aber früh zugrunde gegangen sein, da es in historischer Zeit keine Rolle mehr spielt. Solange Rauruka bestand, war es sicherlich als Hauptstadt auch der Mittelpunkt des Handels der Sauvīras, der nicht nur, wie die aus dem Milindapañha angeführte Stelle zeigt, überseeisch war, sondern auch zu Lande nach Magadha ging, genau wie es in dem Āvadāna geschildert wird. Das beweist die Geschichte, die im Vimānavatthu VII, 10 erzählt wird. Karawanenhändler haben in Magadha und Āṅga Waren geladen und ziehen in das Land der Sindhu-Sauvīras, wie sie es selbst sagen:

*Magadhesu Āṅgesu ca satthavāhā
āropayissam paṇiyam puthuttam*

¹⁾ Raverty a. a. O. S. 209, 211f., 218. ²⁾ Ebd. S. 221.

³⁾ Ebd. S. 229. ⁴⁾ Bellasis, J. Bo. Br. R. A. S. V, 414f.

*te yāmase Sindhu-Sovīrabhūmim
dhanatthikā uddayaṁ patthayānā.*

Sie verirren sich in der Wüste. Ein Yakṣa rettet sie, indem er sie auf seinem *vimāna* in das Land der Sindhu-Sauvīras befördert, und nachdem sie dort ihre Geschäfte erledigt haben, kehren sie nach Pāṭaliputra zurück:

*gantrāna te Sindhu-Sovīrabhūmim
dhanatthikā uddaya patthayānā
yathāpayogā paripuṇṇalābhā
paccāgamum Pāṭaliputtam akkhatam.*

Damit aber verliert nicht nur die Fahrt des Bhiruka zu Schiff von Rauruka bis an die Mündung der Narmadā und seine Gründung von Bharukaccha alles Unwahrscheinliche, es wird im Gegenteil jetzt höchst wahrscheinlich, daß Bharukaccha tatsächlich von Leuten aus Rauruka gegründet wurde, als diese Handelsstadt durch eine der im Indus-Gebiet so häufigen Naturkatastrophen versandete.

Den endgültigen Beweis, daß unter dem Rauruka das Avadāna die Hauptstadt der Sauvīras zu verstehen ist, liefert die Jaina-Version des Udrāyaṇa-Aavadāna, die sich in Devendras Tīkā zum Uttarajjhayaṇasutta findet¹⁾). Im Lande der Sindhu-Sovīras (Sindhu-Sauvīras), in der Stadt Viyabhaya (Vitabhaya), lebt der König Udāyaṇa, der über 16 Länder und 363 Städte einschließlich seines Stammlandes und seiner Hauptstadt und über 10 Könige, Mahasena usw., gebietet. Seine Gemahlin ist Pabhāvāī (Prabhāvatī). Der älteste Sohn des Paars ist Abhii (Abhijit). Der Schwestersohn des Königs heißt Kesi (Keśin). Ein Goldschmied aus Campā, namens Kumāranandi, ist nach Erlebnissen, auf die es hier nicht weiter ankommt, als eine Gottheit wiedergeboren, als der Herr der Insel Pañcasela (Pañcaśaila). In seinem früheren Dasein hat er einen Freund namens Nāila (Nāgila) gehabt, einen frommen Laienbruder. Dieser Nāila ist nach seinem Tode im Acyuta-Himmel wiedergeboren. Er sucht seinen alten Freund auf und ermahnt ihn, ein Bild des Herrn Vardhamāna zu machen, um sich ein religiöses Verdienst zu erwerben. Der Herr von Pañcasela erklärt sich dazu bereit. Er verviertigt eine Statue aus *gośīrṣa*-Sandelholz und tut sie in eine Kiste. Auf dem Meer sieht er ein Schiff, das sechs Monate lang vom Sturm umhergetrieben ist. Er beruhigt das Unwetter, gibt den Kaufleuten in dem Schiff die Kiste und sagt ihnen, es sei das Bild des Obergottes der Götter darin; in seinem Namen sollten sie die Kiste öffnen. Die Kaufleute kommen nach Viyabhaya, zeigen dem König Udāyaṇa die Kiste und berichten ihm, was der Gott über sie gesagt hat. Der König ist ein Anhänger der brahmanischen Asketen. Er versammelt Brahmanen und andere Gegner der Jainas, und diese versuchen, im Namen Brahmans, Viṣṇus oder Śivas die Kiste zu öffnen, aber vergebens, die Axt springt zu-

¹⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭri, S. 28 ff.

rück. Da kommt die Hauptgemahlin des Königs, eine Tochter des Königs Cedaga (Cetaka), eine Jaina-Laienschwester. Sie wendet sich in einem Gebet an den Arhat, der die Gestalt des Obergottes der Götter trägt, und bittet ihn, er möge ihr seinen Anblick gewähren. Dann schwingt sie die Axt, und die Kiste ist geöffnet. Pabhāvāī ist erfreut; die Lehre des Jina nimmt einen Aufschwung. Im Harem wird ein Schrein erbaut, in dem Pabhāvāī dreimal am Tage den Jina verehrt.

Eines Tages tanzt die Königin vor dem König, der die *vīṇā* spielt. Plötzlich sieht der König ihren Kopf nicht mehr, was ein übles Vorzeichen ist. Er erschrickt, das Plektrum entfällt seiner Hand. Die Königin fragt erzürnt, ob sie schlecht getanzt habe. Der König erzählt ihr den Grund seines Schreckens. Sie antwortet, sie habe keine Furcht vor dem Tode, da sie lange treulich die Pflichten einer Laienschwester erfüllt habe. Eines Tages aber läßt sie sich im Zorn hinreißen, eine Dienerin für ein Versehen mit dem Spiegel zu schlagen, so daß sie tot hinfällt. Da sie ihr Gelübde gebrochen, will sie sich selbst den Tod geben. Der König willigt in ihren Wunsch ein, wenn sie ihn nach ihrem Tode bekehren wolle. Sie fastet sich darauf zu Tode, wird als Gott wiedergeboren, und es gelingt ihr, den zunächst widerstrebenden König zu bekehren, indem sie ihm den Gegensatz zwischen den gewalttätigen brahmanischen Asketen und den milden Jainamönchen handgreiflich vor Augen führt. Er wird ein Anhänger des Jina.

Es folgt die Geschichte seines Kampfes gegen Pajjoya (Pradyota) von Ujjeni (Ujjayinī). Devadattā, eine bucklige Sklavin, verehrt das Bild des Jina. Von einem Laienbruder aus Gandhāra, der ebenfalls das Bild verehrt hat, erhält sie Pillen, durch die sie ein wunderschönes Mädchen wird. Sie erhält den Namen Suvaṇṇaguliyā (Goldpille). Sie hat den Wunsch, Pajjoya, den König von Ujjeni, zum Gatten zu erhalten. Eine Gottheit unterrichtet diesen von dem Wunsche des Mädchens, und auf ihre Aufruforderung kommt er während der Nacht auf seinem Elefanten Nalagiri. Sie ist bereit, mit ihm zu fliehen, verlangt aber, daß er das Jinabild mitnehme. Pajjoya kommt daher noch einmal mit einem nachgemachten Jinabild wieder, bringt dieses an der Stelle des echten an und kehrt mit Suvaṇṇaguliyā und dem Urbilde nach Ujjeni zurück. An den Spuren, die Nalagiri zurückgelassen hat, merkt Udāyana, daß Pajjoya dagewesen ist. Als die Dienerin vermißt wird und das Welken der Blumen die Unechtheit des Bildes verrät, ist Udāyana überzeugt, daß Pajjoya beide geraubt hat. Er fordert ihn auf, wenigstens das Bild zurückzugeben, aber dieser weigert sich, worauf Udāyana ihm den Krieg erklärt. Das Heer des Udāyana droht in der Wüste zu verdursten, wird aber durch Pabhāvāī dadurch gerettet, daß sie Lotusteiche schafft. Udāyana fordert Pajjoya zum Zweikampf heraus. Der erklärt sich zu einem Kampfe zu Wagen bereit, erscheint aber verräterischerweise auf seinem Elefanten Nalagiri auf dem Kampfplatz. Udāyana besiegt ihn trotzdem und nimmt ihn gefangen, läßt ihm die

Worte: 'Mann einer Sklavin' auf die Stirne brennen und führt ihn mit sich fort. Das Jinabild will aber nicht mitgehen. Der Anbruch der Regenzeit zwingt Udāyana unterwegs, ein Lager zu beziehen. Während des Aufenthaltes im Lager lässt er den Pajjoya wieder frei und krönt ihn mit einer goldenen Stirnbinde, um das Brandmal zu verdecken.

Nach einiger Zeit wird Udāyana der Welt überdrüssig. Er ist gewillt, Mönch zu werden, wenn der Mahāvīra nach Viyabhaya kommen sollte. Mahāvīra, der seine Gedanken erkennt, macht sich von Campā auf und kommt in den Garten Miyavaṇa (Mṛgavana) zu Viyabhaya. Udāyana lässt nicht seinen Sohn Abhii, sondern seinen Neffen Kesi zum König krönen und wird von Mahāvīra zum Mönch geweiht. Er gibt sich strengem Fasten hin. Infolge der schlechten Nahrung, die er zu sich nimmt, wird er krank. Die Ärzte verordnen ihm saure Milch. Er kehrt nach Viyabhaya zurück. Die Minister stellen dem König Kesi vor, er strebe, der Mühsale überdrüssig, wieder nach der Königsherrschaft. Kesi ist anfangs bereit, sie ihm abzutreten, lässt sich dann aber von den Ministern überreden, ihn zu vergiften. Im Hause einer Hirtenfrau wird ihm das Gift in einer Schüssel saurer Milch gereicht. Dreimal rettet ihn eine Gottheit, indem sie ihm die vergiftete Schüssel fortnimmt. Aber eines Tages paßt sie nicht auf. Udāyana ißt von der vergifteten Speise und stirbt. Eine Gottheit lässt einen Staubregen fallen, der die ganze Stadt Viyabhaya verschüttet. Noch heute liegt sie im Sande begraben. Nur ein Töpfer, der Udāyana Unterkunft gewährt hatte, wird von der Gottheit gerettet. Sie erbaut in Sīnavalli eine Stadt Kumbhakāravekkha für ihn und versetzt ihn dahin. Prinz Abhii geht nach Campā zu König Koniya. Er hegt einen dauernden Haß gegen Udāyana, der ihn von der Thronfolge ausgeschlossen hat, und da er, ohne zu bereuen und zu beichten, stirbt, wird er, obwohl er im übrigen ein frommer Laienbruder ist, als ein Dämonenprinz wiedergeboren.

Die ganze Geschichte wird in der Dipikā des Laks̄mīvallabha¹⁾ in Sanskrit erzählt. Die Erzählung schließt sich aufs engste an den Prakrit-Text an, nur gelegentlich ihn etwas verdeutlichend. Abweichungen von Bedeutung kommen nicht vor²⁾.

Wir können aus dieser Erzählung zunächst den Abschnitt von dem Kampfe zwischen Udāyana und Pajjoya herausnehmen. Er ist der Udayana-Sage entnommen und wegen der Namensähnlichkeit der Helden in die Udāyana-Sage eingefügt, obwohl sie mit dieser ursprünglich nichts zu tun hat. Personen und Motive der Udayana-Sage, wie sie z. B. im Kommentar zum Dhammapada, Buch II, erzählt wird, kehren hier wieder,

¹⁾ Uttarādhyayanasūtra (Calcutta Sambat 1936), S. 553ff.

²⁾ Nicht ohne Interesse ist es höchstens, daß die Königin hier vor dem Jina-bilde zu dem *vīṇā*-Spiel des Königs tanzt, und daß es von dem Töpfer hier einfacher heißt: *śayyātarah kumbhakāras tadānīm kracid grāmāntare kāryārtham gato 'bhūt . . . śayyātarah kumbhakāras tu Śanipalyām muktaḥ*.

aber die Rollen sind zum Teil vertauscht. In der buddhistischen Sage nimmt Cāṇḍa-Pajjota von Ujjeni den Udena von Kosambi gefangen, hier fällt umgekehrt Pajjoya in die Hände seines Gegners Udāyaṇa¹⁾. In der buddhistischen Sage entführt Udena die schöne Vāsuladattā, die Tochter des Pajjota, die ihm zunächst als eine Bucklige vorgestellt worden ist, auf dem berühmten weiblichen Elefanten Bhaddavati; hier entführt Pajjoya die schöne Suvannaguliyā, die ursprünglich eine Bucklige war, auf seinem Elefanten Nalagiri, der als Nälägiri auch in der buddhistischen Sage erscheint.

Im übrigen ist die Jainistische Udāyaṇa-Sage unverkennbar der buddhistischen Udrāyaṇa-Sage nachgebildet²⁾. Wie die erste Kunde von Buddha und seiner Lehre durch ein Porträt des Meisters, das aus dem fernen Magadha kommt, in das Reich des Udrāyaṇa dringt, so gewinnt in Udāyaṇas Reich die Jaina-Religion, wenn sie auch hier schon bekannt ist, doch an Ansehen durch die Einführung einer Statue des Mahāvīra aus dem fernen Götterreiche. Die Geschichte von dem Tanz der dem Tode verfallenen Königin vor dem lautespielenden König stimmt in beiden Geschichten genau überein; in beiden schließt sich daran die Bekehrung des Königs durch die als Gottheit wiedergeborene Königin und seine Aufnahme in den Orden durch den Stifter der Lehre selbst. Beide Könige werden von ihren Nachfolgern auf dem Throne ums Leben gebracht. In beiden Erzählungen wird die Stadt durch einen Staubregen verschüttet zur Strafe für das Verbrechen des Königs, wenn dieses auch in der Jainistischen Fassung nur in der Ermordung des alten Königs besteht, während in der buddhistischen Erzählung die Mißhandlung des Heiligen hinzukommt. Und endlich haben auch Hiruka und Bhiruka, die aus dem Untergang gerettet werden, ihr Gegenstück in dem Töpfer, der wegen seiner Guttat verschont wird.

Was die Namen betrifft, so zeigen die Namen der Königin, Pabhāvai und Candraprabhā, wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit. Die Namen der Helden der beiden Erzählungen, Udrāyaṇa und Udāyaṇa, sind identisch; ich zweifle nicht, daß Udāyaṇa aus Uddāyaṇa entstellt ist, wie die älteste Handschrift und eine von Jacobi benutzte Handschrift der Tīkā tatsächlich lesen³⁾. In der Jaina-Erzählung ist Udāyaṇa der König der Sindhu-Soviras und seine Stadt ist Viyabhaya. Viyabhaya wird auch in der Liste der arischen Völker in der Paññavaṇā⁴⁾ und in Nemicandas Pravacana-sāroddhāraprakarana⁵⁾ als Hauptstadt der Sindhu-Soviras genannt:

¹⁾ Allerdings kennen auch die Buddhisten die Gefangennahme Pradyotas durch Udayana, aber die Begleitumstände sind ganz verschieden; s. Schiefner, Mahākātyāyana und König Tshāṇḍa-Pradjota, S. 40f.

²⁾ Die Beziehungen der Jainistischen Erzählung zum Avadāna und zur Udayana-Sage hat richtig bereits Charpentier, The Uttarādhyayanasūtra, S. 346, erkannt.

³⁾ Jacobi, Ausgewählte Erzählungen 28; ZDMG. LXVII, 671.

⁴⁾ Ind. Stud. 16, 398; Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 562.

⁵⁾ Weber, Verzeichnis Bd. 2, S. 854.

Sottiyaraī ya Cedi Viyabhayam Sindhu-Sovīrā ||

Mahurā ya Sūrasenā Pārā Bhaṅgā ya Māsapuri Vallā¹⁾ ||

Ob Vitabhaya, falls das die richtige Sanskritform des Namens ist, im Lande der Sindhus oder im Lande der Sauvīras gelegen war, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wie aber die Jainistische Liste der Völker und Städte offenbar jünger ist als die aus dem Dīghanikāya angeführte, so ist sicherlich auch Udrāyana erst in späterer Zeit zum König der Sindhu-Sovīras gemacht worden. In dem alten Uttarajjhayaṇa ist er der König der Sovīras, wie 18, 48 zeigt:

Sovīrarāyarasabho caittāya muñī carē |

Uddāyāyo²⁾ parraio pallo gaīm ayuttaram ||

‘Uddāyāya, der stiergleiche König der Sovīras, verließ die Welt und wanderte als Mönch; in den Orden getreten, erlangte er die höchste Vollendung.’

War aber Udrāyana der König der Sauvīras, so war auch das alte Rauruka seine Stadt.

Nach alledem kann es, glaube ich, als bewiesen angesehen werden, daß der Schauplatz des Udrāyanāvadāna nicht Ostturkestan, sondern das Indusland ist. Dieses Avadāna darf also nicht als Zeuge dafür angerufen werden, daß der Vinaya der Mūlasarvāstivādins Bekanntschaft mit zentralasiatischen Verhältnissen verrate. Die rein indische Sage ist vielmehr erst später zur turkestanischen Lokalsage gemacht worden, und es kann sich höchstens um die Frage handeln, ob sie in der Fassung des Avadāna oder in der oben angeführten Version des Tsa-pao-tsang-king nach Turkestan gelangt ist. Es ist richtig, daß die letztere in einem Punkte genauer zu der Geschichte Hüen-tsangs stimmt: in beiden ist es ein einzelner Mann, der den Heiligen und damit sich selbst rettet, und er verläßt die Unglücksstätte nicht zu Schiff, wie Hiruka und Bhiruka in dem Avadāna. Allein daß die Schiffsreise in Turkestan aufgegeben werden mußte, ist eigentlich selbstverständlich, und daß sich die beiden Guten von Rauruka dort selbstständig in einen einzigen verwandelt haben sollten, erscheint mir ebenfalls keine schwierige Annahme. Anderseits weist die Buddhastatue, die in Hüen-tsangs Geschichte eine ganz ähnliche Rolle spielt wie das Bild des Buddha in dem Avadāna und die überdies in dem Namen ihres Urhebers, Udayana, noch die Erinnerung an den Namen des Udrāyana, des Stifters des Bildes, bewahrt zu haben scheint, doch mit Entschiedenheit darauf hin, daß die turkestanische Sage auf das ursprüngliche Udrāyanāvadāna zurückgeht. Eine andere Frage ist es, ob auch der Name der alten

¹⁾ In Malayagiris Kommentar wird Vitabhaya den Sindhus zugeteilt, Mathurā den Sauvīras, Pāpā den Sūrasenas und Māsapurivatā (!) den Bhaṅgas. Das ist handgreiflicher Unsinn. Die richtige Erklärung steht bei Nemicandra, wo aber auch die falsche angeführt wird, die seltsamerweise Kirfel, Kosmologie S. 226, in seine Tabelle aufgenommen hat.

²⁾ Ich glaube, daß wir diese Namensform einsetzen dürfen, wenn auch keine Handschrift des Uttarajjh. selbst sie bietet.

Sauvīra-Stadt erst bei der Lokalisierung in Turkestan auf die Trümmerstätte eines versandeten Ortes übertragen wurde oder ob es tatsächlich ein Rauruka in Ostturkestan gegeben hat.

Bezeugt ist uns das turkestanische Rauruka nur durch Hüen-tsang. In dem von Lévi so glänzend kommentierten Yakṣa-Katalog der Mahāmā-yūrī erscheint Rauruka in V.34 (JA. XI, 5, 39): *Trigupto Hanumātīre Rauruke sa Prabhāṃkarah*. Die umgebenden Verse nennen, soweit sich die Namen überhaupt identifizieren lassen, Örtlichkeiten des nordwestlichen Indiens. Voraus gehen Gāndhāra, Takṣaśilā, Bhadrasaila (Var. Daśaśaila, Chardaśaila, nicht identifiziert)*; es folgen Nandivardhana (zwischen Jalālābād und Peshawar; Var. Hingumardana, Hinguvardhana), Vāyibhūmī (mit vielen Varianten, nicht identifiziert), Lampāka (Lamghān). Allein es wäre meiner Ansicht nach falsch, deswegen hier an das turkestanische Rauruka zu denken. Lampāka ist offenbar der nördlichste Punkt der Liste und, wie Lévi bemerkt, die Grenze Indiens; das turkestanische Rauruka würde mehr als 1000 km jenseits der Grenze liegen. Schließlich ist für die Bestimmung von Rauruka maßgebend doch auch vielmehr das in demselben Vers genannte Hanumātīra. Hanumātīra ist seiner Form wegen ein ziemlich verdächtiger Name, obwohl er durch die tibetische Übersetzung gestützt wird. I-tsing und Amoghavajra haben Anūpatīra vor sich gehabt, und, wie Lévi bemerkt, ist auch das Anūhatīra, das der ältere Samghavarman wiedergibt, nur ein Lesefehler für Anūpatīra. Die ursprüngliche Lesung war also sicherlich *Trigupto hy Anūpatīre*, mit einem eingeschobenen *hi*, um den Hiatus zu tilgen, woraus *Trigupto Hanumātīre* verderbt ist. Anūpa aber ist das Küstenland von Surāṣṭra, und wenn wir in der Liste der Länder, die Rudradāman beherrschte¹⁾, Anūpa in der Nähe von Sindhu-Sauvīra finden, so ist es doch das wahrscheinlichste, daß der Verfasser der Yakṣa-Liste bei seinem Rauruka an die Hauptstadt der Sauvīras dachte, wenn er auch über die genaue Lage des längst verschwundenen oder jedenfalls zu völliger Unbedeutendheit herabgesunkenen Ortes wohl kaum unterrichtet war.

Durch äußere Zeugnisse läßt sich also die Glaubwürdigkeit von Hüen-tsangs Gewährsmännern in betreff der Existenz eines turkestanischen Rauruka nicht erhärten; und es mag auf den ersten Blick vielleicht als ein etwas seltsamer Zufall erscheinen, daß diese Stadt dasselbe Schicksal gehabt haben sollte wie das Rauruka der Sauvīras. Allein wenn man an die ständigen Bodenveränderungen denkt, die sowohl im Indusgebiet wie in Ostturkestan stattgefunden haben, so wird man dieses Zusammentreffen doch nicht als unwahrscheinlich bezeichnen können. Gab es aber ein Rauruka in Ostturkestan, so ist das Auftreten dieses Namens neben Bharuka wohl geeignet, die Annahme einer Kolonialisierung des Landes durch Siedler aus dem westlichen Indien zu verstärken.

¹⁾ Ep. Ind. VIII, 44.

Kātantra und Kaumāralāta.

Die in Ostturkestan am weitesten verbreitete Sanskrit-Grammatik war das Kātantra. Es haben sich eine ganze Anzahl von Bruchstücken von ostturkestanischen Handschriften des Werkes erhalten, von denen bisher die folgenden veröffentlicht sind:

1. S. 3, 4 Blätter aus Sāgim Agiz, hrsg. von Sieg, SBAW, 1907, 466ff. Kāt. 2, 6, 46—50. Strīpratyayādhyāya. Kāt. 3, 1, 1—2, 26. Ohne Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
2. Mu. 1 Blatt aus Murtug, hrsg. von Sieg, SBAW, 1908, 182ff. Kāt. 1, 1, 12—23. Ohne Kommentar. In Śāradā-Schrift, wohl aus dem 9. oder 10. Jahrhundert.
3. So. 59 Blätter aus Sōrenq, hrsg. von Sieg, SBAW, 1908, 184ff. Kāt. 1, 1, 1—5, 18. Nipātapāda. Mit einem Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
4. S. 5. 1 Blatt aus Sāgim Agiz, hrsg. von Sieg, SBAW, 1908, S. 204ff. Kāt. 2, 6, 41—47. Mit einem Kommentar. Der Schrift nach aus dem 7. Jahrhundert.
5. Du. 1 Blatt aus Duldur Āqur, hrsg. von Finot, Muséon X, S. 12, 193ff. Kāt. 1, 2, 4—9. Mit einem Kommentar. Die Schrift zeigt, soweit die beigegebene Tafel ein Urteil erlaubt¹⁾, den archaischen Typus der nördlichen turkestanischen Brāhmī, wie ich ihn SBAW, 1922, 243f.; oben S. 526f. kurz charakterisiert habe. Die Handschrift stammt also spätestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber wahrscheinlich beträchtlich älter.

In der Berliner Sammlung haben sich jetzt noch ein paar Reste von anderen Handschriften gefunden. Das erste Fragment ist ein schräg abgerissenes Stück vom linken Ende eines Blattes, das aus Qyzil stammt. Es ist 5,3 cm hoch. Da sich die beiden ersten Zeilen mit ziemlicher Sicherheit ergänzen lassen, läßt sich auch die ungesicherte Länge des Blattes errechnen; sie muß etwa 18 cm betragen haben. 4,5 cm vom linken Rand ist das Schnurloch. Nur die eine Seite des Blattes ist beschrieben; der Inhalt zeigt, daß es nicht das erste, sondern das letzte Blatt einer Handschrift war. Ob am Rand eine Zahl gestanden hat, wage ich nicht zu entscheiden. Undeutliche Spuren sind zu erkennen. Die Schrift zeigt den gewöhnlichen späteren Typus der nordturkestanischen Brāhmī.

Der Text des Blattes, soweit wie möglich ergänzt, lautet:

¹ *śasasēṣu vā pararupam¹ — um=akārayo(r=m)[m](adhye — akāraghoṣavatōś=ca — aparo lopyo=nyasvare yaṁ vā — ābhobhyām=evam=eva)*

¹ Lies -rūpam.

¹) In der Reproduktion haben die Buchstaben bisweilen ganz seltsame Formen, die unmöglich dem Schreiber zur Last fallen können; siehe z. B. das *śca* in *paras ca* A 1, das *mā* in *lopam āpadyate* A 1, das *ma* in *ma auṣadham mamauṣadham* B 2.

- 2 *svare — bhagoghobhyāñ=ca —² ghośavati lopam — nāmiparo rañ=gho-*
(śavatsvaraparāḥ — raprakṛtir=anāmiparo=pi — esasaparo vyañjane
lopyāḥ — na)
- 3 *visarjanīyaḥlope³ punah sandhiḥ — ro re lopam [sv](araś=ca pūrvvo*
dīrghāḥ — dvirbhāvam svaraparaś=chakāraḥ ||)
- 4 *yāḥ || ca vā h=āh=ai — va⁴ no haṅgho — ut=āho [ho]*
- 5 *haḥ pra parā ni⁵ nir=ud=duḥ sam vy=av=ānu paryy=abhy=adhiḥ⁶ prati*
[sv=a]
- 6 *vikāryyādīḥ pūrvvakāryye=nta iṣyate — kvacit=pūrvvaparo sarvau . . .*

² *bhagoghobhyāñ=ca* — ist unter der Zeile nachgetragen. ³ Lies *visarjanīyalope*.

⁴ Lies *-h=aiva*. ⁵ Lies *ni*. ⁶ Lies *adhi*.

Die ersten drei Zeilen geben den Text der Sūtras 1, 5, 6—18, also einen Abschnitt, der uns auch in Šo vorliegt. An mehreren Stellen zeigen sich aber Abweichungen von Durgasimhas Rezension. In der letzteren lautet 1, 5, 6 *še se se vā vā pararūpam*, in der Handschrift *śaśaseṣu vā pararūpam*. Sicherlich hatte Šo dieselbe Lesart. Von dem Sūtra findet sich hier allerdings Bl. 45a 1 nur der Schluß *vā pararūpam*, aber was von dem Anfang der Erklärung der Regel in den folgenden Zeilen erhalten ist, ist offenbar zu ergänzen: (*visarjanīyah khalu śaśaseṣu*)¹) *pratyayeṣu* (*pararūpam*²) *āpadyate vi*)*bhāṣayā*, und das läßt darauf schließen, daß auch im Sūtra *śaśaseṣu* anstatt *še se se vā* stand. Hätte der Kommentator die Lesung Durgasimhas vor sich gehabt, so hätte er gewiß in seiner Erklärung *še vā* *še vā se vā pare* gesagt, so wie er 1, 5, 1 (Bl. 42a 1f.) (*visarjanīyaś ce*) *ch(e)* *vā śam* durch *visa(rjanīyah khalu ce vā che vā pa)re śakāram āpadya(te)* oder 1, 5, 3 (Bl. 42b 3f.) *te the vā sam* durch (*visarjanīyah khalu te*) *vā the vā pari*³) *sa(kāram āpadyate)* erklärt⁴). Die unbeholfene Fassung des Sūtra 1, 5, 6 in Durgasimhas Rezension ist offenbar unter dem Einfluß von 1, 5, 1—3 entstanden. Warum freilich der Verfasser nicht auch in jenen Sūtras das leicht irreführende *vā* vermieden und *visarjanīyaś cachayoh* *śam*, *tathayoh* *śam* und *tathayoh* *sam* gesagt hat, ist schwer zu sagen; Durgasimha bemerkt: *pratyekam vātra samuccaye bālāvabodhārthaḥ*. Jedenfalls ist die Fassung von 1, 5, 6 in der turkestanischen Rezension viel glatter, und es ist kaum zu bezweifeln, daß sie auf späterer Verbesserung beruht.

¹) Lies *śaśaseṣu*. ²) Oder *parasya rūpam*. ³) Lies *pare*.

⁴) Das analoge Sūtra 1, 5, 2 ist in Šo, wie schon Sieg bemerkt, samt der Erklärung durch ein Versehen des Schreibers fortgefallen. Es sind in Bl. 42b 1f. nur Reste der Beispiele erhalten: (*kaḥ tāsa)yati — kaḥṣ (lies kaṣ) tāsaya(ti — kaḥ thakārena — kaṣ tha)kārena — ||).*

die Regel. Allein warum sollte *nirapeksah* hier als Beispiel gegeben sein, wo es doch genau so gut als Beispiel für 1, 5, 13 (*ghosavatsvaraparāḥ*) dienen könnte? Die wirklichen Beispiele sind offenbar *supīḥ* und *sutūḥ*, wie ja auch die Bemerkung zeigt: 'Diese Regel (ist) um des *iḥ* und *ūḥ* willen (gegeben).' Die Stämme der beiden Wörter lauten *supis* 'gut gehend', *sutus* 'gut tönend', die Nominative *supīḥ*, *sutūḥ*. Damit sich diese Formen ergeben, müssen die aus *supis*, *sutus* nach der gewöhnlichen Weise entstandenen *supīḥ*, *sutūḥ* zunächst in *supir*, *sutur* gewandelt werden; dann können davon nach der Regel Kāt. 2, 3, 52 *iruror* *irūrau* die Nominative *supīḥ*, *sutūḥ*¹⁾ gebildet werden wie der Nominativ *gīḥ* von *gir*. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der Verfasser des Kātantra Formen wie *supīḥ* und *sutūḥ* nicht berücksichtigte. Um ihre Bildung auch nach den Regeln des Kātantra zu ermöglichen, hat man nachträglich durch den Kunstgriff des Yogavibhāga das Sūtra *nāmiparo ram* gewonnen, wonach der Visarjanīya nach *nāmin*, wie Durgasimha sagt, *nirapeksah*, d. h. unabhängig von allen Bedingungen, zu *r* wird.

In Zeile 3 schließt der Abschnitt über den Sandhi; das *yāḥ* in Zeile 4 ist, wie wir später sehen werden, zu (*pañcamodhyā*)*yāḥ* zu ergänzen.

Es folgen auf unserem Blatt dann aber noch drei Zeilen, in denen zunächst *nipātas* aufgezählt werden. Der Anfang *ca vā hāhaiva* deckt sich mit dem Anfang des Gaṇa *cādayāḥ* bei Pāṇini (1, 4, 57). In Zeile 5 findet sich eine Liste von *upasargas*; mit *pra parā* beginnt auch Pāṇinis Gaṇa *prādayāḥ* (1, 4, 58). In der letzten Zeile scheinen Regeln über den Sandhi von *nipātas* enthalten zu sein. Auch die letzten, fast völlig zerstörten Blätter von Šo haben offenbar von den *nipātas* und *upasargas* gehandelt; 54 b 1 ist *nipā[t] . cā*, 58 a [*pa u*]*pa* zu lesen. Auch die *svarādīni*, die Pāṇ. 1, 1, 37 in enger Verbindung mit den *nipātas* genannt sind, scheinen hier aufgezählt gewesen zu sein; siehe 55 a 4 (a)[*ntaJh*] *svaḥ p[r]ātāḥ*. In Šo werden ferner im Kommentar zu 1, 1, 20, um das im Sūtra genannte *padam* zu erklären, die vier Wortarten aufgeführt; in 7 b 2f. ist offenbar (*nāmajam ākhyātajam aupa)sargajam nai(pātajam)* zu lesen. Es werden dann für jede Kategorie Beispiele angeführt; von denen für das Nomen ist *vrksogni(h)*, von denen für das Verbum *pacyate* erhalten. In der Stelle über die *upasargas* und *nipātas* 8 a 3 ist zu lesen: *aupa(sargajam punah — pra parā) ni — nir ud duḥ sam vy avā(nu) ty(e)vamādi — nai(pātajam punah —) utāḥo ityevamādi*). Hier sind also die Regeln, die in unserer Handschrift in Zeile 4 und 5 stehen, zitiert; sogar der Fehler *ni* für *ni* kehrt hier wieder. Nun wissen wir, daß die Kaśmir-Rezension am Schluß des ersten Buches einen *nipātapaṭa* hatte; es zeigt sich, daß dieses Kapitel auch in der turkestanischen Rezension das erste Buch beschloß. Das Kapitel war in Ślokas ab-

¹⁾ Der Visarjanīya aus *r* ergibt sich nach Kāt. 2, 3, 63.

gefaßt¹⁾) und offenbar sehr kurz; nach unserer Handschrift scheint es nur etwa 4 oder 5 Ślokas umfaßt zu haben.

In Qyzil haben sich auch noch Reste einer zweiten Handschrift des Kātantra gefunden. Es sind zwei größere und vier kleine Bruchstücke, von denen sich zwei mit Sicherheit als zu dem einen größeren Bruchstück gehörig erkennen lassen. Die Blätter sind 7,5 cm hoch; ihre ursprüngliche Länge läßt sich nicht bestimmen. Das Schurloch ist 9 cm vom linken Rand. Die Schrift ist der nordwestlichen Brāhmī aus dem Anfang der Gupta-Zeit, so wie sie in der Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā (Kalp.) vorliegt, noch sehr ähnlich. Ich verweise insbesondere auf das *la*, dessen Vertikale auch hier noch weit über die Zeile hinausragt, während sie in den Gupta-Inchriften auf die Zeilenhöhe verkürzt wird²⁾. Das *U* ist jünger als das von Kalp.; es zeigt die kraftige Kurve, die in allen nordwestlichen Inchriften der Gupta-Zeit erscheint³⁾. Gewisse Eigentümlichkeiten lassen aber doch erkennen, daß die Schrift von einem turkestanischen Schreiber herrührt, was ja auch schon dadurch nahegelegt wird, daß die Handschrift auf Papier geschrieben ist. In fünf Zeichen macht sich der turkestanische Charakter der Schrift bemerkbar.

1. Das *na* zeigt noch die schleifenlose Form von Kalp.; die Schleifenform dringt erst im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts in die nordwestliche Schrift ein⁴⁾). In unserer Handschrift wird aber der rechte Teil der Horizontale so stark gekrümmmt, wie es in der indischen Schrift, solange die schleifenlose Form besteht, wenigstens im Norden überhaupt nicht üblich ist. Das Zeichen ist deutlich der Vorläufer des *na* der nordturkestanischen Schrift des 7. Jahrhunderts; hier ist die Rundung zur scharfen Ecke geworden. Zwischenstufen finden sich in der Handschrift Dū des Kātantra, in dem Schenkungsformular Nr. I (SBAW. 1922, S. 243f.; oben S. 526f.) und in Blatt A—F V 5 des Schenkungsformulars Nr. XI (SBAW. 1930, S. 18f.; oben S. 607f.).

2. Das *ma* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp. dadurch, daß die Feder zunächst nicht von links nach rechts geführt ist, wodurch das kleine Strichelein am oberen Ende des linken Teiles des Buchstabens entsteht, sondern gerade umgekehrt von rechts nach links. Das ist in Indien, soviel ich weiß, überhaupt niemals geschehen. Wohl aber erklärt sich daraus die Kastenform, die der obere Teil des *ma* der späteren nordturkestanischen Schrift zeigt; sie ist dadurch entstanden, daß das obere kleine Strichelein immer weiter und schließlich bis an die Vertikale verlängert und, der ganzen Tendenz der Schrift entsprechend, die Rundungen zu Ecken umgestaltet wurden. Die vorhin genannten Handschriften weisen schon etwas weiter entwickelte Formen auf als unsere Bruchstücke.

¹⁾ In dem in Zeile 5 erhaltenen Halbśloka ist eine Silbe durch ein Verschen des Schreibers fortgefallen. ²⁾ Genaueres Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā S. 13f.

³⁾ Ebd. S. 14.

⁴⁾ Ebd. S. 10.

3. Der untere Teil der linken Seite des *A* ist in unserer Handschrift eine am linken Ende im spitzen Winkel nach rechts umgebrochene Horizontale. Das *A* in Kalp. läßt sich in diesem Fall nicht vergleichen, da es eine ganz eigentümliche Form mit völligem Schwund des unteren Teiles zeigt¹⁾. Das *A* unserer Handschrift läßt sich ohne weiteres als Fortsetzer des *A* der Kuṣana-Zeit begreifen, und daß in der nordwestlichen Schrift im Anfang der Gupta-Periode der untere Teil des Zeichens eine ganz ähnliche Form hatte wie in unserer Handschrift, macht die Kupferplatte von Indor aus dem Jahr 465 (GI. Nr. 16) zur Gewißheit. Hier ist der untere Teil der linken Seite des *Ā* (in *ājasrikam* Z. 9) prinzipiell noch derselbe wie in unserer Handschrift, nur ist der Winkel zum Bogen abgerundet. Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts wird dann der untere Bogen dadurch, daß er einen Schwung nach links erhält, gewissermaßen umgedreht. Die frühesten epigraphischen Beispiele für dieses dem Nāgarī-Zeichen schon ähnliche *A* bieten wohl die Kārītalāi-Platten aus dem Jahr 493 (GI. Nr. 26)²⁾; die neue Form findet sich aber auch schon in den ersten drei Teilen des Bower-Manuskripts, also im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts. Der obere Teil der linken Seite des *A* weist ganz dieselbe Veränderung des Duktus auf wie der obere Teil des *ma*. In der Form, in der das *A* in unserer Handschrift erscheint, ist es die Vorstufe des nordturkestanischen *A* des 7. Jahrhunderts. Dies entstand dadurch, daß der untere spitze Winkel abgerundet und dann die beiden freien Enden des oberen und des unteren Bogens nach rechts bis zur Vertikale verlängert wurden. Die Zwischenstufen mit dem teilweise schon abgerundeten Winkel³⁾, aber noch nicht bis zur Vertikale ausgezogenen Enden zeigen die obengenannten Handschriften.

4. Das *ya* unterscheidet sich von den Zeichen in Kalp. dadurch, daß der mittlere Aufstrich oben ein wenig nach rechts gebogen ist, was wiederum als eine Eigentümlichkeit der turkestanischen Schrift bezeichnet werden muß. Sie kehrt in dem *ya* des Schenkungsformulars Nr. XI A R und B wieder, aber Du, das Schenkungsformular Nr. I und Bl. A V und C—F V 5 des Schenkungsformulars Nr. XI haben stark abweichende Formen, die wahrscheinlich einen anderen Ausgangspunkt haben, so daß die Entwicklung des turkestanischen *ya* vorläufig noch nicht klar zu übersehen ist.

5. Auch das *ka* weicht schon ein wenig von der indischen Form ab. In Kalp. sind die beiden Enden der horizontalen, ursprünglich ganz ge-

¹⁾ Kalpanāmaṇḍitikā S. 12f.

²⁾ Siehe *acāṭa*- Z. 8, *ājñā*- Z. 10. In *ācchettā* Z. 18 ist das *Ā* in der Phototypie undeutlich, und das *Ā* von *āsphoṭalanti* Z. 19, das Bühler in seine Schrifttafel IV, IX, 2 aufgenommen hat, ist jedenfalls anormal. Ein dem *A* der späteren Gupta-Zeit ganz ähnliches Zeichen findet sich übrigens schon in der Kuṣana-Zeit in der Mathurā-Inscription Ep. Ind. I, 385, Nr. 7.

³⁾ In dem *A* von *anena* in Nr. XI B R. 1, *anenā*- D R. 6 ist aber der Winkel noch ganz deutlich.

raden Querbarre leise gesenkt; in unserer Handschrift ist das rechte Ende zu einer kräftigen Kurve umgestaltet. Aus dieser Form hat sich das *ka* der späteren nordturkestanischen Schrift entwickelt, indem genau wie beim *na* die Kurve zur Ecke verändert wurde. Daß die Form, in der das *ka* in der Handschrift erscheint, erst in Turkestan entstanden ist, wird dadurch bestätigt, daß sich das *ka* der nordwestlichen Schrift in Indien in ganz anderer Richtung entwickelt; hier wird das linke Ende der Querbarre bis zum Ende der Vertikale verlängert, wofür die frühesten Beispiele in Teil 1—5 des Bower-Manuscripts vorliegen. In Du und den beiden Schenkungsformularen hat das *ka* noch ziemlich dieselbe Form wie in unserer Handschrift, doch tritt in Nr. XI A V das Eckige in der Form des Buchstabens, ebenso wie beim *na*, schon stark hervor.

Die paläographische Untersuchung unserer Bruchstücke ergibt, daß im Norden Ostimurkestans die Schrift um die Mitte des 4. Jahrhunderts begann, sich von der aus dem nordwestlichen Indien eingeführten Brähmī zu differenzieren. Wir werden den Zeitpunkt nicht weiter herabrücken dürfen, da das *la* in der späteren turkestanischen Schrift immer die über die Zeilenhöhe hinausragende Vertikale zeigt, also in dieser Form übernommen sein muß. Anderseits verbietet die Entlehnung des *U* in der Form mit der Kurve, die sich unverändert erhalten hat, noch höher hinaufzugehen. Die Abweichungen von der indischen Brähmī, die unsere Handschrift erkennen läßt, sind noch nicht bedeutend; wir werden sie daher, ohne ihr Alter zu überschätzen, der Zeit um 400 n. Chr. zuweisen dürfen.

Die beiden größeren Bruchstücke tragen auf der Rückseite die Blattzahlen 14 bzw. 15. Diese beiden Blätter enthielten zusammen 22 Sūtras mit Kommentar. Auf den fehlenden ersten 13 Blättern könnten demnach etwa 143 Sūtras mit Kommentar gestanden haben. Der erhaltene Text beginnt im Kommentar zu 2, 1, 44. In Durgasimhas Text fehlen davor nur 122 Sūtras; die Handschrift enthielt also jedenfalls auch das erste Buch, und zwar wahrscheinlich einschließlich des Kapitels über die *nipātas*.

Der Text der Bruchstücke lautet:

Blatt 14¹.

- V 1 ... [y].sarvanā(m) *t=su* — [śa]
- 2 [s]y[ā]m — *tr̥ti[y]ā[y]ai* [y]ā
- 3 *khalu parāñi navan(t)ji*
- 4 [nad]yāh — *nadyāh* — [na](dyām)
- 5 *vati he [na]di* — *l(o)pa)m*
- 6 *repha[s]o(r)=v]v(i)sa(r)[jja](niyah —)* (na)dīm — *nadīh* — [na]
- 7 *alaksmītandryoh* *ikārāntād=iti [kasm]ā(t —)*

¹ Linkes Endstück und je ein Mittelstück vom oberen und vom unteren Rande. Der Abstand zwischen den Bruchstücken läßt sich nur ungefähr bestimmen.

- R 1 [s] . — lakṣmī — si supām=antah — [a].v.[r]
 2 lopam=ādyate² — (tad=bha)vaty=agnim — paṭu[m] —
 . . .
 3 gn[ī] tiṣṭha[ta]ḥ — — [pat]
 4 [d]ya[t]e sakā[ra]sya [ca]
 5 dhenu — śas = jaśa(ṭanāḥ)
 6 [a]gneḥ khalu [pa]ra(sya) tad=[bhava](ti)
 7 (nam=a)[sva]ram — [ta](d=bhavati) || a[d]o

² Lies āpadyate.

Blatt 15¹.

- V 1 [y] . t[i] n=ātra — [t]ya[d]
 2 dasah=pade mah — utvam māt [—] tad=bhava[t](i)
 3 ay — o av — vyañjanam=a[s]varam — r[e]
 4 nadīśraddhābhyaḥ — he vyaktikaraṇe — tad=bha[va](ti)
 5 ś=ca — [ja]śaṭanāḥ — e ay — o av — vyañjana(m=asvaram —)
 6 gneḥ khalu i = ed=bhavati uḥ od=[bha]vati nasiñasor=a
 7 paṭos=s[v]a(m) — || goś=ca — dhā — ta [—] (nas)[i—] na(s)[—]

R 1 g[o]s=svam — || nīr=au sapūrvvah — dhā — [a](gni —)
 2 dhā — sakhi — pati — ta — ni = sakhipatyoh kha[lu]
 3 ta — na[s]i — nas — nasi — nas — jaśaṭanāḥ[ā]ḥ — sa
 4 tad=bhavati sakhyur=āṇayah — sakhyus=svam — patyur=āṇayah
 patyus=svam² — ||
 5 vati saha pūrvveṇa svarena — vya[ñ]janam=as(varam)
 6 ta — si — ṛdantasya kha[l](v)=ā
 7 .=(bha)[vat]i śasi [p]pra[tya](y)e

¹ Linkes Endstück.

² Die Worte von patyur bis svam sind nachträglich über der Zeile eingefügt.

A¹.

- a 6 ddh[au] ca —
 7 ñjanam=a —

b 1 [ddhau] — vya[ñ]ja]
 2 n(dr)au ca[n]dr]. . . .

B².

- a t . [r] . [s]
 [va]ti
 [v] . ti [k]

b [s]
 [te]ha ||
 s[i] — s
 [a] . —

¹ Mittelstück vom Rande.

² Stück aus der Mitte.

Der Text erfordert einige Erläuterungen.

Blatt 14.

V 1 und 2. Das *sarranā* . . könnte zu der Annahme führen, daß das Blatt in der Erklärung von 2, 1, 43 *sarranāmnas tu sasaro hrasrapūrvāś ca* beginne, allein dann könnte Zeile 2 nicht schon mit den Beispielen für 2, 1, 44 *drīṣṭyāñśtīyāñkhyām* usw. anfangen. Wahrscheinlich gehören die beiden ersten Zeilen dem Kommentar zu 2, 1, 44 an, und es war in diesem auf die vorhergehende Regel, deren Bestimmungen ja für 2, 1, 44 fortgelten, Bezug genommen.

V 3 und 4. Die Stelle gehört der Erklärung von 2, 1, 45 *nadyā ai āś* āś ām an. Zeile 3 ist etwa zu ergänzen: (*nadyāḥ*) *khalu parāṇi nāraṇtī* (*ai āś āś ām iti yathācāmīkhyām bhīranti*), in Zeile 4 stehen die Beispiele: (*nadī*) — *nadyāḥ* — *nadyāḥ* — *nadyām*).

V 5. Die erhaltenen Worte stammen aus der Erklärung von 2, 1, 46 *samhūldhau hrasraḥ*. Sie lassen sich in Übereinstimmung mit Durgasimhas Kommentar etwa ergänzen: (*nadyāḥ samhūldhau hrasraḥ bha*)*rati he nadī* — (*he varī*). Die folgenden unter die Zeile herabhängenden und durch ein *akṣara* getrennten *l* und *m* sind Reste des Sūtra 2, 1, 47; es ist zu ergänzen: (*saṁśasor ādir l*)*soptj*).

V 6. (*na*)*dim* — *nadiḥ* — sind Beispiele für die Regel 2, 1, 47. Auffällig ist, daß dahinter noch ein mit *na* beginnendes Wort zu stehen scheint; man sollte wie in Durgasimhas Kommentar *radhūm* — *radhūḥ* erwarten. Die im Anfang der Zeile stehenden Worte, die zu *rephasor* *ve(s)isa(r)jjā-niyāḥ* zu ergänzen sind, sind das Sūtra 2, 3, 63, das im Kommentar zitiert ist, um den Übergang von *nadīs* in *nadiḥ* zu rechtfertigen.

V 7. *alakṣmitandryoḥ* 'außer in *lakṣmī* und *tandri*', macht den Eindruck, Teil eines Sūtra zu sein, und in der Tat erwartet man eine derartige Angabe als Ausnahme zu 2, 1, 48 *īkārāntāt siḥ*, wonach das *s* des Nominalativs (*si*) nach einer auf *i* auslautenden *nadi* schwinden soll. In 2, 1, 9 wird der Terminus *nadi* für Stämme auf *i* und *u* vorgeschrrieben, wenn sie etwas Weibliches bezeichnen: *id uṭ stryākhyau nadi*. Darunter fallen auch Wörter wie *lakṣmī* und *tandri*; sie müßten also auch nach 2, 1, 48 den Nomativ Singularis ohne *s* bilden. Offenbar ist in der turkestanischen Version *alakṣmitandryoḥ* dem Sūtra 2, 1, 48 hinzugefügt, während Durgasimha die Ausnahme für *lakṣmī*, die er ebenfalls bemerkt hat, künstlich in das Sūtra hinein interpretieren will. Allerdings muß ich bekennen, daß ich seinen Gedankengang nicht verstehe; er sagt nur: *īkāro 'nto yasmād iti kim | lakṣmīḥ*¹⁾. Die turkestanische und Durgasimhas Rezension verhalten sich also in diesem Fall genau so zueinander wie in der Regel über den

¹⁾ Auch Pūṇini lehrt die Erhaltung des *s* hinter *lakṣmī* usw. nicht ausdrücklich. Für ihn lag aber auch keine Veranlassung dazu vor, da er in 6, 1, 68 den Absfall der Nomativendung *s* nach dem Femininsuffix *ni* lehrt; *lakṣmī*, *tari*, *tantri* usw. sind aber nicht mit *ni* gebildet. Siehe Uṇādis. 3, 158—160, wo Ujjvaladatta für *lakṣmī* auch eine abweichende Meinung anführt.

Sandhi von *bhagos* und *aghos* (1, 5, 10). Von *tandri* wird im Kommentar zu Unādis. 4, 66 der Nominativ *tandri* gelehrt; daneben kommt allerdings auch *tandriḥ* vor, und in Candragomins Unādis. 1, 88; 89 wird hintereinander *tandriḥ*, *lakṣmīḥ* aufgeführt. Die Worte *ikārāntād iti kasmāt* leiten natürlich ein Gegenbeispiel für die Hauptregel wie etwa *vadhūḥ* ein.

R 1. Der Anfang der Zeile gehört noch dem Kommentar des erweiterten Sūtra 2, 1, 48 an. Es wird erst der Stamm *lakṣmī*, dann die Endung *si* gegeben, und darauf folgte offenbar die fertige Form *lakṣmīḥ*. Die Worte *supāṁ antāḥ* stammen wahrscheinlich aus der Erklärung des folgenden Sūtra 2, 1, 49 *vyañjanāc ca*, doch bleibt mir ihre Bedeutung an dieser Stelle unklar. Auch das dahinterstehende Wort, das wohl *asvara* war, weiß ich nicht zu deuten.

R 2. *lopam ādyate* (verschrieben für *āpadyate*) ist Teil der Erklärung von 2, 1, 50 *agner amo 'kārah*, die bei Durgasimha *agnisamjñakāt paro 'mo 'kāro lopam āpadyate* lautet. Die weiterhin angeführten Beispiele: (*tad bha*)*vaty agnim — paṭum* sind dieselben wie in Durgasimhas Kommentar.

R 3. (*a*)*gnī tiṣṭhataḥ* ist das Beispiel für 2, 1, 51 *aukāraḥ pūrvam*. Es folgte wahrscheinlich als Beispiel für einen *u*-Stamm *paṭ(ū) tiṣṭhataḥ*.

R 4 und 5. Die Worte . . *dyate sakārasya ca* stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 52 *śaso 'kāraḥ saś ca no 'striyām*. Wie sie zu ergänzen sind, zeigt die allerdings etwas abweichende Erklärung Durgasimhas: *agneḥ paraḥ śaso 'kāraḥ pūrvasvaram āpadyate | saś ca no bhavati | astriyām*. In Zeile 5 steht das Gegenbeispiel, das durch die Bestimmung *astriyām* in dem Sūtra veranlaßt ist. Es wird zuerst der Stamm *dhenu* angeführt, dann die Endung *śas*. Ehe die fertige Form *dhenūḥ*, die in der Handschrift verloren gegangen ist, gegeben war, war noch eine Bemerkung eingeflochten, die nach Bl. 15 R 3 zu *jaśa(taṇāḥ)* zu ergänzen ist. Der Sinn dieses Wortes ist offenbar: *j, ś, t* und *n* im Anlaut einer *vibhakti* sind *anubandhas*, die nach 3, 8, 31 für die Sprache selbst nicht verwendet werden¹⁾. Da diese Bemerkung im Kommentar immer wieder vorkommt, ist sie formelhaft abgekürzt worden.

R 6 und 7. Die erhaltenen Worte *agneḥ khalu para(sya)* gehören dem Kommentar zu 2, 1, 53 *ta nā* an; Durgasimhas Erklärung lautet *agneḥ parasya tāvacanasya nādeśo bhavati. tad bhava(ti)* leitet die Beispiele ein. Die Buchstabenreste im Anfang von Zeile 7 lassen sich nach 15 V 3; 5; R 5 mit Sicherheit zu (*vyañjanam a)svaram* herstellen. Das ist das abgekürzt zitierte Sūtra 1, 1, 21 (nach Durgasimhas Zählung), das hier wahrscheinlich um der Gegenbeispiele, etwa *buddhy-ā*, *dhenv-ā*, willen angeführt war. Ich vermute daher auch, daß das folgende *ta* zu *ta(d bhavati)*, den Einleitungsworten für diese Gegenbeispiele, zu ergänzen ist. Die Abkürzung

¹⁾ Die *vibhaktis*, die im Anlaut einen *anubandha* haben, sind im Kātantra nach 2, 1, 2: *jas* (Nom. Pl.), *śas* (Akk. Pl.), *ta* (Instr. Sing.), *ne* (Dat. Sing.), *nasi* (Abl. Sing.), *nas* (Gen. Sing.), *ni* (Lok. Sing.).

der zitierten Sūtras ist in den turkestanischen Handschriften des Kātantra-Kommentars ganz gewöhnlich. In So wird in der Erklärung der ersten Sandhiregel (1, 2, 1) das Sūtra 1, 1, 21, wie schon Sieg, a. a. O. S. 197, bemerkt hat, im vollen Wortlaut zitiert; der Kommentar lautete etwa (11a 4ff.); (*sa*)mānah khalu pūrrah — (*sararye pratyaye dirghihhava*)¹⁾(i) pāras ca lopam āpīṣdyate — ryañjanam asvaram param) varyan nasyet — tad bharati dayāda agram ...) dayāgra(m) usw. In dem Kommentar zu den folgenden Sandhiregeln findet sich häufig ein *ryam*; so 13a 1 (1, 2, 3), 13b 4 (1, 2, 5), 15a 1 (1, 2, 7), 16b 1 (1, 2, 10), 18a 2 (1, 2, 15), 19a 4 (1, 2, 16), 31b 4 (1, 4, 5), 33a 2 (1, 4, 6), 35a 3 (eingeschobenes Sūtra), 37b 3 (1, 4, 12), 39b 3 (1, 4, 13), 40a 4 (1, 4, 14), 43b 2 (1, 5, 4), 45a 3 (1, 5, 6), 47a 1 (1, 5, 9). Sieg, S. 199, vermutet, daß *ryam* soviel wie *ryākhyānam* sei, allein es ist zweifellos das noch weiter als in unserer Handschrift gekürzte Zitat des Sūtra 1, 1, 21²⁾.

Da vor dem *ado* auf dem kleinen Bruchstück noch der vertikale Doppelpunkt sichtbar ist, der den Abschluß einer Sūtraerklärung anzeigt (vgl. 15 V 7; R 1; 4), muß *ado* der Rest des Sūtra 2, 1, 54 *ado 'muś ca* sein.

Blatt 15.

V 1 und 2. Diese Zeilen gehören noch der Erklärung von 2, 1, 54 an. *y. si nātra* wird zu *amayeti nātra* zu ergänzen sein. Im folgenden werden offenbar im Kommentar eine Reihe von Regeln zitiert, die für die Bildung der Form *amunā* in Betracht kommen. Das *tyad* ist wahrscheinlich der Rest von 2, 3, 29 *tyadādinām a ribhaktu*²⁾. In der zweiten Zeile haben wir 2, 2, 45 (*a*)*dasah* *pule māh* und 2, 3, 41 *ulram māt*. Das *tad bharat(i)* führt dann wie gewöhnlich das Beispiel *amunā* ein.

V 3. Die Reste stammen aus dem Kommentar zu 2, 1, 55 *ir ed ur oj jasi*, wonach z. B. aus *agni* und *paṭu* vor *jas* zunächst *agne-as*, *paṭo-as* werden. Im Kommentar werden die Sūtras 1, 2, 12 (e) *ay* und 1, 2, 14 *o ar* zitiert, nach denen sich die Formen *agnay-as*, *paṭav-as* ergeben. Dann wird abgekürzt zu *ryāñjanam asvaram*, Sūtra 1, 1, 21, zitiert, das zu *agnayas*, *paṭaras* führt. Das nächste Sūtrazitat, von dem sich nur *re* erhalten hat, ist 2, 3, 63 *r̥cphasor risarjanīyah*, nach dem die endgültigen Formen *agnayah*, *paṭarah* zustande kommen.

V 4. Das Erhaltene gehört dem Kommentar zu 2, 1, 56 *sambuddhan ca* an. Das Sūtra lehrt die Bildung der Vokative *agne*, *dheno* usw. Im Vokativ tritt nach 2, 1, 5 *āmantrite sih sambuddhih* zunächst die Nominalivendung *s (si)* an; diese fällt nach 2, 1, 71 *hrasvanadīśraddhābhyaḥ sir lopam* nach Stämmen auf kurzen Vokal und femininen Stämmen auf *i* und *ā* ab. Im Kommentar wird das Sūtra 2, 1, 71 abgekürzt zu (*hrasva)nadi-*

¹⁾ In vollem Wortlaut wird das Sūtra außer in 11b 2 nur noch in 42a 3 (1, 5, 1) zitiert.

²⁾ Nach Durgasimha zu 2, 1, 25 gehört *adas* zu den *tyadādayaḥ*.

śraddhābhyaḥ zitiert. Dann folgen die Bemerkung, daß *he* zur Verdeutschung hinzugefügt sei: *he vyaktikarane*, und endlich, durch *tad bhava(ti)* eingeleitet, die Beispiele.

V 5. Die Zeile gehört in den Kommentar zu 2, 1, 57 *ne*. Das *śca* weiß ich nicht zu ergänzen. Die übrigen Bemerkungen erklären die stufenweise Entstehung von Formen wie *agnaye*, *paṭave* usw. Nach dem Sūtra ergeben sich zunächst *agne + ne*, *pato + ne*. Das *jaśatañāḥ* des Kommentars deutet, wie schon zu 14 R 4 und 5 bemerkt ist, an, daß die Anubandhas fortfallen müssen. Dann werden die Sūtras *e ay* (1, 2, 12) und *o av* (1, 2, 14) zitiert, nach denen die Formen *agnay-e*, *patav-e* lauten würden. Das letzte Zitat, das zu *vyañjana(m asvaram)* zu ergänzen ist, ist wiederum 1, 1, 21, das zu den wirklichen Formen *agnaye*, *paṭave* führt.

V 6. Das Erhaltene stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 58 *nasiñasor alopaś ca*. Für *i* = ist offenbar *ih* zu lesen. Die ganze Erklärung lautete etwa: (*a*)*gneḥ khalu ih ed bhavati uh od bhavati nasiñasor a(kāra-lopaś ca)*.

V 7. Das *paṭos svam* im Anfang der Zeile ist das letzte Beispiel für die Genitivbildung nach 2, 1, 58; *svam* ist hinzugefügt, um den Genitiv von dem formell gleichlautenden Ablativ zu unterscheiden. *Goś ca* ist das Sūtra 2, 1, 59. Die Erklärung beginnt mit *dhā — ta —*. Diese zunächst rätselhaften Zeichen werden durch 15 R 2 klarer. Der Kommentator gibt dort hinter *dhā* das *linga*, den Stamm, hinter *ta* die *vibhakti*, die Endung, um die es sich in der Regel handelt. In unserer Stelle ist *go* hinter *dhā* offenbar durch ein Versehen fortgefallen; die Buchstabenreste hinter *ta* lassen sich zu *nasi — nas* — ergänzen. *dhā* und *ta* sind die Abkürzungen der Sūtra 2, 1, 1 und 2, die die Definition von *linga* und *vibhakti* enthalten: *dhātu vibhaktivarjam arthaval lingam* und *tasmāt parā vibhaktayah*.

R 1. Das *gos svam* ist das Beispiel für den nach 2, 1, 59 gebildeten Genitiv von *go*. *nir au sapūrvvah* ist Sūtra 2, 1, 60. Der Kommentar begann wiederum *dhā — a(gni —)*.

R 2. Das Erhaltene ist der Anfang des Kommentars zu 2, 1, 61 *sakhipatyor niḥ*. Es wird wieder zunächst das *linga* und die *vibhakti* angegeben: *dhā — sakhi — pati — ta — ni —*, dann folgt die Erklärung des Sūtra *sakhipatyoh khalu* usw.

R 3 und 4. Die Zeilen gehören in den Kommentar zu 2, 1, 62 *nasiñasor um ah*. Der Text ist nicht ganz in Ordnung, zum Teil aber nachträglich verbessert. In Zeile 3 ist wahrscheinlich *nasi — nas* — aus Versehen zweimal geschrieben, so daß der Kommentar begann: (*dhā — sakhi — pati —*) *ta — nasi — nas — jaśatañāḥ*. Über das letzte Wort siehe die Bemerkung unter 14 R 4 und 5. Mit *sa* fängt die Erklärung des Sūtra an: *sa(khipatyoh khalu)* usw. In den Beispielen in Zeile 4 ist *āṇayah* dem *sakhyuh* und *patyuh* natürlich hinzugefügt, um den Ablativcharakter der Form anzudeuten, wie *svam* ihren Genitivcharakter anzeigt. In welcher Bedeutung *āṇayah*

hier gebraucht sein sollte, ist mir allerdings völlig unklar. Sollte es etwa aus *ānaya* verderbt sein: 'Bring von dem Freunde, dem Herrn'?

R 5. Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 63 *ṛdantāt sa-pūrvah*. In Durgasimhas Erklärung steht *um āpadyate* für (*ur bha*)*vati*: *ṛdantāl lingāl paro nasiñasor akāra um āpadyate saha pūrveṇa svareṇa*. Sūtra 1, 1, 21 *vyañjanam as(varam)* wird zitiert, um den Übergang von *pit-uh*, *māt-uh* zu *pituh*, *mātuḥ* zu rechtfertigen.

R 6. Die Worte gehören zur Erklärung von 2, 1, 64 *ā sau silopaś ca*. Der Kommentar begann in der gewöhnlichen Weise mit Konstatierung des *linga* und der *vibhakti*; dann folgt die Sūtra-Erklärung: *ṛdantasya khalv ā usw.*

R 7. Die Zeile stammt aus dem Kommentar zu 2, 1, 65 *agnivac chasi*. Durgasimha erklärt *ṛdantasya lingasyāgnivad bhavati śasi pare*. In unserem Kommentar ist *pratyaye* anstatt *pare* gebraucht. Diese Verwendung von *pratyaya* im Sinne von *para*, die mit dem Gebrauch des Wortes im Ṛgveda-Prät. (1, 30; 2, 28; 4, 14. 16. 39; 6, 14; 8, 6; 14, 13 usw.) und Vāj.-Prät. (3, 8) übereinstimmt, ist auch in dem in Šo überlieferten Kommentar ganz gewöhnlich; siehe 12b 4 (1, 2, 3), 13b 3 (1, 2, 5), 14a 3 (1, 2, 6), 14b 4 (1, 2, 7), 15b 1 (1, 2, 8), 16a 4 (1, 2, 10) usw.

Aus den kleinen Bruchstücken A und B ergibt sich nichts von Bedeutung. Das *ddhau ca* in A a 6 ist wahrscheinlich zu (*sambu*)*ddhau ca*, dem Text des Sūtra 2, 1, 39, zu ergänzen¹). In dem Fall würde A der Rest des Blattes 13 und a die Vorderseite, b die Rückseite sein. Zu dieser Anordnung passen die spärlichen Buchstabenreste recht gut. Das *ddhau* in b 1 ist wahrscheinlich wiederum zu (*sambu*)*ddhau* zu ergänzen und dürfte aus dem Kommentar zu 2, 1, 40 stammen, das die Bildung des Vokativs von *ambā* und Synonymen behandelt. (*Ca)n(dr)au candr*. könnten Gegenbeispiele in dem Kommentar zu 2, 1, 41 sein, das die Bildung des Nominitivs und Akkusativs des Duals von femininen ā-Stämmen lehrt. (*Vya-*)*ñjanam a* in a 7 ist eine neue Art der Abkürzung von 1, 1, 21.

Aus den bisher veröffentlichten Bruchstücken ergibt sich, daß jedenfalls die ersten drei Bücher des Kātantra in Turkestan bekannt waren. Das vierte Buch stammt, wie die Tradition allgemein zugesteht, gar nicht von Šaravarman, der als Verfasser der drei ersten Bücher gilt, sondern ist ein späterer Appendix. Nur über den Namen des Verfassers gehen die Angaben auseinander. Durgasimha nennt ihn in dem einleitenden Šloka seines Kommentars Kātyāyana; nach Raghunandanaśiromāṇi, dem Verfasser eines Kommentars zur Durgasimhavṛtti, ist es Vararuci²), den andere wie Trilocanadāsa und Harirāma mit Kātyāyana identifizieren oder als

¹⁾ *Sambuddhau ca* lautet auch Sūtra 2, 1, 56, aber dies kommt hier nicht in Betracht, da sich das Bruchstück nicht mit dem Bruchstück von Bl. 15 zusammenordnen lässt.

²⁾ Belvalkar, Systems of Sanskrit Grammar, S. 84.

eine Inkarnation des Kātyāyana betrachten¹⁾). Jogaṛāja, der Verfasser der Pādaprakaraṇasamgati, weist das vierte Buch dem Sākaṭāyana zu²⁾). In Turkestan hat sich von diesem Buch bis jetzt nichts gefunden; es ist daher nicht ausgeschlossen, daß es gar nicht dahin gelangt ist, zumal das Werk nicht immer als Ganzes, sondern in einzelnen Büchern überliefert wurde. Die Handschrift Sä¹ muß allerdings zum mindesten Buch 1—3 umfaßt haben³⁾, die Handschrift Qy² zum mindesten Buch 1 und 2, aber Šo und Qy¹ enthielten nur das erste Buch.

Bestimmtere Schlüsse gestatten die Bruchstücke für das Verhältnis der turkestanischen Rezension (T) zu dem Text, der Durgasimha vorlag (D). Aus Šo und Qy¹ geht hervor, daß in T am Ende des ersten Buches noch ein Abschnitt über die *nipātas* stand, aus Sä¹, daß dem Schluß des zweiten Buches ein Abschnitt über die Femininbildung (*strīpatyaya*) folgte. Die beiden Abschnitte, die in D fehlen, sind in Šlokas abgefaßt und erweisen sich dadurch als spätere Zusätze. Sie finden sich beide an denselben Stellen auch in der kaśmirischen Rezension (K)⁴⁾ und in Ugrabhūti's Kalāpasūtravṛtti⁵⁾. Die beiden Abschnitte sind, wie unsere Bruchstücke zeigen, schon vor dem 7. Jahrhundert hinzugefügt, und wir können sicher sein, daß das nicht in Turkestan, sondern in Kaśmir geschehen ist, von wo die Handschriften des erweiterten Textes nach Turkestan kamen.

Aber auch was nach Abzug jener beiden Kapitel übrigbleibt, ist noch nicht das ursprüngliche Werk Šarvavarmans. Auch die Kapitel 5 und 6 des zweiten Buches, die die Regeln über die Komposition und die Taddhitasuffixe geben, sind in Šlokas abgefaßt, und Liebich hat gewiß recht, wenn er sie als unecht betrachtet⁶⁾). Da sie sich nicht nur in K und T, sondern auch in D finden, so müssen diese Versuche, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten, in eine erheblich frühere Zeit fallen als die Hinzufügung der Kapitel über die *nipātas* und *strīpratyayas*.

Die Annahme, daß die metrischen Abschnitte des Werkes spätere Zusätze seien, wird durch die Bezeichnungen, die die Bücher und Kapitel tragen, bestätigt. Jogaṛāja bemerkt, daß Šarvavarman drei *prakaraṇas* verfaßt habe. Dieser Ausdruck findet sich in dem in Šāradā-Charakteren geschriebenen Bruchstück Mu in der Unterschrift von 1, 1: *sandhiprakarane* und einmal auch in Sä¹ (15a 3) in der Unterschrift von 3, 1: . . . *p(r)akarana*⁷⁾ *prathamah pāda*⁸⁾). In der Ausgabe von D heißt es aber in den

¹⁾ Liebich a. a. O. S. 10. ²⁾ Vers 14; siehe Belvalkar a. a. O. S. 119.

³⁾ Es fehlen im Anfang 11 Blätter, die, nach dem Erhaltenen zu urteilen, die 337 Sūtras und etwa 26 Šlokas von Buch 1 und 2, 1, 1—6, 45 gerade füllen würden.

⁴⁾ Belvalkar a. a. O. S. 85.

⁵⁾ Liebich a. a. O. Ugrabhūti wirkte in Kaśmir.

⁶⁾ Die Unechtheit des *taddhitapāda* hatte schon Belvalkar, S. 85, erkannt.

⁷⁾ Davor ist der Rest eines *ta* sichtbar; es stand also *ākhyātaprakarana* da..

⁸⁾ In einigen Handschriften von D wird der Ausdruck irrtümlich auf die Kapitel angewendet.

Unterschriften durchweg nur, daß das soundsovielte Kapitel beendet sei *eradhan* (Buch 1), *nâmnî catuṣṭayye* (Buch 2), *ākhyâṭe* (Buch 3), und auch im vierten Buch steht überall *lysū*, nicht *kṛtpakaraye*. Die drei Bücher werden also offenbar nur gewöhnlich nur nach ihrem Inhalt als Sandhi, Nâman (Nomen) und Ākhyâṭa (Verbum) bezeichnet. Dem *nâmnî* wird aber in den Unterschriften stets *catuṣṭayye* hinzugesfügt, das doch nur 'in dem vier Abteilungen umfassenden Buche' bedeuten kann. Auch in Sä¹ 18a 3 steht am Schluß von Buch 2: *catuṣṭayyam* (sic) *samâptam*. Vier Kapitel hat das Buch aber nur nach Abtrennung der beiden letzten, als unzert erkannten Kapitel.

Die Kapitel werden in D als *pâda* bezeichnet. Liebich hat mit Recht bemerkt, daß der Ausdruck *pâda*, wenn er in der Bucheinteilung gebraucht wird, nur in der Vierzahl verwendet werden könne. Es müssen daher nicht nur das zweite, sondern auch die übrigen Bücher ursprünglich in vier Kapitel geteilt gewesen sein. Ich bin überzeugt, daß Liebichs Annahme richtig ist, daß das dritte Buch, das jetzt nicht *pâdas* umfaßt, ursprünglich zu zwei Büchern zu je vier *pâdas* bestand. Liebich weist zur Stütze seiner Ansicht darauf hin, daß sich tatsächlich die ersten vier Kapitel des dritten Buches im Tanjur als besonderer Text übersetzt finden. Schwieriger ist es, die alte Einteilung des ersten Buches zu ermitteln, das auch nach Ausscheidung des *niptapâda* noch fünf *pâdas* umfaßt. Man könnte daran denken, daß der erste *pâda*, der ja gar keine Sandhiregeln enthält, sondern *saṃjñâs* und *paribhâṣâs* lehrt, späterer Zusatz sei, allein die Ursprünglichkeit gerade dieses *pâda* wird durch das erste Sûtra erwiesen, das mit dem *mâigala*-Wort *siddhîḥ* beginnt, wie der echte Teil des Werkes mit dem *mâigala*-Wort *vṛddhîḥ* schließt¹⁾. Liebich vermutet, daß der dritte *pâda*, der von den *pragṛhyas* oder, wie Jogañâja sich ausdrückt, von dem *srara-sandhipratiṣedha* handelt, nachträglich eingeschoben sei. Aber diese Regeln sind doch so wichtig, daß sie auch in einer Elementargrammatik nicht fehlen können, und ich möchte lieber annehmen, daß der kurze, nur aus vier Sûtras bestehende *pâda* ursprünglich mit dem vorhergehenden verbunden war, so daß das Buch Sandhi in vier *pâdas saṃjñâs* und *paribhâṣâs*, vokalischen Sandhi samt den Ausnahmen, konsonantischen Sandhi und Sandhi des Visarjanîya lehrte. Diese Einteilung des Werkes in vier Bücher zu je vier *pâdas* ist wahrscheinlich, wie schon Liebich angedeutet hat, im Hinblick auf die ausführliche Grammatik Pâñinis, die acht Bücher zu je vier *pâdas* enthält, erfolgt.

Daß in D die alte Bezeichnung der Kapitel beibehalten wurde, auch als durch die Texterweiterung die Vierzahl beseitigt war, spricht für die Altertümlichkeit dieser Rezension. Auch in K hat man an dem Ausdruck *pâda* festgehalten, erst in Turkestan hat man begonnen, vielleicht weil

¹⁾ Der Verfasser des Appendix über die Kṛt-Suffixe hat das nachgeahmt, indem er sein Werk mit *siddhîḥ* beginnt und mit *vṛddhîḥ* schließt.

man das Schiefe der Bezeichnung einsah, *pāda* durch *adhyāya* zu ersetzen. Sä¹ 15a 3 steht, wie schon bemerkt, in der Unterschrift noch *prathamaḥ pāda*, aber 12a 2 *taddhitādhyāyaś sāṣṭa*, 13a 3 *strīpratyayādhyāyas saptama*. So 41b 3 ist *caturtho* erhalten, dessen *o* zeigt, daß darauf nicht *pādah*, sondern *dhyāyah* folgte. Qy¹ 4 ist das *yāḥ* zu (*pañcamodhyā*)*yāḥ* zu ergänzen.

Der Nachweis, daß T eine um zwei Kapitel erweiterte Fassung von D enthält, entscheidet natürlich noch nicht die Frage, ob der Text der Sūtras in den beiden gemeinsamen Teilen besser in T oder D überliefert ist. Bisher haben sich Verschiedenheiten zwischen den beiden Rezensionen an folgenden Stellen feststellen lassen¹⁾.

Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 von D erscheinen, wie So 9a 3—10b 1 zeigt, in T in umgekehrter Reihenfolge. Wahrscheinlich hat T in diesem Fall das Ursprüngliche gewahrt, denn auch in Kaccāyanas Pali-Grammatik, die enge Beziehungen zum Kātantra aufweist, stehen die entsprechenden Regeln 1, 1, 10 und 11 in dieser Reihenfolge. Dem *anatikramayan viślesayet* (D 1, 22) steht hier *pubbam adhoḥitam assaram sareṇa viyojaye* (1, 10), dem *vyañjanam asvaram param varṇam nayet* (D 1, 21) *naye param yutte* (1, 11) gegenüber.

D 1, 2, 16 wird in So 19a 2—20b 4 im Kommentar in zwei Sūtras zerlegt: *ayādinām yavalopah padānte na vā* und *lope tu prakṛtiḥ*. Mir scheint die Sonderstellung des *lope tu prakṛtiḥ* das Natürlichere zu sein; ein Grund für die Zusammenfassung der beiden Sūtras in D ist nicht ersichtlich. Inhaltlich ist der Unterschied ganz belanglos.

Der Text, der in So 21b 22a erhalten ist, legt, wie Sieg bemerkt, die Vermutung nahe, daß zwischen D 1, 2, 17 und 18 in T ein Sūtra eingeschoben war. Genaueres läßt sich aber vorläufig nicht ermitteln.

Hinter D 1, 4, 7 sind in T, wie aus So 34a 1—35b 2 hervorgeht, zwei Sūtras eingeschoben. Das erste betraf, wie die Beispiele des Kommentars *tiryān śete* — *tiryānk śete* — *sugān ṣande* — *sugānt ṣande* — *tiryān sarasi* — *tiryānk sarasi*²⁾ beweisen, den Einschub eines *k* und *t* hinter einem im Wortauslaut stehenden *ṇ* bzw. *ṇ*, wenn *ś*, *ś* oder *s* folgt. Das Sūtra selbst

¹⁾ Auf die Lesarten von Sä¹ im Texte der Sūtras 3, 1, 32 (14b 4 *syasahitāni* anstatt *syasamhitāni*) und 3, 2, 12 (15b 1 -*syānta-* anstatt -*syāntya-*) gehe ich nicht ein; es handelt sich vielleicht nur um Schreibfehler. Auch die Lesart von Sä² (V 4) in 2, 6, 42 -*nty(ā)der* anstatt -*ntyasvarāder* beruht wohl nur auf einem Versehen; die Lesung von D ist durch das Metrum gesichert. Daß die Personalendungen in Sä¹ im Text gegeben werden, während sie in D, wenigstens in Eggelings Ausgabe, im Kommentar erscheinen, macht keinen Unterschied; vgl. die Bemerkungen Liebichs, Zur Einführung I, S.11. Ich möchte übrigens darauf hinweisen, daß die Kasusendungen in 2, 1, 2, die doch mit den Personalendungen auf gleicher Stufe stehen, in einer Handschrift auch in D im Text, nicht im Kommentar, angeführt werden.

²⁾ Die Beispiele lassen sich für dieses und das folgende Sūtra mit Sicherheit herstellen. Für *tiryān* liest die Handschrift überall *tiryān*.

stand in 34a 2. Sieg ergänzt die erhaltenen Reste zu (*nāñ*)au *kaṭābhyaṁ* *śāṣase*(*su* *ryavadihiyate*); vielleicht ist *śāṣase(bhyo)* zu lesen, jedenfalls aber noch ein *vā* hinzuzufügen, denn es handelt sich, wie Pāñ. 8, 3, 28; Cand. 6, 4, 12; Śāk. 1, 1, 145; Hem. 1, 3, 17 zeigen, um eine fakultative Regel. Gerade das aber macht es doch sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des Kātantra sie als für ein Elementarbuch überflüssig überging; sie pflegt ja auch in unseren Schulgrammatiken zu fehlen¹⁾. Die Annahme, daß die Regel später in D gestrichen sei, widerspricht der überall zu beobachtenden Tendenz, das Elementarbuch zu einer vollständigen Grammatik umzugestalten. Genau die gleichen Gründe sprechen gegen die Ursprünglichkeit des zweiten Sūtra, das nach den Beispielen des Kommentars *saṭ sahasrāṇi* — *satt sahasrāṇi* und *bhavāñ sādhu* — *bhavānt sādhu*, wie Pāñ. 8, 3, 29. 30; Cand. 6, 4, 13. 14; Śāk. 1, 1, 146; Hem. 1, 3, 18, den fakultativen Einschub eines *t* nach auslautendem *f* und *n* vor *s* lehrte. In diesem Fall ist die fakultative Gültigkeit der Regel auch handschriftlich bezeugt; 35a 1 sind die Schlußworte des Sūtra *takāreṇa vā* erhalten.

D 1, 5, 6 *śe se se vā vā pararūpam* lautet in T (Qy¹ 1, Śo 45a 1f.) *śāṣase**su vā pararūpam*. Die Fassung von T ist offenbar die spätere; siehe oben S. 660.

D 1, 5, 8 *aghoṣavatoś ca* lautet in T (Śo 46a 3) *akāraghoṣavatoś ca*. Die Fassung von T ist sicherlich die spätere; siehe oben S. 661.

Hinter D 1, 5, 10 ist in T (Qy¹ 2, Śo 49a 1f.) das Sūtra *bhagoaghobhyām*²⁾ *ca* eingeschoben. Das Sūtra ist zweifellos ein späterer Zusatz; siehe oben S. 661.

D 1, 5, 12 und 13 bilden in T (Qy¹ 2, Śo 48b 3) ein einziges Sūtra: *nāmiparo rām ghoṣavatsvaraparah*. In diesem Fall ist die Fassung von T sicherlich die ältere; siehe oben S. 661f.

D 2, 1, 48 *īkārāntāt siḥ* ist in T (Qy² 14 V 7) offenbar nachträglich durch den Zusatz *alakṣmītandryoh* erweitert; siehe oben S. 667f.

D 3, 2, 4 lautet *dhātor vā tumantād icchatinaikakartṛkāt*; in T (Sā¹ 15a 4) steht vor *tumantād* noch *karmāṇas*³⁾. Das Sūtra besagt in der Fassung von D: '(Das Suffix *san*) kann an eine Wurzel (treten), die auf *tum* ausgeht und deren Agens derselbe ist wie der von *icchatī*.' Man kann also z. B. anstatt *kartum icchatī* das Desiderativum *cikīṣati* gebrauchen. Die Regeln des Kātantra über die Desiderativbildung sind nichts weiter als eine Bearbeitung der pāṇineischen Sūtras. Kāt. 3, 2, 4 geht auf Pāñ. 3, 1, 7 zurück: *dhātoḥ karmāṇah samānakartṛkād icchāyām vā* 'im Sinne von Wünschen kann (*san*) an eine Wurzel (treten), die das Objekt (des Wunsches) ausdrückt und denselben Agens hat (wie der Wünschende)'.

¹⁾ Selbst Kielhorn erwähnt sie in seiner Grammatik nicht, sondern lehrt ausdrücklich die Unveränderlichkeit des *n* und des *n* in Fällen wie *prāñ saḥ*, *sugān saṅkam*.

²⁾ Oder *bhagoaghobhyām*.

³⁾ In der Handschrift verschrieben als *karmāṇas*.

Die Regel des Kātantra in D ist eine Vereinfachung der pāṇineischen Regel, indem sie rein formal zum Ausdruck bringt, was Pāṇini begrifflich zu fassen sucht. Sieg, a. a. O. S. 488, sieht in dem *karmanah* von T eine Altertümlichkeit. Allein, wenn der Verfasser des Kātantra mit Nachdenken arbeitete, so mußte er Pāṇinis *karmanah* als völlig überflüssig streichen; es läßt sich schlechterdings kein Fall denken, wo der im Infinitiv stehende Verbalbegriff nicht das Objekt des Wunsches sein könnte. Es ist meines Erachtens daher ebensogut möglich, ja sogar wahrscheinlicher, daß *karmanah* von einem Späteren in Erinnerung an die Regel Pāṇinis eingefügt wurde.

3, 2, 9 lautet in D *in kāritam dhātvarthe*, in T (Sä¹ 15a 5) *in kāritam ca dhātvarthe*. Das *ca* ist vollkommen überflüssig, aber, wie wir sehen werden, kein Schreibfehler. Aus dieser Abweichung lassen sich kaum irgendwelche Schlüsse ziehen.

D 3, 2, 14 wird das Intensivum gelehrt: *dhātor yaśabdaś cekrīyitam kriyāsamabhīhāre*. Pāṇ. 3, 1, 22 wird die Bildung auf eine einsilbige (*ekāc*) Wurzel beschränkt, um eine Wurzel wie *jāgr* auszuschließen. Ich halte es für sehr wohl denkbar, daß der Verfasser des Kātantra die Bestimmung *ekācāḥ* fallen ließ, weil ihm die Konstituierung der Ausnahmestellung der wenigen mehrsilbigen Wurzeln für die Zwecke, die er mit seinem Buche verfolgte, zu speziell erschien; aus welchem Grunde sollte sie nachträglich gestrichen sein? Durgasimha gibt sich im Gegenteil die größte Mühe, sie in die Regel hineinzudeuten; er verfällt auf den seltsamen Ausweg: *vyavasthitavādhikārād ekasvarāt | tena punah punar jāgarti*. In Sä¹ (15b 1f.) ist das Sūtra leider verstümmelt. Nach dem Umfang der Lücke muß es aber um 3 oder 4 *akṣaras* länger gewesen sein als in D, und Sieg, a. a. O. S. 487, hat daher vermutet, daß hinter *dhātor* noch *ekāco* stand. Wir werden sehen, daß er in der Sache recht hat; es stand aber *ekasvarād* im Texte.

Die Sūtras D 3, 2, 18 und 19 sind in T (Sä¹ 15b 3) umgestellt. Die Sūtras beruhen auf Pāṇ. 3, 1, 36 und 37, und da sie dort in derselben Reihenfolge wie in T erscheinen, dürfte die Anordnung von T die ältere sein. D 3, 2, 18 lehrt das periphrastische Perfektum nach *day*, *ay* und *ās*: *dayayāsaś ca*; in T (Sä¹ 15b 3) wird noch *daridrā* genannt: *āsidayyyayi-daridrābhyaś (ca)*¹). Auch Durgasimha hat das Fehlen von *daridrā* bemerkt und sucht es in 3, 2, 17 hineinzuinterpretieren: *cakāragrahanam anekasvaropalaksanam | tena daridrāmcakāra*. Die Sache liegt hier also ebenso wie bei 2, 1, 48; 3, 2, 14 und insbesondere bei 1, 5, 10, wo in T die Regel über den Sandhi von *bhagos* und *aghos* hinzugefügt wird, während Durgasimha sich mit dem Kunstgriff des *upalaksana* begnügt. Bei Gelegenheit der Einfügung von *daridrā* wird auch die Änderung in der Reihenfolge und der Art der Anführung der drei anderen Wurzeln erfolgt sein; einen Grund dafür weiß ich allerdings nicht anzuführen.

¹) In der Handschrift fälschlich *-daridrabhyaś*.

Das Sūtra 3, 2, 21 lautet in D *bhīrībhṛhuvām tirac ca*; in T (Sä¹ 15b 4) findet sich *sārradhbātukarat* anstatt *tirat*. Praktisch kommen beide Fassungen auf dasselbe hinaus¹⁾). In einer anderen Grammatik könnte man annehmen, daß *tirat* für *sārradhbātukarat* eingesetzt sei, weil es 4 Silben weniger zählt als jenes, allein im Kātantra spielt das Streben nach Kürze keine Rolle. Ich wage daher nicht zu entscheiden, welche Fassung die ältere ist.

Ich glaube, daß wir auf Grund unserer Untersuchung erklären können, daß im allgemeinen der Text des Kātantra in Durgasimhas Rezension ursprünglicher ist als in T. Wohl scheinen gelegentlich einmal zwei Sūtras umgestellt (1, 1, 21 und 22; 3, 2, 18 und 19) oder in eins zusammengezogen zu sein (1, 2, 16); sicherlich ist absichtlich einmal ein Sūtra in zwei zerlegt worden (1, 5, 12 und 13), aber nirgends lassen sich mit Bestimmtheit Änderungen des Wortlauts der Sūtras nachweisen. Wenn Durgasimha bemerkt, daß eine Regel unvollständig ist, so scheut er auch vor den gewagtesten Interpretationskunststücken nicht zurück, um den Mangel zu beseitigen, aber den Text der Sūtras läßt er unangetastet. Ganz anders ist das Verfahren, das in T eingeschlagen ist. Hier wird das *anukta* und *durukta* einfach durch Textänderung beseitigt. Völlig sichere Beispiele dafür scheinen mir die Sūtras 1, 5, 6; 1, 5, 8; 2, 1, 48; 3, 2, 14; 3, 2, 18 und die hinter 1, 4, 7 und 1, 5, 10 eingeschobenen Sūtras zu liefern.

Wir würden aber den Mönchen in den turkestanischen Klöstern vielleicht zuviel zutrauen, wenn wir annehmen wollten, daß diese zum Teil auf guten Überlegungen beruhenden Änderungen von ihnen herrührten. Die meisten von ihnen sind vermutlich von Paṇḍits in Kaśmir gemacht. Entscheiden läßt sich die Frage natürlich erst, wenn der kaśmirische Text vorliegt. In einigen Fällen läßt sich aber doch schon jetzt erkennen, daß K mit T gegen D übereinstimmt. Die Sūtras 1, 1, 21 und 22 erscheinen auch in Mu, das in Śāradā-Charakteren geschrieben ist und daher als Repräsentant von K angesehen werden kann, in der Reihenfolge von T. In Bühlers Detailed Report of a Tour in search of Sanskrit MSS. made in Kaśmīr, Rajputana and Central India, S. CXXXIVff., sind eine Anzahl von Lesarten aus kaśmirischen Kātantra-Kommentaren angeführt. Die Liste wird kaum vollständig sein, es zeigt sich aber, daß K jedenfalls in 3, 2, 4; 3, 2, 9; 3, 2, 14 (*ekasvarāt*); 3, 2, 18; 3, 2, 21 genau so liest wie T, und unter diesen Stellen sind wenigstens zwei (3, 2, 14 und 18), wo mir die Unursprünglichkeit von K und T vollkommen deutlich zu sein scheint.

Was das Verhältnis der in den turkestanischen Handschriften erhaltenen Kommentare zueinander und zu Durgasimhas Kommentar betrifft, so läßt sich auch mit Hilfe der neugefundenen Bruchstücke kaum über das von Finot a. a. O. S. 194ff. Bemerkte hinauskommen. Durgasimha sagt bekanntlich in der Einleitungsstrophe seines Werkes, daß er

¹⁾ Ich verweise auf die Ausführungen von Sieg a. a. O. S. 487.

Śarvavarmans Erklärung des Kātantra auseinandersetzen wolle: *Kātantrasya pravakṣyāmi vyākhyānam Śārvavarmikam*. Ich glaube, daß wir diese Worte mit Finot nur dahin verstehen können, daß Durgasimha eine Neubearbeitung des Kommentars des Śarvavarma herausgab. Finot hat weiter darauf hingewiesen, daß sich in Durgasimhas Kommentar zwei Teile unterscheiden lassen, die man als *vr̥tti* und *vārttika* charakterisieren kann. Zunächst wird eine einfache Erklärung der Sūtras unter Anführung von Beispielen gegeben; daran schließt sich häufig ein Abschnitt, in dem Besonderheiten und Ausnahmen angeführt werden. Die Annahme liegt nahe, daß die *vr̥tti* von Śarvavarma herröhrt, das *vārttika* das Eigentum Durgasimhas ist. Diese Verteilung des Kommentartextes auf Śarvavarma und Durgasimha könnte als gesichert gelten, wenn es feststünde, daß Śarvavarma auch der Verfasser der Sūtras ist, wie die Tradition angibt. Es ist unmöglich, daß der Verfasser der Sūtras selbst Nachträge zu seinem Text gemacht haben sollte, wie z. B. *pratiripsatīti vaktavyam* im Kommentar zu 3, 3, 39; derartige Bemerkungen könnten nur von Durgasimha stammen. Wenn dieser aber selbst sein Werk *vyākhyānam Śārvavarmikam* nennt, so muß es doch auch den Kommentar des Śarvavarma enthalten haben, der dann nur in den einfachen Erklärungen der Sūtras und den Beispielen bestehen kann. Finot bezweifelt allerdings, daß die Sūtras von Śarvavarma herröhren, da sie, wie Sä¹, Qy¹ und Mu zeigen, auch ohne den Kommentar überliefert werden. Allein jene Bruchstücke können in dieser Hinsicht kaum etwas beweisen; man könnte auch nachträglich die Sūtras aus dem kommentierten Text ausgezogen haben, und es ist vielleicht kein Zufall, daß sich der Sūtra-Text allein nur in den jüngeren Handschriften findet, während er in den beiden ältesten Handschriften Qy² und Du von einem Kommentar begleitet ist.

Den Kommentar Durgasimhas kennen die turkestanischen Handschriften nicht. Eine Erklärung der Sūtras 1, 2, 4—9 liegt uns nicht nur in Du, sondern auch in Šo vor. Sie lautet hier (13a 2—16a 2) mit den Ergänzungen, die sich mit Berücksichtigung des Umfangs der Lücken und auf Grund der Parallelstellen meist mit Sicherheit machen lassen, wie folgt¹).

tava ṛ(śabhaḥ) —

ṛvarṇe ar —

*ava)r(ṇa)h²) khalu pū(rvah³) ṛvarṇe pratyaye) ar bhavati pa-
ra(ś ca) lo(pam āpadyate — vyām — tad bha)vati — tava ṛsa-
(bhah —) ta(varśabhaḥ) ||*

tava lkārah —

l)varṇe al (—

¹⁾ Nach dem Original. Schreibfehler sind im allgemeinen stillschweigend verbessert, und die Schreibung ist normalisiert.

²⁾ Nicht -rah, wie in der Ausgabe steht.

³⁾ Das pū ist deutlich.

avarṇah khalu pūrrah !)varṇe pratyaye al bhavati paraś ca) lopam
 āpadyate — v(y)am (— tad bharati — tava lkārah — ta)valkārah ||
 tava e(sā — sā aitikāyanī¹⁾ —
 ekāre) ai aikāre ca (—
 avarṇah khalu pūrrah ekāre pratyaye (aikāre ca aikāram āpa)dyate
 paraś ca lopam (— vyaṁ — tad bharati — tava eṣā —) tavaiṣā —
 sā aitikā(yanī — saitikāyanī ||
 tava) odanam —
 (okāre) au aukāre (ca —
 avarṇah khalu pūrrah o)kāre pratyaye au(kāre ca aukāram āpadyate
 pa)raś ca lopam — vyaṁ — (tad bharati — tava odanam — ta)-
 vandanam — ||
 dadhi astra —
 irarṇo yam asara)rṇe na ca paro lopyah —
 irarṇah khalu pūrrah) asararṇe pratyaye (yakāram āpadyate na ca
 pa)ro lopyah — vyaṁ — tad bharati — dadhi a)tra — dadhy atra ||
 (madhu atra —
 ram urarṇah —)
 urarṇah khalu pūrrah asararṇe pratyaye vakāra)m āpadyate na ca
 pa)ro lopyah — vyaṁ — tad bharati —) madhu atra — masdhv
 atra) ||

Die Vergleichung dieses Textes mit dem von Du zeigt, daß in Turkestan zwei verschiedene Fassungen des Kommentars existierten. Mit dem Kommentar von Šo ist der in Qy² erhaltene wahrscheinlich identisch. In beiden wird *pratyaya* im Sinne von *para* gebraucht. In beiden wird in der Erläuterung des Sūtra hinter dem ersten Wort ein *khalu* eingefügt, was in Du nie geschieht. In beiden werden die Beispiele durch *tad bharati* eingeleitet, während Du dafür *yathā* gebraucht. Die Zugehörigkeit des Kommentars in dem kleinen Bruchstück Sä² läßt sich vorläufig nicht bestimmen; es fehlt dafür an allen Anhaltspunkten. Wahrscheinlich sind beide turkestanischen Kommentare älter als Durgasimha. Durgasimhas Zeit steht allerdings nicht fest; eine obere Grenze für ihn ist dadurch gegeben, daß er Candragomins Dhātupātha bearbeitete. Über Candragomins Zeit gehen die Ansichten auseinander, aber frühestens kann er sein Werk im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts geschrieben haben. Für Durgasimha ergibt sich also als frühestes Datum das 6. Jahrhundert. Die Handschrift Qy² ist aber bereits um 400 geschrieben, und wenn der in Šo erhaltene Kommentar von demselben Verfasser herrührt wie der von Qy², so muß auch die Fassung von Šo bereits im 4. Jahrhundert bestanden haben. Die Handschrift Du, die die andere Fassung enthält, stammt spätestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, ist aber vermutlich um mehrere Jahr-

¹⁾ Die Ergänzung ist nicht ganz sicher.

zehnte älter. Auch diese Fassung war also aller Wahrscheinlichkeit nach bereits vor Durgasimhas Zeit vorhanden.

Die turkestanischen Kommentare geben nur einfache Erklärungen der Sūtras und Beispiele; sie entsprechen also dem Inhalt nach dem, was wir als Śarvavarmans Kommentar erwarten dürfen. Sie sind uns ferner aus alter Zeit bezeugt, und so drängt sich die Frage auf, ob wir nicht wenigstens in einem von ihnen das Originalwerk Śarvavarmans sehen dürfen. Leider läßt sich die Frage nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten. Genau stimmen die turkestanischen Kommentare nirgends mit dem Text überein, den wir, wenn Finots Theorie richtig ist, in Durgasimhas Kommentar als das Eigentum Śarvavarmans betrachten müssen. Jedenfalls müßte also Durgasimha Śarvavarmans Kommentar stark bearbeitet haben, eine Annahme, die nach dem, was wir sonst von Durgasimhas Arbeitsweise wissen, gewiß nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist. Von den beiden Fassungen des Kommentars zu 1, 2, 4—9, die uns in Du und Šo vorliegen, steht die von Du dem von Durgasimha gebotenen Texte entschieden näher, und Finot ist daher geneigt, ihn für den ursprünglichen oder doch ursprünglicheren Text zu halten. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Du eine gewissermaßen modernisierte Form des Textes von Šo bietet. Das altertümliche *pratyaya* ist durch *para* ersetzt, das *khala* durch *eva*, das umständliche *tad bhavati* durch *yathā*. Der beständige, ziemlich überflüssige Hinweis auf Kāt. 1, 1, 21 ist gestrichen. Die Beispiele sind vermehrt; ein so auffälliges wie *sā aitikā(yanī)* ist durch das verständlichere *mayaīrāvāṇah* ersetzt. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, daß die größere Ähnlichkeit in den Erklärungen der Sūtras, die zwischen Durgasimhas Text und dem von Du besteht, dadurch entstanden ist, daß beide selbständig die schwerfällige und veraltete Ausdrucksweise beseitigten, wobei Durgasimha weiter ging als es in Du geschehen ist; er hat z. B. das unnötige *pūrvah*, an dem Du noch festgehalten hat, gestrichen. In den Beispielen stimmen Durgasimhas Text und Du überhaupt nur ein einziges Mal gegen Šo zusammen; anstatt *tavarṣabhaḥ* haben sie *tavarkāraḥ*, das aber als Parallel zu dem folgenden, allen Fassungen gemeinsamen *tavalkāraḥ* sehr nahe lag. Die Vermehrung der Beispiele bei Durgasimha und in Du wird durch das in den Sūtras gebrauchte *varna* geradezu gefordert und kann daher in beiden Werken sehr wohl selbständig erfolgt sein. Unter den neuen Beispielen sind die einzigen, die sich wenigstens teilweise gleichen, *sarkārena*, *salkārena* bei Durgasimha und *sarkāram*, *salkāraḥ* in Du. Aber auch diese Übereinstimmung beweist nichts; der Sandhi von ā und ṛ und ā und ḥ läßt sich überhaupt nur durch eine Form von *ṛkāra*, *lkāra* illustrieren. Wenn ich daher auch geneigt bin, die Fassung von Šo als die ältere anzusehen, so muß ich doch zugeben, daß auch sie nicht in allen Punkten rein den alten Kommentar des Śarvavarma repräsentieren kann, da, wie wir gesehen, in ihr ja auch Sūtras

kommentiert sind, die nicht zu dem alten Bestand des Kātantra gehören.

Das Kātantra ist nicht das einzige Werk gewesen, das die Mönche Ostturkestans zum Studium des Sanskrit benutzten. Mit dem Ordnen und Katalogisieren der Palmblattbruchstücke unserer Sammlung beschäftigt, wurde meine Frau auf einen kleinen Fetzen aufmerksam, der das Wort *Kaumāralāta* trug. Sie suchte die dazugehörigen Bruchstücke zusammen; es zeigte sich ohne weiteres, daß die Handschrift einen grammatischen Text enthielt. Einige der Bruchstücke ließen sich direkt aneinandersfügen; andere konnte ich nach dem Inhalt als zu einem Blatt gehörig bestimmen. Im ganzen liegen jetzt 22 Bruchstücke vor, die zu 13 Blättern gehören mögen. Der obere und der untere Rand der Blätter ist meist abgebrochen; ursprünglich müssen die Blätter ungefähr 3,5 cm breit gewesen sein. Ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls betrug sie mehr als 24 cm. Das Schnurloch befand sich etwa 5 cm vom linken Rand entfernt. Auf jeder Seite stehen 4 Zeilen. Am linken Rand der Vorderseite von Bl. 5 sind Spuren von Zeichen sichtbar, die vermutlich Blattzahlen waren.

Die Schrift zeigt den nordwestlichen Typus der Gupta-Zeit, und sie ist im wesentlichen dieselbe wie die der Handschrift der *Kalpanāmaṇḍitikā*. Der Schreiber unserer Handschrift hat aber die Neigung, seinen Linien einen leichten Schwung zu geben, und da er eine breitere Feder benutzt hat, auch erheblich größer schreibt als der Schreiber von Kalp., so treten die Krümmungen ebenso wie die Verschleifungen und die beim Absetzen der Feder entstehenden Strichelchen und Häkchen hier viel deutlicher hervor als in Kalp. So macht z. B. das *A* hier bisweilen einen etwas schnörkelhafteren Eindruck als in Kalp., aber der Duktus ist genau der selbe; auch die für das *A* von Kalp. charakteristische Verschleifung der linken Vertikale am unteren Ende kehrt hier wieder, und im allgemeinen zeigt auch der obere Teil der Vertikale das Häkchen wie in Kalp.: sehr deutliche Beispiele dafür bieten das *A* von *atrāha* 4 V 3, *afpJramojto* 6 R 3 usw. Wenn das Häkchen einmal fehlt, wie in dem *A* in 19 V 4, beruhrt das wohl nur auf einem Versagen der Feder. Wie sehr die Verschleifung das Aussehen des Zeichens verändern kann, zeigt das subskribierte *ra*. Schon in Kalp. wird das subskribierte *ra* dem gewöhnlichen Zeichen gegenüber in Verbindungen wie *bra*, *gra* etwas mehr in vertikaler Richtung gestreckt. In unserer Handschrift tritt das noch stärker hervor, aber in *-trādī*, *-trāvī* 5 V 3, *-r/tjrikāra-* 5 V 3 ist das Zeichen doch noch ungefähr das gleiche wie in Kalp. In den meisten Fällen, z. B. in *kramēd* 11-1 R 2, *grāvī* 3 V 2 usw., erscheint aber dadurch, daß der linke Querstrich in der Mitte etwas nach links vorgeschieben und mit der Horizontalen *ra*, *grā*, *trā* eine Spitze, die übertrifft, dem Zeichen *atmādī* ein *ra*, *grā*, *trā* Aussehen gibt, wie in *ekta* 1 R 1.

Ich bin bei der paläographischen Untersuchung von Kalp. zu dem Ergebnis gekommen, daß die Handschrift aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt und wegen gewisser Altertümlichkeiten der Schrift eher um 300 als um 350 anzusetzen ist. Die meisten jener Altertümlichkeiten finden sich auch in unserer Handschrift. Das *da*, in *dadhan̄esu* 9 R 3, macht hier sogar beinahe einen älteren Eindruck als in Kalp., da der erste Winkel hier noch weniger abgerundet ist als dort. Das *I* wird hier noch wie in Kalp. durch drei Punkte bezeichnet, während die spätere, aus zwei Punkten und einer daruntergesetzten Horizontallinie gebildete Form schon in Teil 1—3 des Bower-Manuscripts erscheint. Genau wie in Kalp. ragt die Vertikale des *la* noch weit über die Zeile hinaus, während sie in den ersten vier Teilen des Bower-Manuscripts bereits verkürzt ist. Wie nahe sich die Schrift von Kalp. und unserer Handschrift stehen, zeigt die eigentümliche Form, die hier wie dort das *la* annimmt, wenn es mit einem darübergeschriebenen *r* verbunden ist; siehe *sathur luptah* 4 R 3. Die Schleifenformen des *na*, des *ka* und des *sa*, die im Bower-Manuscript teils beginnen, teils völlig durchgeführt sind, fehlen hier wie in Kalp. vollständig.

Die Verschiedenheiten, die sich in der Schrift von Kalp. und unserer Handschrift zeigen, sind nicht bedeutend.

Das *E* zeigt hier dieselbe langgestreckte Form wie in Kalp., doch ist die rechte Seite des Dreiecks nach innen eingedrückt, ähnlich wie in Teil 1 und 3 des Bower-Manuscripts, aber noch stärker; siehe z. B. *ete*, *ekatvam* 8 R 2. Diese Abweichung erklärt sich offenbar aus der oben erwähnten Vorliebe des Schreibers für gekrümmte Linien. Chronologische Schlüsse wird man daraus kaum ziehen dürfen, da die Form des *E*, wie sie hier erscheint, nicht den Übergang zu den späteren Formen bildet.

In *ñā* wird schon in Kalp. die obere Vertikale nach unten umgebogen. In unserer Handschrift ist die abwärts gehende Linie verlängert, ähnlich wie bisweilen in Teil 4 des Bower-Manuscripts. In unserer Handschrift wird sie aber noch am Ende mit einem Häkchen versehen, wie das bei der entsprechenden Linie in *ga* und *śa* üblich ist; siehe die zahlreichen *ñā* in 9 R 2; 3. Das Häkchen findet sich auch in dem subskribierten *ñā*, z. B. in *rasamjñā* 1 R 4, aber nicht in *-samjñ[o]* 2b 1, *-[sa](m)[j]ñ[ā]h* 11 R 1. In Bühlers Schrifttafeln findet sich diese Form des *ñā* nicht; sie hat, soweit ich sehe, auch keinen Fortsetzer und muß daher vorläufig als eine Eigentümlichkeit unseres Schreibers betrachtet werden.

Beim *tha* ist schon in Kalp. der ursprüngliche Punkt in dem Kreis durch einen horizontalen Strich ersetzt. In unserer Handschrift ist aber weiter die Linienführung verändert. Der ganze Buchstabe wird mit einem einzigen Federzuge geschrieben und dabei ergibt sich in der linken Seite des Kreises eine Kerbe; siehe *yathā* 4 V 4; 5 V 2; 8 V 2; *gāthā* 4 R 3 usw. Das Zeichen findet sich in dieser Form mehr oder weniger ausgeprägt auch

im Bower-Manuscript, besonders im Teil 4 und 7. Es muß als jünger angesehen werden als das Zeichen von Kalp., doch ist zu beachten, daß sich in unserer Handschrift auch noch das ältere *tha* in (*a*)*rthavyakt(y)*- 8 R 3 und, mit schräg gestelltem Strich, in *svastham* 8 R 2 findet.

Das *ya* hat hier prinzipiell noch dieselbe Form wie in Kalp.; von der späteren Verschleifung der linken Kurve mit der Mittellinie, die schon im Bower-Manuscript in Teil 1—3 auftritt, ist nichts zu bemerken. Die Grundlinie ist hier aber nicht gerade wie in Kalp., sondern mehr oder weniger in der Mitte nach oben gezogen¹⁾). Man wird darin eine durch die Änderung des Duktus hervorgerufene Neuerung sehen müssen. Sie findet sich im Bower-Manuscript in allen Teilen wieder.

In *ru* wird das Zeichen des *u*-Vokals in unserer Handschrift nicht wie in Kalp. am Ende der Horizontale, sondern weiter nach oben angesetzt; siehe *puruṣo* 4 R 3, -*pūru[ṣa]j(h)* 10 V 3²). Wie ich Bruchst. d. Kalp. S. 7f. bemerkt habe, ist diese Art der Anfügung in einigen Inschriften aus dem Grenzgebiet zwischen nördlicher und südlicher Schrift ebenso wie in Teil 5—7 des Bower-Manuscripts auf den Einfluß der südlichen Schreibweise zurückzuführen. Diese Erklärung kommt für unsere Handschrift nicht in Betracht, da sich in ihr sonst nirgends Spuren der südlichen Schrift zeigen. Die abweichende Schreibung des *ru* muß entweder, wie in der Inschrift von Tuśām, als ein Überbleibsel aus der vor der Gupta-Zeit herrschenden Schrift erklärt werden, oder sie ist erfunden, um die sonst sehr naheliegende Verwechslung des *ru* mit dem *U* zu vermeiden.

Beim Ā wird in Kalp. die kleine Horizontale, die die Länge bezeichnet, im allgemeinen noch in der älteren Weise ein wenig unterhalb der Mitte der Vertikale angesetzt, ein paarmal aber auch unmittelbar am Fuß der Vertikale, und einmal zeigt sich hier auch schon eine leichte Krümmung. In unserer Handschrift ist in ā 8 V 2, [ā](r)[s](e) 10 V 2 ein Häkchen am Ende der Vertikale angesetzt, in āṛṣa 4 R 2 aber erheblich höher, ungefähr an derselben Stelle, wo das Strichelchen in der häufigeren Form von Kalp. erscheint. Man mag aus der Umgestaltung des Strichelchens zum Häkchen folgern, daß unsere Handschrift etwas jünger ist als Kalp., aber von großer Bedeutung ist die Änderung nicht. Von der Kurve, die in allen Teilen des Bower-Manuscripts und in den epigraphischen Denkmälern beim Ā erscheint, ist das Längezeichen hier noch weit entfernt.

Ähnlich liegt die Sache beim U. Die horizontale Grundlinie des Zeichens von Kalp. erscheint hier verkürzt und ist hakenförmig gestaltet; siehe *u*

¹⁾ In *nāyakaḥ* 4 V 2, [saṁ]jj(ñ)ayor 5 R 4 ist die Grundlinie fast noch gerade, in *akarāṇiyam* 4 R 3, *pratyayaḥ* 8 V 4, anderseits stark gekerbt. Formen wie die letzteren dürften der Ausgangspunkt für das *ya* der nordturkestanischen Schrift sein, wie es in den oben S. 664 besprochenen Handschriften, Du, dem Schenkungsformular Nr. I und Nr. XI, Bl. A V und C—F V 5, auftritt.

²⁾ In dem *rū* von *uktarūpo* 8 V 3 ist das *u*-Zeichen begreiflicherweise, da noch ein zweites darübersteht, etwas weiter nach unten gerückt.

uṣnam 8 V 2, *uṣṭrā* 8 R 1. Eine Krümmung der Horizontale findet sich aber, wie a. a. O. S. 14 bemerkt, schon in der Kusana-Zeit, und sie kommt gelegentlich auch in Kalp. vor; siehe das *U* in *ucitam* 232 V 4. Man braucht unser *U* nur mit den im Bower-Manuscript und in den Inschriften auftretenden Zeichen mit ihren großen Kurven zu vergleichen, um zu erkennen, daß es von diesen durch einen erheblichen Zeitraum geschieden sein muß. das *Ū* in *ūnatam* 5 V 1 zeigt übrigens noch ganz dieselbe Form wie in Kalp.

In *mā* wird die Länge in Kalp. durch einen Haken bezeichnet, der auf dem linken oberen Ende des Buchstabens aufgesetzt wird; steht aber noch ein *Anusvāra* über dem *mā*, so dient ein an die rechte Vertikale gefügter horizontaler Strich als Längezeichen. Die letztere Form des *mā* ist in unserer Handschrift verallgemeinert; das Längezeichen ist aber außerdem noch umgebogen und hängt nach unten herab¹⁾. Ebenso wie in unserer Handschrift wird die Länge in *mā* im allgemeinen in den Inschriften in östlicher Schrift ausgedrückt; eine Ausnahme macht die Inschrift auf der Eisensäule von Mēharauli (GI. 32), die für das *ā* den aufwärts gerichteten Strich zeigt. Unter den Inschriften in westlicher Schrift liefert die Udayagiri-Inschrift von 425 (GI. 61) wohl das früheste Beispiel für das *mā* mit dem an die Vertikale gefügten Strich. Genau in der Form unserer Handschrift tritt das *mā* zuerst in der Mathurā-Inschrift von 454 (GI. 63) auf. Übergangsformen zeigt die Inschrift von Indor von 465 (GI. 16); hier findet sich einmal, in *-yojyam ātma-* (Z. 7) sogar noch der links angesetzte, nach oben gerichtete *ā*-Strich, an dem auch die Ērañ-Inschriften aus dem Ende des 5. Jahrhunderts (GI. 19. 36) festhalten, während sonst in dieser Zeit das *mā* in der Form unserer Handschrift überall durchgedrungen ist. Die Buchschrift ist der epigraphischen wie gewöhnlich vorausgeilett. In dem Bower-Manuscript wird das *mā* in allen Teilen genau so geschrieben wie in unserer Handschrift.

Der *e*-Strich wird bisweilen ohne ersichtlichen Grund nicht am rechten, sondern am linken Ende der oberen Decklinie, und zwar in ziemlich waggerrechter Richtung angefügt; siehe *sve* 1 V 3, *-ty evam-* 1 R 4, *castve* 1 R 4, *ne* 4 V 3, *te* 4 V 3, *vārse* 4 V 4, *-[pa]dyate* 5 V 2, *anārse* 6 R 2, *āmantrite* 8 R 2, *pūrvena* 9 V 2. Gelegentlich findet sich diese Art des Ansatzes schon in Kalp. in *me* und *se*, auch in *sai*, doch ist hier der *e*-Strich zu einer Kurve umgebildet.

Eine ganz besondere Eigenart des Schreibers unserer Handschrift ist es, daß er den Haken, der das *i* ausdrückt, um das Zusammenfließen mit einem Zeichen der darüberstehenden Zeile zu vermeiden, anstatt nach links, nach rechts kehrt; siehe *iti* 4 V 3, *vidhau* 4 R 2, *ity itra* 4 R 3, *iti* 5 R 3, *vihariṣyati* 6 R 3, *-ti* 8 V 3, *āmantrite* 8 R 2, *bhavati* 9 V 2, *binduh*

¹⁾ Eine Ausnahme würde das *mā* in 1 V 2 bilden, wenn hier *vajram āpa(dyate)* zu lesen ist; der *ā*-Strich ist hier nach oben gerichtet. Die Lesung kann daher nicht als sicher bezeichnet werden.

9 V 3. Im übrigen ist die Bezeichnung der mittleren Vokale genau die gleiche wie in Kalp.

Aus der vorstehenden Untersuchung ergibt sich, daß unsere Handschrift zeitlich zwischen die Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā und das Bower-Manuscript einzuordnen ist; sie ist aber von dem letzteren weiter entfernt als von Kalp. Ist die Kalpanāmaṇḍitikā um 300 geschrieben, das Bower-Manuskript im dritten Viertel des 4. Jahrhunderts, so muß unsere Handschrift etwa um 325 entstanden sein.

Ich gebe zunächst den Text der Bruchstücke.*

1¹.

V 1 u y d .
s . ddhr

2 ... [r] ... [t]y = atr . [h] pta iti tatra [va]jra[m] = ā[pa]² . .
..... [tra]ñod[dh] . tah . [au] ..
3 it[y] = anen = ottar ... [n] ... t(ra)ñod[d](dh) . tah sve pur = ity =
atra

4 i

R 1 . dhr y ... o[p]y . [c] .. y [v] r
.....

2 ktam = anukramād = iti — yat = pi[n]da[y](i)tv = (o)ktam tad = anukramād =
ve(ditavyam)

3 na vartitavyam bha[va](ti) [] || J³ Kaumāralāte sandhau pra[tha]
..... || phūnām pa[s]c . .

4 ty = evamādipa[pa](rya)ntam tatra rasamjñā veditavyā rasamjñ[ñ] .. .
..... d[v]je⁴ cast[v]je ya ..

¹ Linkes Endstück und ein kleines Mittelstück. Das letztere ist hierhergestellt, weil es das Wort trañoddh.tah enthält, das auch in dem größeren Bruchstück erscheint. Der Abstand zwischen den beiden Bruchstücken bleibt unsicher, ebenso die Scheidung von Vorder- und Rückseite, da die Blattzahl, die wir auf der Vorderseite erwarten müßten, nicht erhalten ist. Es ist aber nicht anzunehmen, daß sie auf der hier als R bezeichneten Seite gestanden hat, da auf dieser Seite die Schrift sonst gut erhalten ist. Anderseits kann sie sehr wohl auf der als V bezeichneten Seite gestanden haben, auf der, besonders nach dem linken Rande zu, die Schrift fast völlig abgerieben ist.

² Vielleicht ist vajrapāpa zu lesen; der Ansatz des ā-Zeichens ist für mā ungewöhnlich.

³ Spuren von dem Kreis und dem Doppelstrich haben sich über dem ntam der nächsten Zeile erhalten. ⁴ Auch die Lesung ddhe ist möglich.

2¹.

a [m]ā ..
b 1 [ma]samjñ[o] veditavya
2 [kt]yantam pada

¹ Mittelstück. Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht bestimmen. Ganz schwache Spuren von Schrift lassen es als möglich erscheinen, daß auf Seite a doch mehr als nur eine Zeile stand.

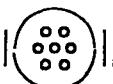
3¹.

V 1 y
 2 *su nipātyate v[i]* [na]dvamdrasamuccayeṣu — vā [i]

 3 [dat](ta)[ś]=(ca) [d]eva[da]t(t)o s[o]m(y)aḥ b[u]d-
 (dh)o vā som(y)aḥ — pi

4

R 1

2 y v [v] ram=iti — avaśiṣṭā nipātā
 3 [dvit]īya . ā [ra]lātasya — || || vi[sa]lyi

4

¹ Zwei Mittelstücke, die durch Maserung und Inhalt als zusammengehörig erwiesen werden. Ihr Abstand lässt sich nicht bestimmen. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite kann nur wahrscheinlich genannt werden.

4¹.

V 1 [t] . [āga]cch . [v] . [n] . [m]
 [th]

2 [t] . (ne) [a](na)[m] (na)yanam — n[ai] akah nāyakah po
 anam — pavanam — pau akah pāvaka iti n=ātra — ||

3 [tra] — ko atra ko=tra — padād=iti kasmāt ne anam po ana iti
 n=ātra — atr=āha — te ity=atra — te[t]

4 [kā]ram viddh=iti — || v=ārṣe — (ā)r(s)e (v)i(dh)au (v)i(bh)ā-
 [say]ā (ed)o(dbhy)āṁ parasya akārasya lug=[bh]avati yathā pan . i

R 1 [ye apramat]ta[ś]=car(i)[ś]ya(ti) [u]k
 [a]pramā[do]=m[r]tapadam=[i]ty=atra [l]ug=ast(i) [— s]

2 pi — ārsa eva vidhau khalu ity=asya śabdasya lakāro vibhāṣayā
 lug=bhavati saṭhur=apy=āṭhur=api —

3 [i k]iṇ[c]i[t=p]āpam=akaraṇīyam=ity=itra² na saṭhur=luptaḥ yā
 tv=iyam gāthā hāyati puruṣo niḥi

4 [em] .. au [yakāra]vakārau lug p .
 [ś]a]b(d)o=t(r)a [v]ibhā[ś]ām nivartaya[t]j

¹ Mittelstück. Die Unterscheidung von Vorderseite und Rückseite ist durch den Inhalt gesichert. ² Lies atra.

5¹.

V 1 [d] . [dh] . [i]dam — [d] m —
 jambū ūnatam — jambūnatam — pi[t] bhah pi[t̄]

..... ta

¹ Linkes Endstück und drei Mittelstücke. Die Abstände des hier am weitesten nach rechts gestellten Bruchstückes und des linken Endstückes von den beiden anderen Bruchstücken lassen sich nicht feststellen. Am Rande des linken Endstückes finden sich auf der einen Seite Spuren von Zeichen, die Zahlzeichen gewesen sein können. Es ist daher wahrscheinlich, daß dies die Vorderseite war, und dafür spricht auch der Inhalt.

- 2 [t]i kimarlham — hemantādiśv= abhidhēcyeṣu antyāḥ sve yuge sa [pa]-dyate² yathā [h]e
- 3 . c vāñ sāraṅgapiśāṅga- karka [l] . [t] . [j] . trādiśv=anusa n[st]ādiśu sve yu(ge sa)[p]³
- 4 [y]
- R 1 [r] . ḡa ikār(i)bhūtah [y] . [n]
- 2 rāḥ sa khalu sapur=ikāribhavati yad=dh(y)=ā[ha] bhesyate vo [ma] [y] . tyād[i]nām —
- 3 sapur=ir=r[o] bha y=āha — kr- śnān=dharmān=viprahāya śuklān=[bh]ā .. ta bhikṣa vāhimīm=ili — ta
- 4 sapur=ikārī diśab(d)ena hi dhāreti vācclī mantri ty=evamād [sa]ṁ- j(n)ayor=ma . c

² Zwischen *pa* und *dya* ist eine Lücke gelassen, offenbar weil das in der ersten Zeile darüberstehende *akṣara* bis in die zweite Zeile hinabreichte.

³ Wegen der Ergänzung von *gesa* verweise ich auf die Erläuterungen.

⁴ Diese Zeile scheint erst in der Mitte des Blattes begonnen zu haben.

6¹.

- V 1 — aya[m h] kā[n]mak .. v
- 2 . . . cid=dhy=ādim=ev=āpekṣa(te n)=āntam tadyathā po
- 3 . . . r=ity=atra — etad=ev=ā [ka]ccid=asy=a ..
- 4 . . . c . it=[p]amcānām rād[y]ā o . ā
- R 1 n . mā[n] . [v] . [t] . [s]
- 2 . . . tr=āṛṣam=avekṣyate na hi [plu](ta)m=anārṣe=stī
- 3 . . . rmavinyaye a[p](rama)ito viharisyati
- 4 . . . rmā avarṇa i e ity=evamā ..

¹ Mittelstück und rechtes Endstück. Die Scheidung von Vorderseite und Rückseite ist nicht sicher.

7¹.

- a 1
- 2 . . . bhavati
- 3 . . . o ity=e
- 4 . . . y .. ā
- b 1
- 2 . . . [a]pramat[ta]
- 3 . . . n=ity=atra
- 4 i

¹ Mittelstück. Vorderseite und Rückseite lassen sich nicht feststellen.

81.

| | | | | |
|---|-------|---|---|---|
| V | 1 | | | [t]y . [k] . [r] |
| 2 | | n . p . t | (ta)[d]yathā a īdrśa(m) kar(i)ṣyas(i) — | madhu u uṣṇam — ā idān[i]m=avaga |
| 3 | | n=ocyate pau pratyā[yo] ² | ti — atr=ocyate n=āsatyāṁ vikā | r[v]v[i]kārapratyaya ity=uktarūpo=tra pratyā[yo] ² |
| 4 | | i i[ha] surābhāñ(d)as | [na ca] .. parah pratyayah svā- | [sthyaṁ] |
| | | tat=syāt=[p]āv=iti — bahutvam=amī — [ya] | | |
| R | 1 | | t ... [a]m[i] uṣṭrā .. cḥ .. t | s .. ḷksam=ār[o]hant= |
| | | [i]t[i] | ta | [ya]d=apy=aukāravarjyāṁ dvitvam tadyathā |
| | | agn[i] | | agni .. |
| 2 | | māle ete — ya | vā dvivacanāṁ tat=svastham bhavati — .. | |
| | | ekatvam=āmantrite yati�hiksvo[h] | | |
| 3 | | ai .. m=iti — [v] | r[tha]vyak[t](y)apekṣayā ca — | |
| | | v[r]t[t]jār[s]a | [ṣya]te kadācid=dhi vṛttam=āṛṣam vā | |
| | | | | |
| 4 | | | taḥ ya[d]=a[p] | |
| | | | | |

¹ Drei Mittelstücke, auf Grund des Inhaltes zusammengestellt. Der Abstand zwischen dem zweiten und dritten Stück lässt sich nicht genau bestimmen. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Es kann auch *pratyaye* gelesen werden, da nur der linke Teil des Vokalzeichens sichtbar ist.

91.

V 1 [eva] mak[ā]r(o) b(i)[n]du[m] v . [s] . .
 u[h]

2 gam=ity=atra makāraḥ saha pūrvena lug=bhavati [na] hy=āha
 śāstāram=i[t]i

3 [gh]ṭh[au] ca binduḥ — nakāro=ntagataḥ adhy=aghy=aṭhāv=iti
 trayodaśānāṁ dha[gha]

4 va[ś]i[ś](t)am̄ d(v)i[ka]t(r)ayam̄ [tat](r)[a cacha]yoḥ [śakā]-
 (ra)[h ṭaṭhayo[h śak]ā[ra] . .

R 1 n — tān ṭhakārān tāmṣ=ṭhakārān [—] tān tātarayati² tāmṣ=tāra-
 [yati] —

2 n — || jaṭhañeṣu tu ū — nakāra ev=āntyo jaṭhañeṣu pareṣu ūnakā

3 [t]āñ=jhaśān — tān ūnakārā[n] — tāñ=[ū]jakārān=iti — || ḍa-
 ḍhañeṣu tu [η] —

4 ūna[k]ārā(n) tān(=na)

¹ Rechtes Endstück. Vorderseite und Rückseite ergeben sich aus dem Inhalt.

² Lies *tārayati*.

Ich brauche kaum zu sagen, daß es nicht ganz leicht ist, zum Verständnis der des Zusammenhangs entbehrenden Bruchstücke eines unbekannten grammatischen Textes durchzudringen. Ich kann daher die folgenden Erläuterungen nur als einen Versuch der Deutung bezeichnen. Manches ist mir dunkel geblieben, und ich kann nur hoffen, daß Gelehrte, die das Vyākaraṇa zu ihrem Spezialstudium gemacht haben, weiteres zur Aufhellung der Reste dieses sicherlich nicht unwichtigen Werkes beitragen werden.

1. Für die Deutung des Textes der Vorderseite, deren Schrift größtentheils abgerieben ist, vermag ich nichts Sichereres beizubringen. In Zeile 2 kann man schwanken, ob man *vajrapāpa* oder *vajramāpa* lesen soll. Die Reste, die sich von der *mātrikā* erhalten haben, sehen mehr wie *ma* aus; anderseits ist der Ansatz des Längezeichens, wie oben bemerkt¹⁾, nicht der bei *mā* übliche. *Vajrapāpa* ist eine an und für sich recht unwahrscheinliche Lesung. Liest man *mā*, so könnte man die Worte zu *pta iti tatra vajram āpa(dyate)* ergänzen und in *vajra* eine Bezeichnung des Jihvāmūliya sehen, der im Kommentar zu Hem. 1, 1, 16, in Durgasimhas Kommentar zu Kāt. 1, 1, 17²⁾ und bei Vopadeva, Mugdhab. 1, 18 *vajrākṛtir varṇah* genannt wird. Die Erklärung würde sich also auf ein Sūtra beziehen, das den Übergang des Visarjanīya in den Jihvāmūliya lehrte. Das . . *tranoddh . tah*³⁾ *sve pur ity atra* bleibt mir völlig unklar; es scheint, daß es aus der Erklärung eines Sūtra stammt, von dem sich auf dem kleinen Bruchstück . . *tranoddh . tah . au* erhalten hat. Über die *saṃjñās sva* und *pu* siehe die Bemerkungen auf S. 697 ff.

Aus den Buchstabenresten der ersten Zeile der Rückseite läßt sich kaum etwas entnehmen. In der zweiten Zeile ist *yat piṇḍay(i)tv(o)ktam tad anukramād ve(ditavyam)* die Erklärung des davorstehenden Sūtra, das danach etwa als (*piṇḍayitvo)ktam anukramād iti* ergänzt werden kann. Das ist offenbar eine Paribhāṣā; ‘Was als zu einem Ganzen verbunden gelehrt ist, das ist (als) der Reihe nach (gelehrt anzusehen).’ Auch die Worte . . *na vartitavyam bhava(ti)* in Zeile 3 gehören wohl noch zu dem Kommentar dieses Sūtra.

Es folgt in Zeile 3 ein Kolophon: *Kaumāralāte sandhau pratha . .* Unmittelbar vor *Kaumāralāte* war das Schnurloch; links davon ist ein ungefähr 1 ½ cm langes Stück des Blattes weggebrochen. Trotzdem läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß vor *Kaumāralāte* kein *iti* gestanden hat, da sich Spuren von dem unteren Teil der Buchstaben auf dem Blatt finden müßten. Offenbar war es in den ersten Jahrhunderten nach dem Beginn unserer Zeitrechnung noch nicht üblich, den Kolophon mit *iti* ein-

¹⁾ Siehe S. 684.

²⁾ Wahrscheinlich auch in dem turkestanischen Kommentar Šo 6a 1, wo Sieg (*vajrākṛti)r jihvāmūliya(h)*) ergänzen will.

³⁾ Man kann *-oddhṛtah* oder *-oddhatah* lesen.

zuleiten. Noch in der Handschrift des Śāriputraprakaraṇa lautet der Kolophon: *Śāriputraprakaraṇe navamonkah* 9¹). In der alten Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā beginnt der Kolophon auf Bl. 308: *bhikṣos Tākṣaśilakasya ārya . . ;* auf Bl. 111 und Bl. 192 habe ich den Anfang des Kolophons zu *ity ārya-Kaumāralātāyām* ergänzt; es zeigt sich jetzt, daß das falsch war und daß das *ity* zu streichen ist. Die Ergänzung von *pratha* ist schwierig. Über dem *tha* ist ein horizontaler Strich sichtbar, der nicht zu dem *tha* gehören, sondern nur der Rest eines *e*-Zeichens oder der linken Hälfte eines *o*-Zeichens sein kann, die über dem verlorengegangenen *m* gestanden haben müssen. Es ist also *prathame* oder *prathamo* zu lesen. Man könnte vielleicht annehmen, daß *Kaumāralātā sandhau pratha(me prakaraṇe)* . . . dagestanden hätte: 'im Kaumāralātā, in dem ersten Buch Sandhi . . .', aber eine solche Ausdrucksweise ist wenig wahrscheinlich; man sollte dafür eher etwas wie *sandhyākhye prathame prakaraṇe* erwarten. Näher liegt es anzunehmen, daß Sandhi der Name des Buches war und daß auf *sandhau* die Angabe des Kapitels, also etwa *prathamo(dhyāyah)* folgte. Ähnlich lauten die Unterschriften in Durgasimhas Kommentar zum ersten Buch des Kātantra; z. B. *iti Daurgasimhyām vṛttau sandhau prathamah pādah samāptah*. Unsicher bleibt die Ergänzung des *pratha* aber auf jeden Fall.

Das auf dem kleinen Bruchstück erhaltene *phūṇām paśc . .* ist, wie der davorstehende Doppelstrich zeigt, der Anfang eines Sūtra. Ist die Anordnung der beiden Bruchstücke richtig, so war es das erste Sūtra des neuen Abschnittes. In dem Falle müßten die Worte in Zeile 4 (*i)ty evamādipapa(rya)ntam tatra rasamjñā veditavyā*, wo die Ergänzung der Silbe *rya* wohl sicher ist, aus dem Kommentar zu diesem Sūtra stammen. In dem Sūtra wurde also der Terminus *ra* für eine Gruppe von Lauten, deren letzter *pa* war, vorgeschrieben. Wie das durch *phūṇām paśc . .* ausgedrückt sein sollte, weiß ich allerdings nicht zu erklären.

Die auf dem kleinen Bruchstück in Zeile 4 erhaltenen Silben *dve* (oder *ddhe*) *caśve ya* scheinen aus einem anderen Sūtra zu stammen.

2. Aus dem kleinen Bruchstück geht nicht viel mehr hervor, als daß auf diesem Blatt technische Ausdrücke gelehrt wurden.

3. Das Beispiel in Zeile 3 der Vorderseite *som(y)ah bud(dh)o vā som(y)ah*, wo das allerdings teilweise auf Ergänzung beruhende *somyah* augenscheinlich im Sinne von *saumyah* steht, läßt im Verein mit dem *vā i(ti)* in Zeile 2 darauf schließen, daß es sich in dem Kommentar um die Erklärung der Partikel *vā* handelte. Dazu stimmt das vor *vā i(ti)* stehende . . *nadvam̄drasamuccayeṣu*; es ist der Schluß eines Kompositums, in dem wahrscheinlich die Bedeutungen von *ca* aufgezählt werden. Amarāk. 3, 3, 240 lehrt *cānvācayasamāhāretaratasamuccaye*; was unter den vier Ausdrücken zu verstehen ist, zeigen die Beispiele im Kommentar des Ma-

¹⁾ Siehe oben S. 195.

heśvara: *bhikṣām aṭa gāṁ cānaya* für *anvācaya*, *samjñā ca paribhāṣā ca samjñāparibhāṣam* für *samāhāra*, *dhavaś ca khadiraś ca dhavakhadirau* für *itaretarayoga*, *iśvaraṁ gurum ca bhajasva* für *samuuccaya*. Es ist wohl denkbar, daß in unserem Kommentar *samāhāra* und *itaretarayoga* als *dvandva* zusammengefaßt waren. Wenn die Erklärungen des Kommentars *ca* und *vā* betreffen, wird es sich in dem dazugehörigen Sūtra um die *nipātas* gehandelt haben, die Pāṇ. 1, 4, 57 *cādayo 'sattve* gelehrt werden. Der Gaṇa *cādayaḥ* beginnt *ca vā ha aha eva*; genau so beginnt die Aufzählung der *nipātas* in der oben S. 660 angeführten Liste aus dem Kātantra. Das aus dem Kommentar stammende .. *su nipātyate vi* .. auf dem zweiten Bruchstück läßt sich zwar, da der Zusammenhang fehlt, nicht erklären, widerspricht aber jedenfalls der Vermutung, daß es sich auf der Vorderseite dieses Blattes um die *nipātas* handelte, nicht. Das darunterstehende .. *dat(ta)s (ca) devadat(t)o* ist wiederum der Rest eines Beispiels.

Auf der Rückseite scheint .. *ram iti* in Zeile 2 der Schluß eines Sūtra zu sein. Der Anfang der Erklärung *avaśiṣṭā nipātā* .. zeigt, daß sich auch dies Sūtra noch auf die *nipātas* bezog.

Auf das .. *ralātasya* in dem Kolophon in Zeile 3 des rechten Bruchstückes werde ich später eingehen. Von den auf dem linken Bruchstück davorstehenden *akṣaras [dvit]īya . ā* kann nur das nicht Eingeklammerte als sicher gelten. Da der Rest des Buchstabens vor *dvi* sich als der rechte Teil eines *au* auffassen läßt, glaubte ich zuerst (*sandh*)*au dvitīya(p)ā(dah)* lesen und ergänzen zu dürfen, allein was von dem Buchstaben hinter *dvitīya* sichtbar ist, weist eher auf ein *sa* mit einem untergeschriebenen Zeichen und dem *ā*-Zeichen. Da außerdem auch die Einordnung des linken Bruchstückes nicht als sicher gelten kann, möchte ich auf die Deutung dieser *akṣaras* lieber verzichten. Auch den Anfang des ersten Sūtra des neuen Abschnittes *viśayi* .. weiß ich nicht zu erklären.

4. (Ne) *a(na)m (na)yanam, nai akaḥ nāyakah, po anam pavanam, pau akaḥ pāvaka iti* in Zeile 2 der Vorderseite sind, wie das sich anschließende *nātra* zeigt, Gegenbeispiele. Das verlorengegangene Sūtra wird daher inhaltlich Kāt. 1, 2, 16 entsprochen haben: *ayādīnāṁ yavalopah padānte na vā*¹⁾ ‘wenn (die aus *e*, *ai*, *o*, *au* vor folgendem Vokal entstandenen) *ay*, *āy*, *av*, *āv* im Wortauslaut stehen, so kann das *y* oder *v* beliebig schwinden’. Pāṇ. 8, 3, 19 *lopah Śākalyasya* deckt sich damit nicht ganz, da darunter auch Fälle wie *ka āste, devā iha* neben *kay āste, devāy iha* fallen, die nach 8, 2, 66; 8, 3, 17 aus *kaḥ āste, devāḥ iha* entstanden sind. Die Beispiele für die Veränderung der Diphthonge im Innern des Wortes sind in der Kāśikā zu Pāṇ. 6, 1, 78 ganz andere als hier. Auch in Durgasimhas Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15 kehrt von den hier genannten nur *nāyakah*

¹⁾ Die sich anschließenden Worte *lope tu prakṛtiḥ* ‘wenn Schwund (eintritt, bleiben *a* und *ā*) unverändert’, bilden in den turkestanischen Handschriften ein besonderes Sūtra.

wieder, doch werden als Gegenbeispiele unter 1, 2, 16 *nayanam* und *nāyakah* angeführt. Genau dieselben Beispiele wie hier finden sich aber in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15, und dort ist auch die Art der Anführung die gleiche; *ne anam nay(anam)*, *p(o) anah (paranah)*, *p(an) akah (pr̄nakah)*; *nai akah nāyakah* ist verlorengegangen, aber mit Sicherheit zu ergänzen, und *p(o) anah (paranah)* vielleicht nur Schreibfehler für *po anam paranam*¹). Bei der großen Ähnlichkeit der Beispiele in den Kommentaren des Kaumāralāta und des Kātantra darf man es wagen, auch das stark verstümmelte Beispiel in Zeile 1 zu ergänzen. Für die Behandlung des auslautenden *o* vor folgendem Vokal außer *a* gibt Durgasimha als Beispiel *p̄ta iha*, *p̄tar iha*, der turkestanische Kommentar (*p̄ta uttis̄ha*) *p̄ta uttis̄ha* (*p̄tar uttis̄ha*). Es ist in Zeile 1 also offenbar *(pa)t(o) āgacch(a)* *v(o)n(a)m* zu lesen.

Das folgende Sūtra, das noch in Zeile 2 stand, ist verloren. Nach dem Beispiel in Zeile 3 *ko atra kotra*²) und den Gegenbeispielen *ne anam*, *po an*, die die Gültigkeit der Regel für den Wortauslaut erläutern sollen, kann das Sūtra inhaltlich nur Kāt. 1, 2, 17 *edoppirah padānte lopam akārah* entsprochen haben. Pāṇini lehrt 6, 1, 109 *cñah p̄dāntād ati* nicht Schwund des *a* nach einem im Wortauslaut stehenden *e* oder *o*, sondern Substitution des ersten Vokals, des *e* oder *o*, für beide Vokale, *e* + *a* oder *o* + *a*. Daß die Regel des Kaumāralāta nicht nur in der Auffassung des Vorgangs mit der des Kātantra übereinstimmte, sondern ihr auch in der Form sehr nahe stand, zeigt der Kommentar zu dem folgenden Sūtra, wo die Bestimmungen unserer Regel durch *anuvṛtti* fortgelten: (*cd)o(dbh)yāmī parasya akārasya lug bhārati. An Stelle des *lopam* des Kātantra stand im Kaumāralāta also offenbar *luk*, an Stelle des *padānte*, wie die Bemerkung des Kommentars *padād iti kasmāt* in Zeile 3 zeigt, *padāt*, so daß das ganze Sūtra im Kaumāralāta wahrscheinlich *edobhyāmī padād ato luk* lautete. Die Beispiele bei Durgasimha und in dem turkestanischen Kommentar sind unter Kāt. 1, 2, 17 *tatra* und *paṭotra*; *kotra* findet sich als Beispiel bei beiden unter 1, 5, 7, das den Übergang des Visarjanīya in *u* zwischen *a* und *o* lehrt³). Der Kommentar zu dem Sūtra schließt mit einer Bemerkung (*atrāha — te ity atra — tel kāram viddhī*), deren Sinn unklar bleibt.*

Das folgende Sūtra (Z. 4) lautet *vārṣe* ‘in der Sprache der Ṛśis beliebig’, d. h. nach der Erklärung des Kommentars, ‘in dem Sprachgebrauch der Ṛśis (*ārṣe vidhau*) findet der Schwund eines *a* nach *e* und *o* beliebig statt’. Von dem ersten Beispiel des Kommentars hat sich nur *pan*. *i* erhalten, das

¹) Doch ist zu beachten, daß in Zeile 3 der Handschrift *ne anam po ana iti* steht; es kann also umgekehrt *po anam pavanam* auch Fehler für *po anah pavanah* sein.

²) Das vorhergehende *tra* läßt sich nicht mit Sicherheit ergänzen.

³) Nach dem Kātantra wird *kaḥ atra* nach 1, 5, 7 zunächst *ka-u atra*, weiter nach 1, 2, 3 *ko atra*, endlich nach 1, 2, 17 *kotra*. Bei Pāṇini treten der Reihe nach die Regeln 8, 2, 66 (*kar atra*), 6, 1, 113 (*ka-u atra*), 6, 1, 87 (*ko atra*), 6, 1, 109 (*kotra*) ein.

*dman . pa . bsten . pas . mi . dag . ñams . hgyur . žin.
thad . kar . bab . pa . bsten . pas . so . na . gnas |
gtso . bo . bsten . pas . dam . pa . thob . hgyur . ba.
de . phyir . bdag . pas . gtsor . gyur . bsten . par . bya.*

Ich wage es nicht, den Sanskrit-Text der Strophe nach dem Tibetischen wiederherzustellen. Keinesfalls aber gibt das Tibetische Anlaß zu der Annahme, daß der Übersetzer irgendwo in der Strophe ein Wort wie *khalu* gelesen hätte.

Versagen die Beispiele, so müssen wir versuchen, die im Kanon gebrauchten Formen aus dem Sūtra selbst zu erschließen. *Khalu* erscheint im Pali als *kho*, selten als *khalu*, in AMg. als *khalu*, *khu*, *hu*. Als Formen ohne *l* kommen für das *ärṣa* nur *kho* und *khu* in Betracht. Wenn in ihnen nach der Auffassung Kumāralātas das *l* einmal mit, einmal ohne *thu* geschwunden ist, so kann das eigentlich kaum anders verstanden werden, als daß in *khu* das *l* samt dem vorhergehenden *a* geschwunden ist, in *kho* ohne das vorhergehende *a*; aus *kha-u* wurde nach der gewöhnlichen Regel *kho*. Wir kommen so zu dem Schluß, daß *thu* im Kaumāralāta die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut war.

Die letzte Zeile der Rückseite bietet Bruchstücke aus der Erklärung des folgenden Sūtra. Die Lesung der Zeile wird dadurch sehr erschwert, daß der untere Teil der Buchstaben teils weggebrochen, teils völlig verlöscht ist. Sicherlich handelt es sich um den Schwund eines *y* und *v* (*yakāravakārau lug*), aber die Bedingungen, unter denen er eintreten soll, bleiben unklar. Hinzugefügt ist die Bemerkung, daß ein bestimmtes, in dem Sūtra enthaltenes Wort, das ich leider nicht zu entziffern vermag, die fakultative Geltung der Regel, mit anderen Worten, das Fortgelten des *vā* des vorigen Sūtra, aufhebt: ... *p . śab(d)ot(r)a¹ vibhāśām nivartayati*.

5. *Jambū ūnatam* — *jambūnatam* in Zeile 1 der Vorderseite ist natürlich ein Beispiel des Kommentars. Die Bedeutung von *ūnatam* bleibt mir unklar. Vielleicht ist *jambūnatam* eine der im buddhistischen Sanskrit häufigen falschen Sanskritisierungen und geht auf p. *jambonadam*, *jambūnadām* zurück, das in dieser seltsamen Weise etymologisiert wurde. Aber wie dem auch sein mag, jedenfalls sollte das Beispiel das Sūtra illustrieren, das den beim Zusammentreffen von zwei einfachen homogenen Vokalen sich ergebenden Sandhi lehrte. Pāṇini 6, 1, 101 (*akaḥ savarṇe dīrghaḥ*) lehrt, daß in diesem Fall für beide Vokale die entsprechende Länge allein substituiert wird²); nach Kāt. 1, 2, 1 (*saṃānaḥ savarṇe dīrghibhavati paraś ca lopam*) tritt für den ersten Vokal die Länge ein und der folgende schwindet. Das Beispiel für den Zusammenstoß von *i* und *i* ist in der Kāśikā *dadhīndraḥ*, in dem turkestanischen Kommentar des Kātantra und bei Durgasimha *dadhīdam*; wir können danach das Beispiel in Zeile 1 des kleinen

¹) Wahrscheinlich hat unter dem *pa* noch ein subskribierter Buchstabe gestanden.

²) Pāṇ. 6, 1, 84 *ekaḥ pūrvaparayoh* gilt fort.

Bruchstückes mit Sicherheit als *d(a)dh(i) idam* — *d(adhīdam)* wiederherstellen. Die Buchstabenreste, die sich von dem auf *jambūnatam* folgenden Beispiel erhalten haben, weisen auf *pit(r̥ ṛṣa)bhaḥ* — *pitṛ(ṣabhaḥ)*; *pitṛṣabhaḥ* ist auch bei Durgasimha das Beispiel — in dem turkestanischen Kommentar hat sich nur *pitṛ* erhalten —, während die Kāśikā *hotṛṣyāḥ* bietet. Die Worte (*i*)*ti kimartham* in Zeile 2 gehören offenbar noch zu dem Kommentar dieses Sūtra; in welchem Zusammenhang sie stehen, läßt sich nicht feststellen.

Von dem Kommentar zu dem folgenden Sūtra hat sich in Zeile 2 *hemantādiṣ abhidheyēṣ antyah* ‘der im Auslaut stehende in den Wörtern *hemanta* usw.’ erhalten. Da es einen Stamm *heman* gibt und Pāṇ. 4, 3, 22 Abfall des *ta* von *hemanta* lehrt, um *haimana* zu bilden, könnte man daran denken, daß es sich hier etwa um den Abfall des auslautenden *a* samt den vorhergehenden Konsonanten handle. Allein das ist unmöglich, da der Gaṇa *hemantādayah* offenbar in Zeile 3 aufgezählt wird und danach Wörter wie *sāraṅga*, *piśāṅga* einschloß, für die Abfall des *ga* nicht in Betracht kommen kann. Das Sūtra, um das es sich handelt, entspricht vielmehr Vārttika 4 zu Pāṇ. 6, 1, 94. In dieser Regel (*enī pararūpam*) lehrt Pāṇini, daß in dem Fall, daß das auslautende *a* oder *ā* eines *upasarga* mit dem *e* oder *o* einer Wurzel zusammentrifft, für beide Vokale der zweite allein substituiert wird. Kātyāyana fügt in dem Vārttika (*śakandhvādiṣ ca*) hinzu, daß die gleiche Substitution in *śakandhu* usw. eintrete. Patañjali erläutert das: *śaka andhuh* wird *śakandhuh*, *kula atā* wird *kulatā*, *sima antah* wird *simantah*, aber nur wenn es ‘Scheitel’ (*keṣeṣu*) bezeichnet, denn das Ende der Grenze (*simno ntah*) heißt *simāntah*. Candragomin hat die Angaben des Mahābhāṣya in 5, 1, 98 (*śakandhvādayah*) reproduziert. Vopadeva gibt in seinem Mugdhabodha die entsprechende Regel in 2, 13, aber der Gaṇa heißt hier *manīṣāḥ* und weicht von dem des Mahābhāṣya ab: *manīṣādyā nipātyante | manīṣā | halīṣā | lāngalīṣā | śakandhuh | kulaṭā | simantah | patañjalih | sāraṅgah*. Später wie Bhaṭṭojidikṣita geben dieselbe Liste für *śakandhvādayah* und fügen noch *karkandhuh* hinzu, das nach Ujjvaladatta zu Unādis. 1, 28¹⁾ dasselbe Wort *andhu* ‘Brunnen’ enthält, das nach Kaiyyata zu der Mahābhāṣya-Stelle in *śakandhuh* steckt²⁾. Von Vopadevas und Bhaṭṭojidikṣitas Liste kehrt zunächst *sāraṅga* in unserem Text wieder. Die Vermutung liegt sehr nahe, daß Kumāralāta *piśāṅga* dem *sāraṅga* analog erklärte und weiter auch *hemanta* der Bildung nach

¹⁾ *Andhuḥ kūpah | puṇṣy evāndhuprahī kūpa ity Amarah | karkandhur naṣṭakūpah syād iti Subhūtiḥ.*

²⁾ *Śakandhur iti | andhur udapānam*. Übrigens gibt auch die Laghuvṛtti zu Kāt. 1, 2, 1 das Vārttika: *śakandhvādayah*, und Durgasimha führt unter 1, 2, 2 *halīṣā*, *lāngalīṣā*, *manīṣā* an. Nach Hemacandra sind die Wörter von Wurzeln mit Suffixen gebildet; er nennt in seinem Unādiganasūtra *śakandhū* (848), *karkandhū* (849), *kulaṭā* (143), *simanta* (222), *hemanta* (222), *sāraṅga* (99), *piśāṅga* (101).

mit *sīmanīa* auf eine Stufe stellte. Daß sein *Gāṇa hemantādayah* tatsächlich dem *śakandhvādayah* des Vārttika entsprach, wird dadurch bewiesen, daß sich die beiden stark verstümmelten Wörter, die auf *sārangapiśāṅga* folgen, auf Grund der Angaben Patañjalis und Bhaṭṭojidikṣitas mit völliger Sicherheit als *karka(ndhuku)l(a)t(a)* herstellen lassen¹⁾; nur das letzte Wort *j...tra* bleibt unklar.

Da der Inhalt des Sūtra jetzt feststeht, darf man den Anfang der Erklärung in Zeile 2 wohl zu *hemantādiśv abhidheyeśu antyah (akārah)*²⁾ *sve yuge sa ..* ergänzen. Vorausgesetzt, daß das kleine, am rechten Ende hierher gestellte Bruchstück wirklich zu dem Blatt gehört, darf man weiter sagen, daß die Erklärung mit (*ā*)*padyate* schloß, worauf dann das Beispiel *yathā he(ma antah — hemantah)* folgte, und daß in dem Kommentar in Zeile 3 wahrscheinlich das Sūtra selbst, (*hema)ntādiśu sve yu(ge sa)p ..*³⁾, noch einmal wiederholt war; aus welchem Grunde das geschah, läßt sich nicht erkennen. Die Regel steht sicherlich mit der vorhergehenden in Zusammenhang, und ich möchte es als wahrscheinlich ansehen, daß in jener, ähnlich wie bei Pāṇini, das Eintreten der Länge, sei es des auslautenden oder des anlautenden Vokals, in dieser das Eintreten der Kürze des auslautenden oder des anlautenden Vokals⁴⁾ für den auslautenden Vokal samt dem folgenden Vokal gelehrt war.. Nun werden wir sehen, daß 'samt dem folgenden Laute' in den nächsten beiden Sūtras aller Wahrscheinlichkeit nach durch *sapuh* ausgedrückt war. Vielleicht dürfen wir daher in der angeführten Erklärung des Kommentars den Schluß noch weiter zu *antyah (akārah) sve yuge sapuh* ergänzen. *Hemantādiśu sve yuge sapuh* wird dann aber auch das Sūtra in Zeile 3 gelautet haben. Im Text steht *sve yu p.*, aber zwischen *yu* und *p.* ist ein dünner Strich sichtbar, der wahrscheinlich die Einschubstelle für ein oder mehrere aus Versehen fortgelassene *akṣaras* bezeichnet; diese könnten *gesa* gewesen sein. Selbstverständlich können diese Ergänzungen und Deutungen der Buchstabenreste nicht auf völlige Sicherheit Anspruch machen. Besser steht es mit der Deutung von *sve*. Durch *sve yuge* müssen die Bedingungen ausgedrückt sein, unter denen für den auslautenden Vokal samt dem folgenden die Kürze des auslautenden Vokals eintritt. Da es sich hier nach dem *Gāṇa*, soweit es sich ermitteln läßt, stets um das Zusammentreffen von zwei *a*-Lauten handelt, so ist zu vermuten, daß das *sve* soviel bedeutet wie 'vor einem homogenen Laut'. Tatsächlich brauchen Śākatāyana und Hemacandra *sra* als *samjñā* für

¹⁾ Auch die an sich nicht deutbaren Buchstabenreste stimmen dazu. Statt *kulaṭā* muß aber *kulaṭa* dagestanden haben, da das Längezeichen sichtbar sein müßte. Das mask. *kulaṭa* bezeichnet nach Wilson jeden nicht selbst erzeugten Sohn.

²⁾ Von dem *a* hat sich eine Spur des Vertikalstriches erhalten.

³⁾ Auf die Ergänzung werde ich noch zurückkommen.

⁴⁾ Praktisch macht es natürlich keinen Unterschied, ob *pararūpa*, wie im Mahābhāṣya, oder *pūrvarūpa* substituiert wird.

homogen. Der Regel Pāṇ. 1, 1, 9 *tulyāsyaprayatnam savarṇam* entspricht bei Śāk. 1, 1, 6 *svah sthānāsyaikye*, Hem. 1, 1, 17 *tulyasthānāsyaprayatnah svah*. Es zeigt sich, daß die *samjñā sva* schon viele Jahrhunderte vor Śākaṭāyana von Kumāralāta gebraucht und wahrscheinlich auch geschaffen ist. Schwerer ist es, den Sinn von *yuga* festzustellen. Ich kann vorläufig nur die Vermutung äußern, daß im Kaumāralāta *yuga* der Ausdruck für Kompositum war, bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

Um zum Verständnis des Textes der Rückseite zu gelangen, müssen wir von dem in Zeile 3 angeführten Beispiel ausgehen: *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā.. ta bhikṣa..* Es ist die erste Zeile von Udānav. 16, 14, die in der Schreibung unserer turkestanischen Handschriften *kṛṣṇām dharmām viprahāya śuklām bhāvayata bhikṣavah* lautet, während die Pali-Version, Dhp. 87, *kañham dhammaṁ vippahāya sukkam bhāvetha pāñdito* liest. Die Sanskrit-Fassung wird durch die tibetische Übersetzung bestätigt: *dge . sloi . dkar . po . bsgom . gyis . la . nag . pohi . chos .¹⁾ ni . rnam . par . sposi*. Das Metrum verlangt aber im Sanskrit eine dreisilbige Form anstatt *bhāvayata*, und so ist das Beispiel sicherlich zu *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā(ve)ta bhikṣa(vah)* herzustellen. Die Form, um derentwillen die Zeile angeführt wird, ist offenbar *bhāveta*. Das wird durch die Bemerkung in Zeile 4, die sich leicht zu (*ā)diśab(d)ena hi dhāreti vāceti manireti* *ty=evamād(inām)* ergänzen läßt, völlig sichergestellt. Das Sūtra wird also den Eintritt von *e* für *aya* in *bhāvayati* usw. *vārse*, d. h. fakultativ für die Sprache des Kanons, gelehrt haben. Vorausgesetzt, daß die Einordnung des kleinen Bruchstückes am rechten Blattende richtig ist, dürfen wir daher annehmen, daß .. *y.tyādīnām* — in Zeile 2 zu *bhāvayatyādīnām* — herzustellen ist und daß dies der Schluß des Sūtra selbst ist. An das Sūtra schloß sich die Erklärung an, von der sich in Zeile 3 *sapur ir vo bha ..* erhalten hat. Darauf folgten als Beispiele die oben angeführte Zeile von Udānav. 16, 14 und eine zweite Stelle, von der nur der Schluß *vāhinīm iti* vorliegt, eingeleitet durch (*yad dh)y āha* ‘denn wenn man sagt’, und abgeschlossen durch einen Nachsatz, von dem nur die Silben erhalten sind: *ta .. sapur ikārī ..* ‘(so ist hier) .. sapuh zu i (geworden)’. Den Schluß der Erklärung bildet die schon angeführte Bemerkung, daß wegen des Wortes *ādi*, ‘und so weiter’, (in dem Sūtra) die Regel auch für *dhāreti* usw. gelte.

Wenn der Übergang von *bhāvayati* zu *bhāveti* technisch so zustande kommt, daß ein gewisser Laut in *bhāvayati* mit *pu* zu *i* wird, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder wird das *a* mit dem vorhergehenden *y* oder das *y* mit dem folgenden *a* zu *i*. In beiden Fällen ergibt sich *bhāva-iti*, das nach den gewöhnlichen Sandhi-Regeln zu *bhāveti* werden muß. In dem ersten Fall müßte *sapuh* ‘samt dem vorhergehenden Laute’ bedeuten. Dagegen

¹⁾ So ist mit K anstatt *phyogs* der Ausgabe zu lesen.

spricht, daß, wie oben gezeigt, die *saṃjñā* für den vorhergehenden Laut wahrscheinlich *thu* war. Es scheint also, daß das Sūtra besagte, daß in *bhāvayati* usw. *ārṣe* das *y* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i* wurde. Dann würde *pu* die *saṃjñā* für den folgenden Laut sein.

Bei dieser Auffassung von *pu* dürften auch die in Zeile 1 und 2 erhaltenen Reste aus dem Kommentar zu dem vorhergehenden Sūtra verständlich werden. In Zeile 2 steht: . . *raḥ sa khalu sapur ikāribhavati yad dh(y) āha bhesyate vo ma* . . '(der Laut) wird *sapuh* zu *i*; denn wenn man sagt: *bhesyate vo ma* . . . Um was es sich handelt, zeigt das Beispiel deutlich genug. *Bhesyate* entspricht dem gewöhnlichen *bhaviṣyati*. Der auffallende Gebrauch der medialen Form beruht offenbar darauf, daß die Worte aus dem Anfang des zweiten oder vierten Pāda eines Śloka stammen, wo für die dritte Silbe eine Länge erforderlich war; der Pāda kann etwa *bhesyate vo mahāphalam* (oder *mahad bhayam*)¹⁾ gelautet haben. Das Sūtra lehrte also den fakultativen Übergang von *avi* zu *e* in der Sprache des Kanons für *bhaviṣyati*. Technisch kam dieser Übergang sicherlich in derselben Weise zustande wie der von *aya* zu *e*. Es liegt daher nahe, in Zeile 2 *raḥ* zu (*vakā*)*raḥ* zu ergänzen; dann würde, wenn *sapuh* 'samt dem folgenden Laute' bedeutet, der Sinn des Satzes sein: 'Das *v* (von *bhaviṣyati*) wird (in der Sprache der R̥sis beliebig) samt dem folgenden Laute zu *i*'. Eine gewisse Stütze erhält diese Deutung durch das . . *na ikāribhūtaḥ* in Zeile 1, das doch wohl aus dem Kommentar zu demselben Sūtra stammt. Vor dem *na* ist der untere Teil eines *ra* sichtbar. Dadurch wird wenigstens die Ergänzung zu (*saha pūrve*)*na* ausgeschlossen und die Ergänzung zu (*saha pare*)*na* nicht unwahrscheinlich²⁾. Schließlich läßt sich so aber auch die dritte Zeile auf dem kleinen Bruchstück vom linken Ende: *sapur ir vo bha* . . befriedigend erklären. Es wird das Sūtra über die Verwandlung von *bhaviṣyati* in *bhesyati* sein, das im Kommentar zu der nächsten analogen Regel zitiert war und das vollständig etwa lautete: (*vārṣe*) *sapur ir vo bha(viṣyateḥ)*³⁾ 'in der Sprache der R̥sis wird das *v* von *bhaviṣyati* beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*'. Das nächste Sūtra lautete dann wahrscheinlich: (*yo bhāva*)*y(a)tyādīnām*, '(in der Sprache der R̥sis wird) das *y* von *bhāvayati* usw. (beliebig samt dem folgenden Laute zu *i*)'.

Die letzten Worte in Zeile 4, die wohl zu . . *saṃjñī(y)ayor ma(ddhy)e* zu ergänzen sind, stammen aus dem Kommentar zu dem Sūtra, das auf (*yo bhāva*)*y(a)tyādīnām* folgte.

6. Alles auf diesem Blatt Erhaltene gehört offenbar dem Kommentar an. Den dürftigen Resten der ersten Zeile der Vorderseite läßt sich kaum

¹⁾ Vgl. z. B. Mahāv. 7, 8 *na ca hessati vo bhayam*.

²⁾ Es könnte aber natürlich auch *saha ikāreṇa* oder ähnliches dagestanden haben.

³⁾ Möglicherweise ist das Zitat aber doch eine etwas vervollständigte Fassung des Sūtra. Man sollte annehmen, daß *sapuh* durch Anuvṛtti aus den vorhergehenden Sūtras zu ergänzen war.

ein Sinn abgewinnen. Die Worte in Zeile 2 (*kva)cid dhy ādim evāpekṣa(te n)-āntam tadyathā po..* sind an und für sich verständlich: 'Denn bisweilen berücksichtigt er nur den Anlaut, nicht den Auslaut, wie z. B. in *po..*'; ich vermag aber nicht zu sagen, worauf sie sich beziehen. In Zeile 3 ist *kaccid asy a ..* offenbar der Anfang eines Beispiels. Es liegt nahe, auch in Zeile 4 (*ka)c(c)it pañcānām rādyā ..* zu lesen und darin den Anfang eines zweiten Beispiels zu sehen, aber ich weiß das hinter *pañcānām* stehende Wort, das bis auf das subskribierte *y* sicher scheint, nicht zu deuten. Vielleicht stehen diese Beispiele im Zusammenhang mit einer Regel über die Pluti, die bei Fragen und beim Anruf üblich ist. Daß hier von der Pluti die Rede war, geht aus der Bemerkung in Zeile 2 der Rückseite hervor: *(a)trārṣam avekṣyate na hi plu(ta)m anārṣesti* 'hier wird die Sprache der Ṛṣis berücksichtigt, denn Pluta gibt es nicht außerhalb der Sprache der Ṛṣis'. Möglicherweise ist daher auch in Zeile 1 der Rückseite *māṇ(a)v(a)* ein Vokativ, der die Pluti illustrieren soll. In Zeile 3 wird wiederum *Udānav.* 4, 38 zitiert, aber diesmal in der Form, die der Fassung im Pali-Kanon und im Kharoṣṭhī-Dharmapada entspricht: *(yo hy asmin dha)rmavinaye ap(rama)ito viharisyati*. Welchen Zweck das Zitat hatte, bleibt unklar. In Zeile 4 ist sicherlich *varṇe* in der Lücke zu ergänzen; *avarṇa i(varṇe) e*, 'kurzes und langes *a* wird vor kurzem und langem *i* zu *e*', wird ein Sūtra sein, das im Kommentar zitiert wird. Denselben Wortlaut hat Kāt. 1, 2, 2.

7. Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen. *Apramatta* in b 2 dürfte wieder aus *Udānav.* 4, 38 stammen.

8. Aus den Beispielen in Zeile 2 der Vorderseite *a īdr̥śa(m) kar(i)-ṣyas(i)* 'ah, so etwas willst du tun', *madhu u uṣṇam* 'der Honig, hu, ist heiß', *ā idānīm avaga(cchāmi)* 'ah, jetzt versteh ich', und aus dem davor erhaltenen *n. p. t.*, das sicherlich zu einer Form von *nipāta* herzustellen ist, ergibt sich, daß das verlorengegangene Sūtra die Unveränderlichkeit (Pragṛhyaschaft) eines aus einem einzigen Vokal bestehenden *nipāta* vor folgendem Vokal lehrte. In Pāṇ. 1, 1, 14 *nipāta ekāj anāni* wird zugleich die Ausnahme für *āñ*, d. i. *ā iṣadarthe kriyāyoge maryādābhividhau ca*, konstatiert, während *ā vākyasmaraṇayoh*, das nicht den *anubandha* *ñ* hat, unter die Regel fällt. Kāt. 1, 3, 1 *odantā a i u ā nipātāḥ svare prakṛtyā* bezieht auch die auf *o* auslautenden *nipātas* ein, die bei Pāṇini in dem nächsten Sūtra, 1, 1, 15 *ot*, behandelt werden. Wie weit sich das Sūtra hier an die Fassung Pāṇinis oder die des Kātantra anschloß, läßt sich nicht feststellen; nur das ergibt sich aus der Reihenfolge der Beispiele, daß die *nipātas* auf *o* hier nicht an erster Stelle genannt waren.

Den leider sehr lückenhaften Text von Zeile 3 und 4 bis *tat syāt pāv iti* verstehe ich nicht. Es scheint, daß es sich um die Pragṛhyaschaft eines keiner Veränderung unterworfenen Suffixes *((ni)rvvikārapratyaya ity uktarūpoṭra prat�ayo ..)* vor *pu* handelt. *Pau prat�ayo* scheint der Anfang des Sūtra selbst zu sein. In 5 R 2ff. ist *pu* offenbar die *samjñā* für den

sich mit ziemlicher Sicherheit zu *v(rtārṣayor vā)rthavyakt(y)apekṣayā ca* herstellen: 'In metrischen Texten, in der Sprache der Ṛśis und mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes (bleibt ein auslautender Vokal) beliebig (unverändert).'

Die Buchstabenreste der vierten Zeile sind zu gering, als daß man ihnen einen Sinn abgewinnen könnte.

9. Die erste Zeile der Vorderseite handelt von dem Übergang eines auslautenden *m* in den Anusvāra. Die erhaltenen Worte *eva makār(o) b(i)ndum* stammen offenbar aus der Erklärung des Sūtra, das den Übergang lehrte. Der Ausdruck *bindu* für den Anusvāra findet sich in Zeile 3 in dem Sūtra-Text selbst. Spätere Grammatiker wie Vopadeva zu Mugdhab. 1, 17, Durgasimha zu Kāt. 1, 1, 19 bezeichnen den Anusvāra als *bindumātro varṇah*; von dem (*upari*)ṣṭād *binduh* wird auch in der Erklärung von 1, 1, 19 in dem turkestanischen Kommentar, Šo 6b 4, gesprochen.

Das folgende Sūtra ist verlorengegangen. Von dem dazugehörigen Kommentar hat sich in Zeile 2 ein Stück erhalten: ... *gam ity atra makārah saha pūrvena lug bhavati na hy āha śāstāram iti*, 'in *gam* fällt das *m* samt dem vorhergehenden (Vokal) ab, denn man sagt nicht *śāstāram*'. Das Sūtra wird sich also auf Fälle bezogen haben, wo ein auslautendes *m* samt dem vorhergehenden Vokal vor folgendem Vokal ausgestoßen wurde, was natürlich nur in metrischen Stücken des Kanons vorkommen konnte. Analog ist die Behandlung des *niggahīta* in Stellen wie Therīg. 170: *sakkaccaṁ paripucch' aham* (für *paripucchim aham*). Vielfach schwindet aber im Pali auch nur das *niggahīta* und der davorstehende Vokal wird mit dem folgenden kontrahiert, und wenn in vedischen Texten ein auslautendes *m* vor Vokal schwindet, bleibt der vorhergehende Vokal wohl immer erhalten und geht mit dem folgenden Vokal Sandhi ein. Man sollte annehmen, daß auch dieser Sandhi gelegentlich *ārṣe* eintrat, und es ist ganz wohl möglich, daß das Sūtra den Schwund des *m* sowohl samt dem vorhergehenden Vokal als auch ohne diesen lehrte.

Die Worte *-ghthau ca binduh* in Zeile 3 sind der Schluß eines Sūtra. Aus dem Anfang der Erklärung geht hervor, daß sich die Regel auf ein auslautendes *n* (*nakārontagataḥ*) bezog. Das Schlußwort des Sūtra, *binduh*, zeigt weiter, daß es sich um den Übergang eines auslautenden *n* in den Anusvāra handelte. Für diesen Übergang scheint im Kommentar zunächst eine Ausnahme konstatiert zu werden: *adhy aghy aṭhāv iti trayodaśāñām dhagha¹⁾* Darauf weist das *trayodaśāñām*; jedenfalls sind es dreizehn Laute der *vargas*, nämlich *k, kh, g, gh, n, d, dh, n, p, ph, b, bh, m*, vor denen ein auslautendes *n* keine Veränderung erleidet. Die Nichtgültigkeit der Regel vor diesen Lauten dürfte im Kommentar durch *adhy aghy aṭhāv iti* ausgedrückt sein, das sicherlich eine Auflösung des im Sūtra selbst gebrauchten Ausdruckes ist, von dem sich .. *ghthau²⁾* erhalten hat. Für *thu*

¹⁾ Das *gha* ist aber keineswegs sicher.

²⁾ Das *au* ist teilweise ergänzt.

hat sich uns aus 4 R 2 die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' ergeben. Dieses *thu* kann hier aber unmöglich gemeint sein. Vielleicht liegt hier der Lokativ von *thi* vor, und *adhy aghy aṭhau* bedeutet: 'nicht vor *dh*, nicht vor *gh*, nicht vor *thi*'. Es hat aber kaum einen Zweck, weitere Vermutungen über die Bedeutung dieser *samjñās* zu äußern, da der Textzusammenhang hier doch allzu fraglich bleibt.

Mit Zeile 4 kommen wir auf etwas festeren Boden. Mit dem (*a)vaśi-*
s(t)am dvikatrayam, 'die übrigen drei Paare', sind, wie aus dem folgenden
erhellt, die Laute *c*, *ch*, *t*, *th*, *t*, *th* gemeint. Die nächsten Worte, die sich
leicht zu *ta(r)a cachayoh śakā(ra)ḥ taṭhayoh sakāra(h) tathayoh sakāra(h)*
vervollständigen lassen, im Verein mit den Beispielen *tān ṛhakārān tāṁs*
ṭhakārān, tān tārayati tāṁs tārayati lassen keinen Zweifel, daß es sich in
der Kommentarstelle um den Übergang eines auslautenden *n* vor *c*, *ch*,
t, *th*, *t*, *th* in *ṇs* bzw. *ṁs* und *ns* handelt. Es fragt sich nur, in welcher Form
dieser Übergang in dem Sūtra gelehrt war. Das Kātantra lehrt 1, 4, 8—10
den Übergang des *n* in den Zischlaut mit vorhergehendem Anusvāra: *no*
'ntaś cachayoh śakāram anusvārapūrvam, taṭhayoh śakāram, tathayoh sa-
kāram. Auch Pāṇini, Candragomin und Hemacandra stellen den lautlichen
Vorgang als einen Wandel des *n* in den Zischlaut dar¹⁾). Die Annahme liegt
sehr nahe, daß die Sandhiregel hier ebenso gefaßt war. Allein in dem Fall
bleibt es gänzlich unklar, was in dem *-ghṭhau ca binduh* schließenden Sūtra
positiv gelehrt gewesen sein sollte. So bleibt es schließlich doch das Wahr-
scheinlichere, daß in dem genannten Sūtra zunächst der Übergang des *n*
in den Anusvāra vor den *vargas* mit Ausnahme der oben aufgezählten
dreizehn Laute gelehrt war, und daß dann in einem anderen Sūtra, zu dem
der Kommentar von (*a)vaśi(t)am* in V 4 bis zu *-n* in R 1 gehört, die Hin-
zufügung eines Zischlautes vor *ca*, *cha*, *ta*, *tha*, *ta*, *tha* vorgescriben war.
Die Hinzufügung des Zischlautes findet sich auch bei Śākaṭāyana. Er lehrt
in 1, 1, 150 die Ersetzung des *n* durch *sī*, d. i. durch ein *s*, das nach 1, 1,
108 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals hervorruft oder den An-
tritt (*āgama*) eines *s* (*sak*) an das *n*, das dann nach 1, 1, 110 zu Anusvāra wird,
während das *s* vor *c*, *ch* nach 1, 1, 137 zu *ś*, vor *t*, *th* nach 1, 1, 138 zu *ṣ* wird.

¹⁾ Bei Pāṇini kommt der Sandhi auf ziemlich umständliche Weise zustande. Nach 8, 3, 7 wird für das auslautende *n* zunächst das *ru* genannte *r* substituiert, das nach 8, 3, 2 und 4 Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal bewirkt. Nach 8, 3, 15 wird das *r* zu Visarjaniya, für das nach 8, 3, 34 *s* substituiert wird. Dies *s* wandelt sich dann weiter nach 8, 4, 40 vor *c*, *ch* zu *ś*, nach 8, 4, 41 vor *t*, *th* zu *ṣ*. Candragomin lehrt 6, 4, 3 die Substituierung eines *s* für das *n* und dann in 6, 4, 6 und 7 die Nasalierung des vorhergehenden Vokals oder den Antritt (*āgama*) eines Anusvāra an den vorhergehenden Vokal; das *s* wird nach 6, 4, 136 vor den Palatalen palatal, vor den Zerebralen zerebral. Nach Hemacandra 1, 3, 8 wird das *n* vor *c*, *t*, *t* samt ihren Aspiraten der Reihe nach zu *ś*, *ṣ*, *s*; dem vorhergehenden Vokal wird der Anusvāra hinzugefügt oder es wird der Anunāsika für ihn substituiert. . .

Die Beispiele des Kommentars weichen von den üblichen ab. Für den Sandhi von *-n + t-* lautet das Beispiel sonst meist (Kāśikā zu Pāṇ. 8, 3, 7; Candravṛtti 6, 4, 3; Cintāmaṇi zu Śāk. 1, 1, 150; Durgasimha und turk. Kommentar zu Kāt. 1, 4, 10) *bhavāṁs tarati*¹); den Sandhi von *-n + ṭh-* illustrieren Durgasimha und der turkestanische Kommentar zu Kāt. 1, 4, 9 durch *bhavāṁṣ ṭhakāreṇa*.

Das Sūtra in Zeile 2 der Rückseite *jajhañeṣu tu ñ* lehrt den Übergang eines auslautenden *n* in *ñ* vor *j*, *jh*, *ñ*. Von dem Kommentar haben sich der Anfang der Erklärung *nakāra evāntyo jajhañeṣu pareṣu ñakā...* und die Beispiele (*tāñ jhasān — tāñ jhasān — tāñ ñakārān — tāñ ñakārān* erhalten. In Kāt. 1, 4, 12 wird der Übergang des *n* in den Palatal vor folgendem *s* in die Regel hineinbezogen: *jajhañasakāreṣu ñakāram*²). Die den hier gegebenen Beispielen entsprechenden Beispiele lauten bei Durgasimha *bhavāñ jhāṣayati*, *bhavāñ ñakāreṇa*; für das letzte bietet der turkestanische Kommentar *bhavāñ ñatva*³.

Das folgende Sūtra in Zeile 3 schreibt den Übergang eines auslautenden *n* vor *d*, *dh*, *ṇ* in *ṇ* vor: *daḍhañeṣu tu ḡ*. Von dem Kommentar ist nur das Beispiel (*tāñ*) *ṇakārā(n)* *tāñ* (*ṇakārān*) erhalten. Der Regel entspricht im Kātantra 1, 4, 14 *daḍhaṇaparas tu ḡakāram*⁴). Das Beispiel für den Sandhi von *-n + ḡ-* ist bei Durgasimha *bhavāñ ñakāreṇa*, in dem turkestanischen Kommentar *bhavāñ natva*.

10. Bei der Erklärung der Vorderseite des Blattes wird es gut sein, von dem kleinen Bruchstück zunächst einmal abzusehen. Wir finden in Zeile 2 *ārṣe*, den Rest eines Sūtras, dem die Erklärung folgt: *vibhāṣayā ā(r)s(e) vidhau eṣa* ‘beliebig in dem Sprachgebrauch der R̥ṣis eṣa’. Das Sūtra läßt sich also mit Sicherheit zu *vārṣe* ergänzen. Das *eṣa* läßt darauf schließen, daß das Sūtra den fakultativen Abfall des Visarjaniya von *eṣah* vor Konsonanten für die Sprache der kanonischen Texte lehrte. In der folgenden Zeile finden wir ein Beispiel aus dem Kanon zitiert: *sa vai uttamapūruṣa(h)*. Es ist der vierte Pāda von Udānav. 29, 33, wo unsere turkestanischen Handschriften allerdings *sa vai tūttamapūruṣah* lesen; selbstverständlich ist aber das *tu* erst später eingeschoben, um den Hiatus zu vermeiden. Berücksichtigt man das, was sich aus dem Kommentar in der zweiten Zeile ergibt, so kann das Beispiel wohl nur den Zweck haben, den Abfall des Visarjaniya in *sah* zu illustrieren. Das Sūtra lehrte also, wie von vornherein zu erwarten, den Abfall gleichzeitig für *eṣah* und *sah*. Daß der Schluß richtig ist, zeigt das vorhergehende Beispiel, von dem sich nur *prahāsyate* erhalten hat. Offenbar war der dritte Pāda von Udānav. 3, 2 zitiert, der in den jüngeren turkestanischen Handschriften *trṣṇā hy ena(m)*

¹) Die Laghuvṛtti zu Hem. 1, 3, 8 hat *bhavāṁs tanuh*.

²) Bei Pāṇini ergibt sich der Übergang aus der weiter gefaßten Regel 8, 4, 40.

³) Erhalten ist *-vān...tva*.

⁴) Die bei Pāṇini entsprechende Regel 8, 4, 41 ist wiederum weiter gefaßt.

Ich vermag der Zeile keinen Sinn abzugewinnen. Bei der Unsicherheit der Lesung verlohnt es sich kaum, Vermutungen zu äußern.

Vor den Worten *nāgeṣu goṣu turagesu* in Zeile 1 der Rückseite steht der Horizontalstrich mit darauf folgendem Doppelstrich, der sonst stets den Schluß der Erklärung eines Sūtra im Kommentar bezeichnet. Danach müßte *nāgeṣu goṣu turagesu* der Anfang eines Sūtra sein. Das davorstehende . . *py āha* könnte zu einer einleitenden Bemerkung des Kommentars gehört haben, die etwa (*tāsmad a*)*py āha*, 'daher sagt er auch', lautete. Allerdings scheint dies Sūtra nach Inhalt und Form stark von den übrigen abzuweichen. Es ist schwer, einzusehen, wie eine Sandhiregel mit den Wörtern 'bei Elefanten, Kühen und Pferden' beginnen konnte. Außerdem scheinen die Worte aus einem Verse zu stammen; *nāgeṣu goṣu turagesu* klingt jedenfalls wie der Anfang einer Vasantatilakā-Strophe. Vielleicht erklärt sich der eigentümliche Charakter des Sūtra daraus, daß es den Schluß des Kapitels über den Sandhi bildete. Daß in der nächsten Zeile ein größerer Abschnitt endete, geht mit Sicherheit aus dem von Doppelstrichen eingeraumten Kreise hervor, der sich am Anfang des Bruchstückes erhalten hat; dies Zeichen findet sich sonst nur am Schluß eines Kapitels.

Mit *padavad* in Zeile 2 begann das erste Sūtra eines neuen Abschnittes, und es kann wohl als sicher gelten, daß in diesem die Karmapravacanīyas gelehrt wurden. Nach Pān. 1, 4, 83 ff. sind die Karmapravacanīyas *ati*, *adhi*, *anu*, *apa*, *api*, *abhi*, *ā*, *upa*, *pari*, *prati*, *su*. Man sollte also auch hier als Text des Sūtra erwarten: *padavad anv ā sv abhy adhy aty apy apo(pa pa)ri prati ca karma(pravacanīyāḥ)*. Die Lesung *po* ist aber unsicher, da das *o*-Zeichen auf dem rechten Aufstrich des *pa* aufgesetzt sein müßte; das *akṣara* sieht wie ein verstümmeltes *ghe* oder *gho* aus. *Padavad* bedeutet offenbar, daß die angeführten Wörter als Karmapravacanīyas wie selbständige Wörter gebraucht werden. Zeile 3 gehört dem Kommentar zu dem Sūtra an und läßt sich zu (*karmaprava)canīyā iti veditav(y)ā yat karmapra(vacanī)yā iti* vervollständigen.

11 und 12. Die beiden letzten Bruchstücke scheinen sich inhaltlich nahezustehen, wenn sie auch, nach dem Äußeren zu urteilen, kaum zu einem Blatt gehören können. Über die Vorderseite von Bl. 11 läßt sich nicht viel sagen; die Ergänzung von . . *īyasamjñā* zu (*karmapravacan*)*īyasamjñā* ist natürlich ganz unsicher. Mit Zeile 1 der Rückseite von Bl. 11 beginnt offenbar eine Auseinandersetzung des Kommentars über die Bedeutung der *upasargas* unter Anführung von Beispielen. In Bl. 11 R 2 finden wir *parā*; wahrscheinlich stand *parā ity a(yam)* da und es folgte die Angabe der Bedeutung von *parā*. In Bl. 12 a 1 sind (*n*)*ihsṛtāḥ nirāsrava(h)* Beispiele für *nis*. Mit *dur ity ayam kutsād* . . . in Bl. 12 a 2 wird offenbar die Bedeutung von *dus* angegeben; im Mahābhāṣya unter Pān. 2, 2, 18 Vārtt. 4 findet sich *dur nindāyām*, was sich inhaltlich mit einem *duḥ kutsāyām* deckt. In Bl. 12 a 3 sind *vīṭasravaḥ vīta* . . sicherlich Beispiele für *vi*; ob *bhāvādisu*

zu den Beispielen gehört oder den Schluß der Bedeutungsangabe bildet, läßt sich kaum entscheiden. In Bl. 12 b 2 handelt es sich um *apa*; *apisañadam* *āha* und *opades* .. werden Beispiele sein, ebenso wie die Worte *pratyāgataḥ* *putram* in Bl. 12 b 3 aus den Beispielen für *prati* zu stammen scheinen.

13. Aus dem kleinen Bruchstück ist nichts zu entnehmen.

Nach dem Kolophon auf Bl. 1 R 3 hieß das Werk, daß die Handschrift enthielt, Kaumāralāta, wahrcheinlich ein Neutrum, zu dem ein Wort wie *vākaraṇa* oder *sabdaṇusāra* zu ergänzen ist, also 'die von Kumāralāta verfaßte Grammatik'. Sicherlich ist auch das *-ralātasya*, das sich in dem Kolophon in 3 R 3 erhalten hat, zu dem Namen, sei es des Werkes, sei es des Verfassers, zu ergänzen; das wahrscheinlichste ist es mir, daß etwas wie *kṛta Kumāralātasya* dagestanden hat¹⁾. Es läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht beweisen, aber es ist bei der Ungewöhnlichkeit des Namens doch kaum zu bezweifeln, daß dieser Kumāralāta mit dem Verfasser der Kalpanāmaṇḍitikā²⁾ identisch ist, die in dem Kolophon ebenfalls Āryakau-māralāta genannt und als das Werk des aus Takṣaśilā stammenden Mönches, des ehrwürdigen Kumāralāta, bezeichnet wird. Kumāralāta, der völliger Vergessenheit anheimgefallen zu sein schien, tritt uns jetzt also nicht nur als Dichter, sondern auch als Grammatiker entgegen.

Das Kaumāralāta war eine in Sūtras abgefaßte Sanskrit-Grammatik und bestand aus mehreren Büchern, von denen eines *Sandhi* hieß (1 R 3). Aus dem Bruchstück 1 ergibt sich, daß in diesem Buch auch die für das ganze Werk gültigen *paribhāṣās* gelehrt, und da solche Regeln naturgemäß im Anfang des Werkes gegeben werden, so kann es als sicher gelten, daß Sandhi das erste Buch der Grammatik war. Das Buch enthielt die Interpretationsregeln (*paribhāṣā*) und lehrte die technischen Ausdrücke (*saṃjñā*) und die Sandhiregeln. Ob die Regeln über die Karmapravacanīyas und Upasargas (11, 12) ebenfalls diesem Buch angehörten oder aus den nächsten stammen, läßt sich nicht entscheiden. Es ist daher möglich, daß uns überhaupt nur Bruchstücke aus dem ersten Buch der Grammatik erhalten sind. Das Buch zerfiel in mehrere Kapitel, deren Bezeichnung sich leider nicht feststellen läßt³⁾. Ein kurzer Kommentar, der in unserer Handschrift den Sūtras beigegeben ist, röhrt vermutlich von Kumāralāta selbst her.

¹⁾ Der Ausdruck *kṛti* ist in den Unterschriften in der älteren Zeit beliebt. In dem Kolophon des Śūriputra-prakaraṇa heißt es (oben S. 195): *ārya-Suvarṇā-kṣiputra-saṁyā-Āśvaghoṣasya kṛtiś Śāradvatīputra-prakaraṇaṁ samāptam*. In einer Palmblatthandschrift unserer Sammlung schließt ein lyrisches Gedicht: *kṛtir bhadanta sya*. Auch am Schluß des Saundarananda steht: *ārya-Suvarṇākṣiputra-saṁyā-Āśvaghoṣasya mahākaver mahāvādinah kṛtir iyam*.

²⁾ Weder die Ausführungen Lévis, JA. CCXI, S. 95 ff., noch die Nobels, GN. 1928, S. 295 ff., können mich veranlassen, meine Ansicht über den Verfasser und den Titel dieses Werkes zu ändern. Vielleicht wird sich später eine Gelegenheit finden, auf die Sache zurückzukommen.

³⁾ Siehe die Bemerkungen S. 690 f.

Das Kaumāralāta ist ein formell und inhaltlich durchaus selbständiges Werk. Was die Terminologie betrifft, so müssen wir natürlich zwischen der in den Sūtras verwendeten und der des Kommentars unterscheiden; im Kommentar werden öfter die im Sūtra gebrauchten Ausdrücke durch die allgemein bekannten ersetzt. Technische Ausdrücke, die wir mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit für den Text des Sūtras feststellen können, sind die folgenden.

pada, Wort, in 4 V 3 *padād iti kasmāt*, wo *padāt* offenbar aus dem Sūtra stammt. Hier ist *pada* im Sinne des Pāṇineischen *suptināntam padam* (1, 4, 14) gebraucht, ebenso wohl in *padavat* im Sūtra 10 R 2. Im Kommentar findet sich *pada* noch 2 R 2.

pratyaya, Suffix (?), in 8 V 3f. im Sūtra: *pau pratyayo . . . ti* und im Kommentar: .. *rvvikārapratyaya ity uktarūpotra pratyayo ..* und *na ca .. parah pratyayah svāsthym*.

karma(pravacanīya) in 10 R 2 im Sūtra, in 10 R 3 im Kommentar.

yuga, Kompositum (?), in 5 V 2, 3 im Kommentar, aber im Zitat aus dem Sūtra.

ekatva, Singular, in 8 R 2 im Sūtra.

bahutva, Plural, in 8 V 4 im Sūtra.

dvitva, Dual, in 8 R 1 nur im Kommentar, aber aus dem Sūtra übernommen. Daneben wird im Kommentar in 8 R 2 das gewöhnliche *dvivacana* gebraucht.

āmantrita, Vokativ, in 8 R 2 im Sūtra.

bindu, Anusvāra, in 9 V 3 im Sūtra, in 9 V 1 im Kommentar.

bindū, Visarjanīya, in 10 V 2 im Kommentar, aber höchst wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

vajra, Jihvāmūlīya, in 1 V 2 im Kommentar, aber, wenn überhaupt richtig, wahrscheinlich aus dem Sūtra übernommen.

sva, homogen (*savarṇa*), in 1 V 2: *sve pur iti*, das Sūtrazitat des Kommentars ist, und in 5 V 2, 3 im Kommentar: *sve yuge*, das sicherlich aus dem Sūtra stammt.

varṇa, Laut, zur zusammenfassenden Bezeichnung des kurzen und des langen Vokals dienend, in 6 R 4 im Sūtrazitat: *avarṇa i(varṇe) e*.

vā, beliebig, die fakultative Gültigkeit einer Regel ausdrückend, in 4 V 4; 10 V 2 im Sūtra: *vārṣe*. Im Kommentar wird es durch *vibhāṣayā* umschrieben in 4 V 4; 4 R 2; 10 V 2; vgl. auch 4 R 4 im Kommentar .. *p. śab(d)ot(r)a vibhāṣām nivartayati*.

Nur aus dem Kommentar nachweisbar sind die folgenden Ausdrücke.

śabda, Wort, in 4 R 2 *khalu ity asya śabdasya*, 4 R 4 .. *p. śab(d)ot(r)a vibhāṣām nivartayati*.

abhidheya, Substantiv, in 5 V 2: *hemantādiśv abhidheyeṣu*.

nipāta, Partikel, in 3 R 2.

pluṣṭa), Vokal von drei Moren, in 6 R 2.

svastha, unverändert (*pragrhya*), in 8 R 2; *svāsthya* in 8 V 4.

ādi, Wortanlaut, in 6 V 2.

anta, Wortauslaut, in 6 V 2; *antya*, im Wortauslaut stehend, in 5 V 2, 9 R 2; *antagata*, dasselbe, in 9 V 3.

para, folgend, in 4 V 4: (*ed)o(dbhy)ām parasya akārasya, 10 V 2: esa-(sābhyaṁ) parau bind(ū).*

pūrva, vorausgehend, in 9 V 2: *makārah saha pūrvena.*

samjñā. technische Bezeichnung, in 1 R 4; 2 R 1; 5 R 4; 11 V 4; 11 R 1; 13 b 2.

Von den willkürlich gebildeten Terminen darf man annehmen, daß sie sämtlich aus der Sprache des Sūtratextes stammen, auch wenn sie nur im Kommentar erhalten sind. Das gilt z. B. von *luk*, das den Schwund eines Lautes bezeichnet und sechsmal im Kommentar vorkommt. Das, wofür *luk* substituiert wird, steht entweder im Genitiv, wie in 4 V 4: (*ed)o(dbhy)ām parasya akārasya lug bhavati*; oder im Nominativ, wie in 4 R 2: *khalu ity asya śabdasya lakāro vibhāṣayā lug bhavati*; 4 R 4 *yakārava-kārau lug . .¹⁾*; 9 V 2 *makārah saha pūrvena lug bhavati*; siehe ferner 4 R 1 *ity atra lug ast(i)*; 10 V 3 *(ity a)tra lug bhavati*. Im Kommentar wird in 4 R 3 auch *lupta* gebraucht. Die übrigen derartigen Termini sind leider zum Teil ganz unverständlich. In 1 R 4 wird die *samjñā ra*, wie es scheint, für eine Reihe von Lauten gelehrt; bei der Lückenhaftigkeit des Textes läßt sich aber nicht sagen, welche Laute gemeint sind. Völlig dunkel sind die Sūtrabuchstücke *phūṇām paśc . . .* in 1 R 3 und *dve caṣṭve ya . . .* in 1 R 4. Ebenso unklar ist es, wie das . . *gh̄thau* in 9 V 3 zu verstehen ist, obwohl es im Kommentar durch *adhy aghy athāv iti* umschrieben wird. Für das *thu*, das 4 R 2f. im Kommentar in *sāthur apy aṭhur api, na sāthur luptah* erscheint, läßt sich die Bedeutung 'der vorhergehende Laut' wahrscheinlich machen. Das Gegenstück, 'der folgende Laut', scheint durch *pu* bezeichnet zu werden. Diese Bedeutung würde jedenfalls in 5 R 2 *sa khalu sapur ikāribhavati*; 5 R 3 *sapur ir vo bha(viṣyateḥ)*; 5 R 4 *sapur ikāri . .* passen und dürfte auch in 1 V 3 *sve pur iti*; 8 V 3f. *pau pratyayo . . . ti, tat syāt pāv iti* vorliegen.

Konsonanten werden in den Sūtras mit dem *a*-Vokal oder ohne ihn angeführt; so in 5 R 3 *vo bha . . .*; 9 R 2 *jajhañeṣu tu ñ*; 9 R 3 *daḍhañeṣu tu ḷ*. Im Kommentar wird *ñ* in 9 R 2 durch *ñakā(ra)* erklärt. Diese Art der Bezeichnung von Konsonanten ist im Kommentar die gewöhnliche; so *nakāra* 9 V 3; 9 R 2, *makāra* 9 V 1; 9 V 2, *yakāra* 4 R 4, *lakāra* 4 R 2, *vakāra* 4 R 4, *śakā(ra)* 9 V 4, *śakāra* 9 V 4. Doch finden sich im Kommentar auch die durch Anfügung von *a* gebildeten Bezeichnungen; so in 9 R 2, in Anlehnung an das Sūtra, *jajhañeṣu*, ferner in 9 V 4 *cachayoh, taṭhayoh*, 9 V 3 *dha (?)*, 1 R 4 *pa (?)*.

¹⁾ Die naheliegende Ergänzung *bhavataḥ* läßt sich mit den erhaltenen Buchstabenresten nicht recht vereinigen.

Die Vokale wurden in den Sūtras zum Teil jedenfalls ohne jeden Zusatz angeführt. Ein sicheres Beispiel ist *e* in dem Sūtra *avarṇa i(varṇe)* *e* in 6 R 4; ein anderes vielleicht *o* in 7a 3. Flektiert erscheint *i* als *ih* in 5 R 3 in *sapur ir vo bha ..*, das wahrscheinlich ein Zitat aus dem Sūtra ist. Als *et*, *ot* erscheinen *e*, *o* im Kommentar in 4 V 4: (*ed)o(dbhy)ām*, das allerdings zum Teil ergänzt ist, aber als sicher gelten kann. Im allgemeinen werden aber im Kommentar auch die Namen der Vokale durch Anfügung von *kāra* gebildet: *akāra* 4 V 4; *ikār(i)bhūtah* 5 R 1; *ikāribhavati* 5 R 2; *ikāri* .. 5 R 4; *aukāra* 8 R 1.

Für die Bezeichnung der Konsonanten und Vokale, wie sie in den Sūtras des Kaumāralāta zutage tritt, lassen sich auch aus Pāṇinis Sūtras Belege anführen. Wie Kumāralāta verwendet auch Pāṇini häufig das *vā*, um die fakultative Gültigkeit einer Regel auszudrücken. Sicherlich war auch der Gebrauch der Kasus in der technischen Sprache der Sūtras im Kaumāralāta der gleiche wie bei Pāṇini. Nach der Regel *tasmīn iti nirdiṣṭe pūrvasya* (P. 1, 1, 66) steht der Lokativ z. B. in den Sūtras *jajhañesu tu ñ* (9 R 2), *dadhanesu tu ñ* (9 R 3), nach der Regel *tasmād ity uttarasya* (P. 1, 1, 67) der Ablativ in dem aus dem Sūtra stammenden *padāt* in 4 V 3. Für die Verwendung des Genitivs nach der Regel *saṁsthī sthāneyogā* (P. 1, 1, 49) fehlt ein Beispiel aus dem Sūtra-Text; aus dem Kommentar lässt sich die Stelle (*ed)o(dbhy)ām parasya akārasya lug bhavati* in 4 V 4 anführen. Eine Paribhāṣā aber wie (*pindayitvo)ktam anukramāt* in 1 R 2 kennt Pāṇini nicht, und auch sonst besteht in der Terminologie zwischen dem Kaumāralāta und der Aṣṭādhyāyī nur geringe Übereinstimmung. Von den aus den Sūtras nachweisbaren Ausdrücken finden sich *pada*, *karmapravacanīya*, *varṇa*, *pratyaya*, *āmantrita* und *luk* bei Pāṇini wieder, aber nur die ersten drei werden, soweit sich erkennen lässt, in beiden Werken in demselben Sinne gebraucht. Für *pratyaya* lässt sich das nicht behaupten, solange die Stelle, in der es im Kaumāralāta erscheint, nicht gedeutet ist. In dem Sūtra *ekatvam āmantrite yatibhiksvoḥ* in 8 R 2 würde Pāṇini vermutlich *sambuddhau* anstatt *āmantrite* oder gar anstatt *ekatvam āmantrite* gebraucht haben, da er in 2, 3, 49 für den Vokativ des Singulars ausdrücklich die *saṁjñā sambuddhi* vorschreibt. Sicherlich wird *luk* hier in umfassenderer Bedeutung gebraucht als bei Pāṇini. Dort wird *luk* auf das Nicht-erscheinen eines Suffixes beschränkt (1, 1, 60: *adarsanam lopah*; 1, 1, 61: *pratyayasya lukṣlulupah*); im Kaumāralāta wird es von dem Schwund des *l* in *khalu*, dem Schwund eines anlautenden *a* nach *e* und *o* usw. gebraucht. Von den übrigen willkürlich gebildeten *saṁjñās* lässt sich bei Pāṇini keine nachweisen¹⁾. Ebensowenig kannte Pāṇini den Ausdruck *yuga*. Für *ekatva*, *dvitva*, *bahutva* braucht er *ekavacana*, *dvivacana*, *bahuvacana*²⁾, für

¹⁾ *Pu* kommt allerdings bei Pāṇini vor, bezeichnet dort aber die Labiale, was für das Kaumāralāta nicht in Betracht kommt.

²⁾ Im Mahābhāṣya kommen *ekatva* usw. oft genug vor, aber sie sind nicht

bindu anusvāra, für *bindū visarjanīya*, für *vajra* (?) *lka* (8, 3, 37), für *sva savarṇa*. Unverkennbar hat sich Kumāralāta bei der Wahl seiner Termini genau so wie die späteren Grammatiker von dem Bestreben leiten lassen, Pāṇini an Kürze des Ausdruckes zu übertreffen. Abgesehen von dem unsicheren *vajra* haben in allen Fällen seine *samjñās* zwei oder drei Silben weniger als die Panineischen. Von Interesse ist es auch, daß drei der *samjñās*, *bindu*, *bindū* und *vajra* (?), mit Rücksichtnahme auf die Schrift gebildet sind. Kumāralāta scheint überhaupt sein Werk mehr für das Lesen als für den mündlichen Vortrag bestimmt zu haben; eine Verbindung *ghṛ̥h*, wie sie in dem Schluß des Sūtra . . *ghṛ̥hau ca binduḥ* in 9 V 3 vorliegt, läßt sich doch eigentlich nicht sprechen, sondern ist nur für das Auge erfaßbar.

Auch inhaltlich deckt sich Kumāralātas Werk keineswegs mit dem Pāṇinis. Bedenkt man die Beschränktheit des zur Vergleichung stehenden Materials und berücksichtigt man, daß sich bei der Lückenhaftigkeit des Textes höchstens feststellen läßt, was Kumāralāta etwa geändert oder hinzugefügt, nicht aber, was er fortgelassen hat, so ist die Zahl der Verschiedenheiten sogar erheblich. Pāṇini 6, 1, 109 faßt den zwischen auslautendem *e* und *o* und anlautendem *a* eintretenden Sandhi als die Substitution des ersten Vokals für die beiden zusammenstoßenden Vokale auf; ebenso Candra 5, 1, 115; Śākaṭāyana 1, 1, 94. Nach Kumāralāta kommt der Sandhi, wie aus 4 V 4 deutlich hervorgeht, durch Schwund des anlautenden *a* zustande¹⁾). Kumāralāta lehrt in 5 V 2ff., daß Wörter wie *hemanta* usw. aus *hema* und *anta* entstanden seien, wahrscheinlich in der Weise, daß die beiden zusammenstoßenden *a* durch die Kürze eines der beiden Vokale ersetzt werden. Pāṇini kennt eine solche Regel überhaupt noch nicht; sie ist erst von Kātyāyana aufgestellt worden, aber die Gaṇas im Mahābhāṣya und im Kaumāralāta sind, wie oben gezeigt, verschieden. Den anderen Grammatiken völlig unbekannt ist, soweit ich sehe, Kumāralātas Regel in 8 R 2, daß das auslautende *e* und *o* im Vokativ von *yati* und *bhikṣu* stets unverändert bleibe²⁾). Wenn Kumāralāta in 8 R 3 das Unterbleiben des vokalischen Sandhi nicht nur für metrische und kanonische Texte, sondern auch mit Rücksicht auf die Deutlichkeit des Sinnes ge-

Synonyma, wie eine Stelle wie 1, 229, 15 zeigt: *tasyaikatvād ekavacanam eva prāpnoti*. In der Kāśikā zu Pāṇ. 1, 2, 51 aber heißt es *vacanam ekatadvitvabahutvāni*, und Amarakoṣa 2, 9, 83f. werden *ekavā* usw. ebenfalls im grammatischen Sinne gebraucht:

viṁśatīdyāḥ sadaikatve sarvāḥ saṃkhyeyasamkhyayoh |
saṃkhyārthe dvibahutve stas tāsu cānavateḥ striyāḥ ||

¹⁾ Hemacandra hat das aufgegriffen. Er lehrt 1, 2, 27 *edotāḥ padānte 'sya luk*, wo *luk* in demselben Sinne gebraucht ist wie im Kaumāralāta.

²⁾ Man könnte annehmen, daß diese Regel 'ärṣe' gelte. Da diese Bestimmung nicht aus dem vorhergehenden Sūtra fortgelten kann, müßte das Sūtra dann *yati-bhikṣu* 'ärṣe schließen. Die Reste des Zeichens, das hinter *yati-bhikṣu* stand, lassen aber erkennen, daß es ein Visarjaniya war.

stattet, so formuliert er damit in einer Regel etwas, was im praktischen Gebrauch der Sprache wohl zu allen Zeiten üblich war, aber von den Grammatikern sonst nicht anerkannt wird¹⁾.

Die wichtigsten Zusätze sind natürlich die Regeln, die durch die Berücksichtigung der Sprache des buddhistischen Sanskrit-Kanons bedingt sind. Es handelt sich meist um Regeln, die *ārṣe* fakultative Gültigkeit haben. So kann 'in der Sprache der R̥ṣis' der Schwund eines *a* hinter *e* und *o* unterbleiben (4 V 4), das *l* in *khalu* samt dem vorhergehenden Vokal oder ohne ihn schwinden (4 R 2), *bhaviṣyati* zu *bhesyati* (5 R 1f.), *bhāvayati* usw. zu *bhāveti* usw. werden (5 R 2ff.), das auslautende *m* unter gewissen Bedingungen samt dem vorhergehenden Vokal schwinden (9 V 2)²⁾, der Schwund des Visarjanīya von *eṣāḥ* und *sāḥ* auch vor anderen Lauten als dem kurzen *a* unterbleiben (10 V 2). Allgemein wird, wie schon bemerkt, die Nichtveränderung eines Vokals vor folgendem Vokal in der Sprache der R̥ṣis und in metrischen Texten gelehrt (8 R 3). Auch die verloren gegangenen Regeln über die Plutierung sind, wie der Kommentar angibt, mit Rücksicht auf die Sprache der R̥ṣis gegeben, 'denn es gibt kein Pluta außerhalb des Ārṣa' (6 R 2).

Diese Regeln über das Ārṣa und die im Kommentar dazu angeführten Beispiele sind für die Beurteilung des Textes des Sanskrit-Kanons nicht ohne Wert. Auch die wenigen Stellen, die vorläufig in unseren turkestanischen Handschriften nachweisbar sind, lassen erkennen, daß der Text zu Kumāralātas Zeit nicht überall genau mit dem in unseren Handschriften erhaltenen übereinstimmt. Der Schluß der ersten Halbstrophe von Udānav. 4, 38 wird in 4 R 1 als ... *ye apramattaś car(i)ṣya(ti)*, in 6 R 3 als ... *rmavinaye ap(rama)tto vihariṣyati* zitiert. Wie oben gezeigt, lautet die Zeile in unseren Handschriften *yo hy asmiṁ dharmavinaye tv apramatto bhaviṣyati*, aber *cariṣyati* wird durch das Divyāvadāna und die tibetische Übersetzung, *vihariṣyati* durch den Pali-Kanon und das Kharoṣṭī Dharmapada gestützt. Nach der Grammatik 4 R 1 lautete der Anfang von Ud. 4, 1 *aprāmādomṛtāpadam*, aber in unseren Handschriften steht *aprāmādo hy amṛtāpadam*, in genauerer Übereinstimmung mit Dhp. 21 *appamādo amatāpadam* und Dharmapada *aprāmadu amadapada*. Ud. 16, 14 wird im Kommentar in 5 R 3 als *kṛṣṇān dharmān viprahāya śuklān bhā(ve)ta bhi-*

¹⁾ Böhtlingk, Bull. Acad. Imp. St-Pétersbourg, Classe des Sciences Historiques III, 123 führt allerdings eine Kārikā an:

*saṃhitaikapade nityā nityā dhātūpasargayoh |
nityā samāse vākye tu sā vivakṣām apekṣate ||*

die etwas abweichend auch in Bharatamallikas Mugdhabodhini zu Bhaṭṭik. 10, 19 zitiert wird:

*sandhir ekapade nityo nityo dhātūpasargayoh |
sūtreṣv api tathā nityaḥ saivānyatra vibhāṣitā ||*

²⁾ In diesem und den beiden vorhergehenden Fällen ist das *vārṣe* im Text nicht erhalten, aber mit Sicherheit zu ergänzen.

kṣa(vah) zitiert; in den Handschriften steht *krṣṇāṁ dharmāṁ viprahāya śuklāṁ bhāvayata bhikṣarāḥ*. Ud. 29, 33 schloß nach 10 V 3 *sa vai uttama-pūruṣa(h)*, in den Handschriften *sa vai tūttama-pūruṣaḥ*. Im ganzen scheint der Text, der Kumāralāta vorlag, prakritischer gefärbt gewesen zu sein als der uns in den späteren Handschriften erhaltene. Erst in diesen ist ohne Rücksicht auf das Metrum *bhāveta* durch die richtige Sanskrit-Form *bhāvayata* ersetzt worden, und um den im Sanskrit nicht geduldeten Hiatus zu tilgen, zwischen *dharma-vinaye* und *apramattaḥ* und zwischen *vai* und *uttama-pūruṣaḥ* ein sinnloses *tu* eingeschoben worden. Anderseits ist *apramādomṛṭapadam* die tadellose Sanskritisierung des alten Textes, während sich in den Handschriften noch der unregelmäßige Sandhi zeigt, der offenbar erst nachträglich durch den Einschub des *hi* beseitigt ist. Das Zitat von Ud. 16, 14 ist auch deswegen von Interesse, weil es zeigt, daß die in den gewöhnlichen turkestanischen Handschriften übliche Ersetzung des auslautenden *n* durch den Anusvāra keineswegs eine Eigentümlichkeit des Sanskrits des buddhistischen Kanons ist, sondern den turkestanischen Schreibern zur Last fällt.

Schließlich ist aber mit allen diesen Einzelheiten die Bedeutung, die die Wiederauffindung des Kaumāralāta für uns hat, nicht erschöpft. Diese Grammatik wirft ein helles Streiflicht auf die ganze Strömung des indischen Geisteslebens in den ersten Jahrhunderten n. Chr. Schon in vorchristlicher Zeit war der alte Kanon ins Sanskrit übertragen worden. Man war sich in den buddhistischen Kreisen offenbar darüber klar geworden, daß man die Brahmanen, die Träger der Bildung, nicht für die Lehre des Meisters gewinnen könnte, wenn man ihnen die heiligen Schriften nicht in Sanskrit, in der Sprache der *śīṣṭa*, entgegenbrächte. Man war aber der Schwierigkeiten der Übertragung nicht Herr geworden. Insbesondere hatte man in den Übersetzungen der alten Dichtungen, die in Magadha in der Volkssprache entstanden und in den Kanon aufgenommen waren, unter dem Zwang des Metrums in zahlreichen Fällen die prakritischen Formen des Originals beibehalten müssen. Man wird das zunächst als einen Mangel empfunden haben, aber als einen unvermeidlichen, mit dem man sich abfinden mußte. Durch die Annahme des Sanskrits als der Kirchensprache hatte jedenfalls der Buddhismus dem Brahmanentum gegenüber seinen Anspruch auf Gleichberechtigung zum Ausdruck gebracht, und man schritt auf dem eingeschlagenen Wege weiter. In dem Kāvya, dessen Anfänge in die vorchristliche Zeit zurückgehen, hatte der Brahmanismus eine schöne Literatur geschaffen; mit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. setzt das Streben ein, dieser Literatur eine Dichtung gegenüberzustellen, die die buddhistische Gedankenwelt in der Form und der Sprache des brahmanischen Kāvya verkündete. Zahlreiche Proben dieser buddhistischen Lyrik, Didaktik und Epik der älteren Zeit sind uns in Bruchstücken in Palmbatthhandschriften erhalten, die aus dem Sande Ostturkestans geborgen sind, aber auch in den

Bibliotheken Nepals sind umfangreiche Reste zutage gekommen. Mehr und mehr sind im Laufe der letzten Jahrzehnte aus dem Dunkel, das über der Überlieferung lag, drei Namen von Männern ans Licht getreten, in denen wir die Begründer des buddhistischen Kāvya erblicken dürfen: Mātrcēta, Aśvaghoṣa und Kumāralāta. Mātrcēta wurde durch seine Buddhastotras der Vater der buddhistischen Hymnenpoesie; Aśvaghoṣa schuf in seinem Saundarananda und seinem als Gegenstück zum Rāmāyaṇa gedachten Buddhacarita die buddhistische Epik, in seinem Śāradavatīputraprakaraṇa und wahrscheinlich noch anderen Schauspielen das buddhistische Drama; Kumāralāta bildete das alte volkstümliche Ākhyāna zu der eleganten, aus Prosa und Vers gemischten buddhistischen Erzählung um. Kumāralāta aber hat sich nicht nur als Dichter betätigt; er war, wie wir jetzt sehen, bemüht, seinen Glaubensgenossen auch das sprachliche Verständnis ihrer heiligen Schriften und der neuen Kāvyaliteratur zu erschließen. Für eine 'buddhistische' Sanskritgrammatik lag vermutlich ein starkes Bedürfnis vor. Den Buddhisten, die den Veda ablehnten, wird der Zutritt zu den Schulen der brahmanischen Lehrer kaum offengestanden haben; in den buddhistischen Klöstern aber wird man nicht gern Pāṇinis Werk mit seinen zahlreichen Hinweisen auf die vedische Sprache benutzt haben. Selbstverständlich hat Kumāralāta die Regeln Pāṇinis über den vedischen Sprachgebrauch fortgelassen. Anstatt dessen hat er Regeln über die Sprache des buddhistischen Sanskritkanons hinzugefügt. Das zeigt, daß zu seiner Zeit der Kanon bereits von dem Schimmer ehrwürdigen Alters umflossen war. Man sah in den zahllosen Prakritismen, die er enthielt, nicht mehr Verstöße gegen die Reinheit der Sprache, sondern Altertümlichkeiten. Die Ersetzung des *chandas* des Pāṇini durch das āṛṣa läßt das Machtbewußtsein erkennen, das die buddhistische Kirche in jener Zeit erfüllte. Dem Veda wird das Wort des Meisters und seiner Jünger entgegengestellt, und es wird für dieses dieselbe Autorität beansprucht wie für den Veda. Ṛṣis waren es, die den Veda geschaut hatten; Ṛṣis waren es aber auch gewesen, die die alten Texte des Kanons verkündet hatten¹⁾.

Die Bruchstücke bereichern schließlich unsere Kenntnis der indischen Wissenschaft nicht nur durch die Kunde, die sie uns von einer alten, völlig verschollenen Grammatik des Sanskrit geben, sie liefern auch einen Beitrag zur Entstehungsgeschichte gerade des Werkes, das diese Grammatik, wie es scheint, später völlig verdrängte, des Kātantra. Ich habe bereits in den Erläuterungen zu dem Text gelegentlich auf Übereinstimmungen zwischen dem Kaumāralāta und dem Kātantra hingewiesen. Das erste Buch des Kaumāralāta heißt Sandhi; denselben Namen trägt das erste Buch des Kātantra. Der beim Zusammenstoß eines auslautenden *e* und *o* mit einem anlautenden *a* entstehende Sandhi wird im Kaumāralāta wie im Kātantra

¹⁾ In späterer Zeit haben bekanntlich auch die Jainas die Sprache ihrer Sūtras āṛṣa genannt; siehe Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen § 16.

als Schwund des *a* aufgefaßt, während Pāṇini (6, 1, 109) und seine Nachfolger die Substitution des ersten Vokals für beide Vokale lehren. Das Sūtra selbst hat sich in den Bruchstücken nicht erhalten, läßt sich aber nach dem Kommentar in 4 V 3f. mit großer Wahrscheinlichkeit als *edod-bhyāñ padād ato luk* rekonstruieren. Im Kātantra (1, 2, 17) lautet das Sūtra *cōtparāḥ padāntē lopam akārah*. Im Kommentar in 6 R 4 wird ein Sūtra zitiert, das sich mit Sicherheit zu *avarṇa i(varṇe) e* ergänzen läßt. Genau so lautet im Kātantra Sūtra 1, 2, 2. Wenn das Kaumāralāta eine besondere Regel über das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *i*-Vokal hatte, so können wir sicher sein, daß es auch wenigstens das Zusammentreffen des *a*-Vokals mit dem *u*- und *r*-Vokal in besonderen Regeln behandelte, genau wie das Kātantra (1, 2, 3; 4). Aus dem Wortlaut des Sūtra ergibt sich weiter, daß im Kaumāralāta ebenso wie im Kātantra die Substitution des *e*, *o* und *ar* für den *a*-Vokal und der Schwund des folgenden Lautes gelehrt war. Pāṇini lehrt 6, 1, 87 (*ād gunāḥ*) die Substitution von *Guṇa* (*e*, *o*, *a*) für den vorhergehenden und den folgenden Laut; aus 1, 1, 51 (*ur aṇ raparāḥ*) ergibt sich, daß dem für den *r*-Vokal substituierten *a* ein *r* folgen muß. Das Sūtra über die Unveränderlichkeit des *i* des Nom. Plur. Mask. *amī* ist im Kaumāralāta *bahuvram amī* 8 V 4, im Kātantra 1, 3, 3 *bahuvacanam amī*. Pāṇinis Regel 1, 1, 12 *adaso māl* ist umfassender. Die Pragṛhyaschaft des *i*, *ū*, *e* einer Dualform war im Kaumāralāta sicherlich in der Form gelehrt, daß die Unveränderlichkeit (des Auslauts) eines Duals mit Ausnahme eines (auf) *au* auslautenden bestimmt war (8 R 1). Das Sūtra lautete wahrscheinlich *dvitvam anau*; im Kātantra 1, 3, 2 ist es *dvivacanam anau*. Bei Pāṇini 1, 1, 11 ist die Regel positiv gefaßt: *id ūd ed dvivacanam pragṛhyam*. Engste Übereinstimmung im Wortlaut tritt auch in den Regeln über die Veränderungen des auslautenden *n* zutage. Den Sūtras *jajhañeṣu tu ñ, ḍaḍhañeṣu tu ñ* (9 R 2f.) des Kaumāralāta entsprechen im Kātantra 1, 4, 12; 14: *jajhañāśakāreṣu ñakāram, ḍaḍhañaparas tu ñakāram*. Pāṇinis Regeln (8, 4, 40; 41) sind umfassender und weichen auch in der Form stark ab: *stoḥ ścunā ścuḥ; śtunā śtuḥ*. Auch die Beispiele im Kommentar des Kaumāralāta kehren zum Teil im Kommentar des Kātantra wieder. Die Reihe *ne anam nayanam nai akāḥ nāyakah po anam pavanam pau akāḥ pāvakah* (4 V 2) steht ebenso in dem turkestanischen Kommentar zu Kāt. 1, 2, 12—15¹); *dadhi idam dadhīdam* und *pitr̄ ṛṣabhaḥ pitṛṣabhaḥ* (5 V 1) finden sich in dem turkestanischen Kommentar und bei Durgasimha zu Kāt. 1, 2, 1.

Da für die Vergleichung alle Regeln des Kaumāralāta, die sich auf die Sprache des Kanons beziehen, von vornherein wegfallen und eine Reihe anderer, die vorläufig nicht oder nicht hinreichend gedeutet sind, ebenfalls beiseite bleiben müssen, das Material also sehr beschränkt ist, muß die Zahl der Übereinstimmungen zwischen Kaumāralāta und Kātantra als verhältnis-

¹) Über die Variante *po anah pavanah* siehe die Bemerkung S. 693.

mäßig groß bezeichnet werden, und es erscheint mir ausgeschlossen, daß sie auf Zufall beruhen sollten. Das eine Werk muß vielmehr von dem anderen abhängig sein. In allen Fällen, wo sich ein Unterschied in der Sprache der Sūtras zeigt, verwendet das Kātantra anstatt der kurzen Ausdrücke des Kaumāralāta, ohne Rücksicht auf Silbenersparnis, die gewöhnlichen, ohne weiteres verständlichen Ausdrücke; so steht in den angeführten Sūtras *padānte* anstatt *padāt*, *lopam* anstatt *luk*, *bahuvacanam* anstatt *bahutvam*, *dvivacanam* anstatt *dvitvam*, *ñakāram* anstatt *ñ*, *dañhanaparah* anstatt *dañhanēsu*, *ñakāram* anstatt *ñ*. Der gleiche Unterschied tritt an anderen Stellen zutage; anstatt *bindu* gebraucht das Kātantra *anusvāra* (1, 1, 19; 1, 4, 15), anstatt *bindū visarjanīya* (1, 1, 16; 1, 5, 1), anstatt *vajra*¹⁾ *jihvāmūliya* (1, 1, 17; 1, 5, 4), anstatt *sva savarna* (1, 2, 1; 8). *Samjñās* wie *pu* und *thu* kennt das Kātantra nicht; es sagt dafür *para* (1, 2, 1; 8) und *pūrva* (1, 4, 4). Die Verschiedenheit in der Terminologie der beiden Werke kann indessen die Frage der Priorität so wenig entscheiden wie die Verschiedenheit ihres Gesamtcharakters. Es ist an und für sich sehr wohl denkbar, daß Kumāralāta ein Elementarbuch wie das Kātantra zu einer vollständigen 'buddhistischen' Grammatik erweiterte und dabei nach dem Muster Pāṇinis, aber vielfach über ihn hinausgehend, eine neue Terminologie schuf; ebensogut könnte aber auch das Kātantra ein Auszug aus dem Kaumāralāta sein, unter Weglassung der zu speziellen, besonders aller auf die Sprache des buddhistischen Kanons bezüglichen Regeln und unter Vereinfachung der technischen Sprache. Auffällig ist es allerdings, daß im Kātantra, das 1, 3, 2 und 3 für Dual und Plural die *samjñās dvivacana* und *bahuvacana* gebraucht, im weiteren Verlauf des Werkes die im Kaumāralāta erscheinenden Ausdrücke *dvitva* und *bahutva* verwendet (2, 1, 19; 3, 42; 4, 5; 3, 5, 19; 6, 33). Aus Pāṇini kann Śarvarman sie nicht genommen haben, da dieser nur *dvivacana* und *bahuvacana* gebraucht. Daß er sie selbst geschaffen haben sollte, ist unwahrscheinlich, da ihm sonst nichts an Kürzung des Ausdruckes gelegen ist. So liegt die Annahme am nächsten, daß er sie aus seiner Quelle übernahm, die dann das Kaumāralāta gewesen sein müßte. Das ist eine Einzelheit, der man vielleicht nicht allzuviel Gewicht beilegen darf. Es kommt aber etwas anderes hinzu, was meiner Ansicht nach entschieden für die Abhängigkeit des Kātantra vom Kaumāralāta spricht.

Das Kātantra geht bekanntlich noch unter zwei anderen Namen, Kalāpa und Kaumāra. Der Kommentar des Suṣeṇa Kavirāja nennt sich Kalāpacandra, der Kommentar des Raghunandana Kalāpatattvārṇava. Im Eingangsvers des von Rāmacandra Cakravartin verfaßten Pariśiṣṭaprabodha wird die Grammatik Kalāpatantra genannt. Kanṭhahārakavi, der Verfasser des Carkarītarahasya, nennt sich selbst *Kalāpādhyāpanārataḥ*

¹⁾ Siehe aber S. 690.

und spricht von *Kalāpacandraviduro Durgasiṁhah*¹⁾). Bhaṭṭojidikṣita zitiert die *Kalāpanusāriṇah*²⁾). Auch in dem Nepālamāhātmya 28, 22³⁾ heißt es:

*iti tasya vacaḥ śrutiḥ Kumāro 'mitavikramah |
Kalāpākhyam vyākaraṇam dadau kṛtvā dvijanmane ||*

Ebenso ist Kalāpa die gewöhnliche Bezeichnung des Werkes in den tibetischen Übersetzungen. Schiefner, Bull. Ac. St.-Pétersbourg, Cl. des Sciences Hist. IV, 295ff. führt die folgenden Titel auf: 3612 Ka . lā . pahi . mdo = Kalāpasūtra; 3613 Cha . bsags . kyi . mdohi . hgrel . pa = Kalāpasūtravṛtti (des Durgasiṁha); 3614 Ka . lā . pahi . hgrel . pa . ūnū . ūnū . la . slob . ma . la . phan . pa = Kalāpalaghuvṛtti Śisyahitā; 3723 Ka . lā . pahi . byiñs . kyi . mdo = Kalāpadhātusūtra; 3725 Ka . lā . pahi . 'u . ūnū . la . sog . pahi . mdo = Kalāpa-Uṇādisūtra; Liebich GN. 1895, S. 277 fügt noch hinzu 3722a Ka . lā . pahi . mdohi . hgrel . pa . slob . ma . la . phan . pa = Kalāpasūtravṛtti Śisyahitā. Der Name Kālāpaka findet sich, soweit ich sehe, nur Kathāsaritsāgara 7, 13, wo er durch das Metrum gesichert ist⁴⁾. Dort sagt Kārttikeya zu Śarvavarman, daß die neue Grammatik, wenn er ihm nicht in die Rede gefallen wäre, die Panineische verdrängt hätte;

*adhunā svalpatantratvāt Kātantrākhyam bhavisyati |
madvāhanakalāpasya nāmnā Kālāpakam tathā ||*

Daß das Kātantra seinen Namen deswegen führte, weil es ein kurzes Lehrbuch war, mag richtig sein; die Angabe, daß das Werk nach dem Schweif des Reittieres des Kumāra, des Pfaus, Kālāpaka genannt sei, wird wohl niemand ernst nehmen. Liebich, Einführung I, S. 6, meint, der Name weise darauf hin, daß Śarvavarman der von Kalāpin gestifteten Śākhā des schwarzen Yajurveda angehörte. Allein diese Vermutung schwebt völlig in der Luft. Angenommen selbst, daß Śarvavarman ein Kālāpa war, so würde seine Grammatik Kālāpaka doch nur dann genannt sein, wenn sie in der Schule der Kālāpas gebraucht wurde. Das Kātantra macht aber doch wirklich nicht den Eindruck, das Lehrbuch einer vedischen Schule zu sein, und außerdem läßt sich auch die kaum später, aber entschieden besser bezeugte Namensform Kalāpa mit dieser Erklärung nicht vereinigen. Ich möchte eine ganz andere Deutung vorschlagen. Nach Sāhityadarpaṇa 558 ist *kalāpaka* eine Gruppe von vier Strophen, die inhaltlich einen Satz bilden; ein Beispiel mit der Unterschrift *caturbhīḥ kalāpakam* findet sich z. B. Prabhāvakacaritra 12, 107—110⁵⁾). Sollte man nicht auch

¹⁾ Siehe Eggeling, Catalogue of the Sk. MSS. in the Library of the India Office, Part II, Nos. 750, 759, 767, 783. ²⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b.

³⁾ Lacôte, Essai sur Guṇāḍhya et la Br̥hatkathā, S. 297.

⁴⁾ In der Br̥haikathāmañjari 1, 3, 48 fehlt der Name; hier heißt es kurz nur: *pratijñāyeti tapasā vilokya varadām Guham |*

sa Kātantrēṇa nṛpatim māsaś cakre bahuśrutam ||

⁵⁾ Denkschriften der Wiener Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 37, 1, 232f.

ein größeres literarisches Werk, das aus vier Büchern besteht, *kalāpaka* oder *kalāpa* genannt haben? Eine solche Bezeichnung würde für das Kātantra, für das, wie oben gezeigt, die Vierteilung charakteristisch ist, vortrefflich passen. Etwas Ähnliches hat offenbar auch Tāranātha in dem Namen gesucht. Von Somadevas Kālāpaka, dessen Richtigkeit mir sehr zweifelhaft ist, und seiner Erklärung weiß er nichts; er sagt¹⁾: 'Früher wurde in den in Tibet bekannten Geschichten erzählt, daß Śanmukha-kumāra vom Kalāpa die vier ersten Kapitel diktiert habe und Kalāpa als Zusammenfügung der Teile zu fassen sei, so wie in den Pfauenschweiffedern die verschiedenfarbigen Teile zusammengefügt werden. Allein es verhält sich nicht so; Kalāpa ist von Saptavarman selbst verfaßt, und die Bedeutung Zusammenfassung der Teile ist die, daß alle nötigen Teile zusammengefaßt sind.'

Der Name Kalāpa kann uns meines Erachtens über die Entstehung des Kātantra nichts sagen; anders verhält es sich mit dem dritten Namen des Werkes, Kaumāra. Im Pariśīṭaprabodha des Gopinātha Tarkācārya findet sich die Bemerkung: *Kātantraśabdo loke Kaumāravyākaraṇe rūḍha iti na Jayadevāditantram pratīyata iti Candrah.* Rāmacandra Cakravartin spricht in der Einleitung zu seinem Pariśīṭaprabodha von seiner Absicht, ein Supplement zu der Kaumāramatik Kātantra zu geben: *Kātantrasya Kaumāravyākaraṇasya pariśīṭam vakṣyamānatvena*, und Kanṭha-hārakavi nennt das Kātantra in seinem Carkarītarahasya geradezu *nikhilavyākaraṇasamvādi-Kaumāravyākaranam*²⁾. Als Kaumārāḥ werden die Anhänger des Kātantra von Bhaṭṭojidīksita und Madhusūdana erwähnt³⁾. Wahrscheinlich ist auch mit der Kaumāra-Grammatik, die in kanareischen Inschriften des 12. Jahrhunderts genannt wird, das Kātantra gemeint. In einer Inschrift zu Managoli aus dem Jahr 1161⁴⁾ werden fünf mattar Land für die Lehrer, die das Kaumāra in dem *maṭha* erklären, bestimmt: *maṭhadalu Kaumāramam vakkhāṇisuv upādhyāyarge mattar aydu*. Und in einer Inschrift zu Balagāmi aus dem Jahr 1162⁵⁾ wird das Kōdiyamāṭha genannt: *Kaumāra-Pāṇiniya-Śākaṭāyana-śabdānuśāsanādibyākaraṇabyākhyā-nasthānamum*, 'ein Ort, wo Kommentare zu den Grammatiken der Kau-māra-, Pāṇiniya-, Śākaṭāyana-Grammatik und anderen verfaßt werden.'

Man hat die Bezeichnung Kaumāra auf Grund der bekannten Geschichte erklärt, wonach das Kātantra dem Śarvavarmān von dem Kriegsgott Kārttikeya oder Kumāra offenbart wurde. Allein jene Geschichte ist umgekehrt doch offenbar erst erfunden worden, um den Namen Kaumāra zu erklären. Wenn nun die Grammatik Candragomins Cāndra, die des Hemacandra Haima genannt wird, wenn Kramadīśvaras Samksiptasāra

¹⁾ Schiefner, Tāranāthas Geschichte des Buddhismus, S. 75f.

²⁾ Eggeling a. a. O. Nr. 763, 767, 783.

³⁾ Aufrecht, Cat. Ox. 162b; Cat. Cat. I, 131. ⁴⁾ Ep. Ind. V, 18.

⁵⁾ Ep. Ind. V, 222. In der Übersetzung der Stelle weiche ich etwas von Fleet ab.

nach Jumaranandin, dem Revisor der *Vṛtti*, Jaumara heißt, wenn Cāndrāḥ und Jaumārāḥ auch als Namen der Schulen erscheinen¹⁾), so wird man zugeben müssen, daß Kaumāra auch als der abgekürzte Name von Kumāralātas Grammatik und Schule betrachtet werden darf. Ganz ausgeschlossen ist es nicht, daß unter dem Kaumāra der oben angeführten Inschriften nicht das Kātantra, sondern die Grammatik des Kumāralāta zu verstehen ist; daß in den *māṭhas* Sudindiens im 12. Jahrhundert jedenfalls noch ein gewisses Interesse für den Buddhismus bestand, zeigt die weitere Angabe der zweiten Inschrift, daß das *Koḍiyamāṭha nyāyavaiśikamīmāṃsāśāṁkhyabrudhdādiṣṇūndrīśānalyākhyānasthānamū* gewesen sei. Wenn nun aber das Kātantra, das zweifellos inhaltlich Berührungen mit dem Kaumāralāta aufweist, Kaumāra genannt wird und seine Anhänger Kaumārāḥ, so wird man doch geradezu gedrängt zu dem Schlusse, daß in diesem Namen die Erinnerung daran fortlebt, daß das Kātantra eine Bearbeitung des Werkes des Kumāralāta ist oder wenigstens aus seiner Schule hervorging²⁾. Ich kann jedenfalls nicht glauben, daß alle Übereinstimmungen im Inhalt und im Namen nur durch ein Spiel des Zufalls zustande gekommen wären, und man darf gegen die Zurückführung des Kātantra auf das Kaumāralāta auch nicht einwenden, daß es im zweiten und dritten Buche an vielen Stellen doch auch Ähnlichkeit mit Pāṇini zeigt. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir die Regeln des Kaumāralāta über *nāman* und *ākhyāta* nicht kennen, und es ist an und für sich ganz wohl möglich, daß sich Kumāralāta in diesen Abschnitten enger an Pāṇini anschloß als in dem Sandhi-Buche und jene Ähnlichkeit zwischen Kātantra und Pāṇini über das Kaumāralāta hinüber entstanden ist³⁾.

Mit der traditionellen Geschichte der Entstehung des Kātantra stimmt das Ergebnis unserer Untersuchung allerdings nicht überein. Kumāralāta kann auf Grund des Alters der Handschriften, in denen seine Werke überliefert sind, spätestens dem Ende des 3. Jahrhunderts zugewiesen werden. Die älteste Handschrift des Kātantra muß ungefähr um 400 n. Chr. entstanden sein. Die Absfassung des Kātantra müßte danach im 4. Jahrhundert erfolgt sein. Nach Tāranātha verfaßte der Brahmane Saptavarman — die

¹⁾ Vgl. Aufrecht, Cat. Ox. 162b, 175a; Zachariae, BB. 5, 23; 43; Siddh. Kaum. zu Pāṇ. 3, 2, 26.

²⁾ Daß die Anhänger der Kātantra-Grammatik später auch Kālāpāḥ genannt wurden, spricht natürlich nicht dagegen. Belege für Kālāpāḥ bei Zachariae a. a. O. S.43; vgl. auch Einleitungsvers zum Kalāpacandro: *āstām Kalāpacandro 'yam Kālāpāṇām manomude* (Eggeling a. a. O. Nr. 751). Auch Kātantrāḥ kommt vor, Aufrecht, Cat. Ox. 175a.

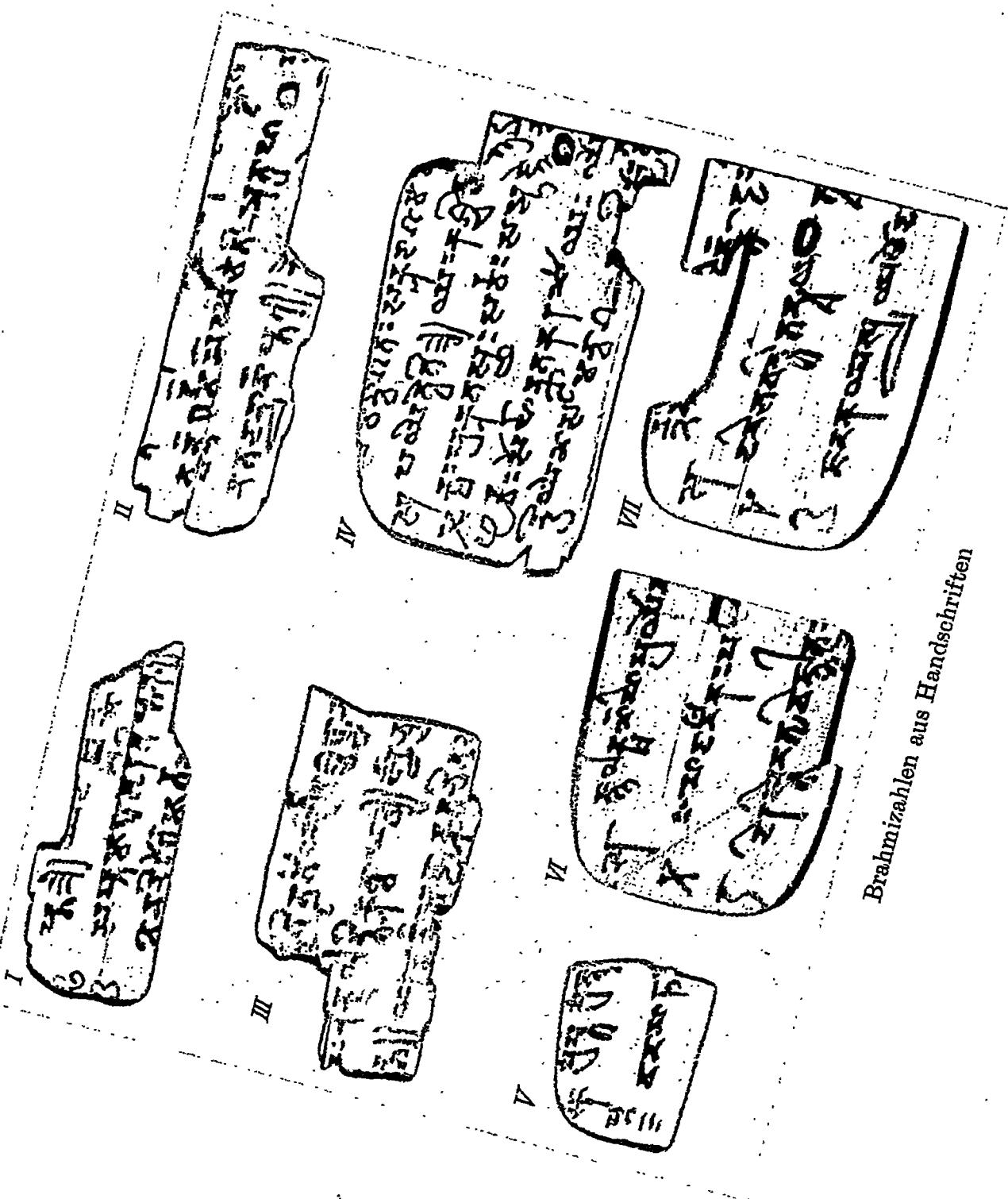
³⁾ Nach Tāranātha, S.54, behaupten die Pañḍitas, daß das ins Tibetische übersetzte *Candravyākaraṇa* mit Pāṇini, das *Kalāpavyākaraṇa* mit dem *Indravyākaraṇa* übereinstimme. Was die Pañḍitas unter dem *Indravyākaraṇa* verstanden, mag dahingestellt sein, jedenfalls scheint ihnen aber doch eine Verschiedenheit zwischen Kātantra und Pāṇini aufgesessen zu sein.

Namensform Śarvavarman und ihre Erklärung durch Īśvaravarman wird ausdrücklich abgelehnt — seine Grammatik für Udayana, einen König des Südens, und zwar im Wettstreit mit Vararuci, der, nachdem er sich erst bei dem König Śāntivāhana und dann bei dem König Bhīmaśukla von Vārāṇasī aufgehalten hatte, der Purohita des Udayana geworden war. Von Vararuci wird uns erzählt, daß er ein Freund des Nāgārjuna war und daß er, als er noch in Vārāṇasī lebte, auf verschmitzte Weise die Tochter des Königs mit Kālidāsa verheiratete. Saptavarman, Vararuci, Nāgārjuna und Kālidāsa waren also nach Tāranātha Zeitgenossen, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn wir erfahren, daß Udayana 150 Jahre, Nāgārjuna gar 529 oder nach anderen 571 Jahre alt wurde. Daß diese wirre Geschichtsklitterung keine Grundlage für chronologische Schlüsse bieten kann, liegt auf der Hand. Nicht viel anders aber steht es mit dem Kathāpīṭha der Br̥hatkathāmañjarī und des Kathāsaritsāgara. Hier ist Śarvavarman Minister des Königs Sātavāhana in Pratiṣṭhāna oder Supratiṣṭhita¹⁾ an der Godāvari. Er verfaßt das Kātantra, um seinem König in sechs Monaten das Sanskrit beizubringen. Auch hier hat er einen Rivalen, den er übertrumpft; es ist aber nicht Vararuci, sondern Guṇāḍhya, der Verfasser der Br̥hatkathā. Vararuci ist aber doch auch hier ein Zeitgenosse des Śarvavarman, denn er und Guṇāḍhya, ursprünglich Gaṇas des Śiva, sind durch einen Fluch der Gaurī gleichzeitig auf Erden wiedergeboren, der eine in Kauśāmbī, der andere in Pratiṣṭhāna. Von Vararuci wird hier berichtet, daß er der Minister der beiden letzten Nandas war und noch den Untergang der Dynastie durch Cāṇakya und die Thronbesteigung des Candragupta erlebte. König Sātavāhana müßte danach zur Zeit des Candragupta geherrscht haben. Allein es hieße den Charakter eines Werkes wie des Kathāpīṭha gänzlich verkennen, wollte man solche Schlüsse ziehen. Der Verfasser hatte doch nicht die Absicht, eine wissenschaftliche Literaturgeschichte zu schreiben. Es kam ihm nur darauf an, die mannigfachsten literarischen Anekdoten kunstvoll zu verflechten; ob dabei geschichtliche Verhältnisse, wofern sie ihm überhaupt bekannt waren, auf den Kopf gestellt wurden, war ihm sicherlich völlig gleichgültig. Die Geschichte von dem dummen Pāṇini, der schließlich seinen Lehrer Vararuci in der Disputation besiegte, wird wohl niemand für geschichtlich halten; ebensowenig vermag ich aber in den Erzählungen von dem Bade des Königs, das den Anlaß zur Entstehung des Kātantra gibt, oder von der Wette Guṇāḍhyas und Śarvavarmans, die den Gebrauch der Paiśācī für die Br̥hatkathā begründet, mehr als amüsante Geschichtchen zu sehen. Was insbesondere den König Sātavāhana betrifft, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er nur in den kaśmirischen Quellen erscheint²⁾. Tāranātha nennt, wie

¹⁾ Kath. 6, 8 Supratiṣṭhita in Pratiṣṭhāna.

²⁾ Dahin gehören außer den genannten der Haracaritacintāmaṇi des Rājānaka

Brahmizahlen aus Handschriften



bemerkt, anstatt seiner einen König des Südens, Udayana; im Nepālamāhātmya¹⁾, dessen Verfasser aus derselben Quelle geschöpft haben muß wie Kṣemendra und Somadeva, sind Guṇāḍhya und Śarvavarman die Pañitas des Königs Madana von Ujjayani (27, 52). Ich will indessen keineswegs behaupten, daß dies die ursprüngliche Darstellung sei, viel wichtiger ist es, daß Lacôte, Essai S. 26f. gezeigt hat, daß mit dem Pratiṣṭhāna-Supratiṣṭhita wahrscheinlich ursprünglich gar nicht die Stadt im Dekkan gemeint war, sondern eine Stadt in der Nähe von Kauśāmbī. Dann wird es aber weiter wahrscheinlich, daß der König Sātavāhana überhaupt erst durch die Verwechslung jener Stadt bei Kauśāmbī mit dem Pratiṣṭhāna an der Godāvarī in die Erzählung hineingekommen ist; wer anders sollte denn in der berühmten alten Residenz der Āndhra-Dynastie geherrscht haben als ein Sātavāhana? Daß man nicht noch weiter gehen und jenen schon an und für sich gänzlich unsicherer Sātavāhana ohne alle zwingenden Gründe mit Hāla identifizieren darf, um daraus ein Datum für Guṇāḍhya und Śarvavarman zu gewinnen, braucht eigentlich kaum gesagt zu werden. Ich stimme völlig der Ansicht von Winternitz²⁾ zu, daß die sogenannte kaśmirische Tradition in diesem Fall ohne jeden Wert ist; durch sie kann das oben gewonnene Ergebnis nicht entkräftet werden.

Das Zeichen für 70 in den Inschriften von Mathurā aus der Śaka- und Kuṣana-Zeit.

In einem Aufsatz in der *Epigraphia Indica* Vol. IX, p. 241ff., hatte ich den Nachweis zu führen gesucht, daß ein gewisses, einem Andreas-Kreuz ähnliches Zahlzeichen in den Mathurā-Inschriften der Kuṣana-Zeit, das Bühler in seiner indischen Paläographie bald als 40, bald als 70 aufgefaßt hatte, ausschließlich 70 bedeute. Die Frage ist für die indische Geschichte nicht unwichtig, da das betreffende Zeichen in dem Datum einer in die Regierungszeit des *mahākṣatrapa* Śodāsa fallenden Inschrift (Nr. 59)³⁾ vorkommt; je nachdem man den Zahlwert des Zeichens ansetzt,

Jayaratha, wo die Geschichte in Kap. 27 im Anschluß an Somadeva erzählt wird, und die Kātantrakaumudi, die nach Bühler, Detailed Report, S. 74, beginnt:

*naumi tam Śarvavarmāṇam yah samārādhya Pāvakim |
Sātavāhanarājārtham śabdaśāstram śubham vyadhāt ||*

Auch die Erzählung Al-Bērūnis (I, 136 der Sachauschen Übersetzung) geht, wie der Zusammenhang, in dem sie erscheint, deutlich verrät, auf eine kaśmirische Quelle zurück. Al-Bērūni erwähnt den Sātavāhana, nennt aber den Mahādeva als Offenbarer des Werkes, mit dem nach seiner Darstellung das Studium der Grammatik überhaupt erst begann.

¹⁾ Lacôte, Essai sur Guṇāḍhya et la Br̥hatkathā, S. 291ff.

²⁾ Geschichte der indischen Literatur 3, 313f.; 397.

³⁾ Die Nummern der Inschriften beziehen sich hier und im folgenden auf meine List of Brahmi Inscriptions.

würde für Śodāsa das Jahr 42 oder 72, gleichviel welcher Ära, gesichert sein. Während Konow und andere meine Deutung des Zeichens angenommen haben, hat Rapson an seiner Ansicht, daß es 40 zu lesen sei, festgehalten, und neuerdings hat er in den Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman, p. 49ff., eine ausführliche Begründung seiner Meinung gegeben. Um nicht die Vorstellung aufkommen zu lassen, daß ich, durch die Gründe meines verehrten Kollegen überzeugt, meine Deutung aufgegeben hätte, dann aber auch, weil ich einiges neues und, wie mir scheint, entscheidendes Material beibringen kann, habe ich mich entschlossen, noch einmal auf die Frage einzugehen.

Ich hatte in dem erwähnten Aufsatz auf die Tatsache hingewiesen, daß in den Mathurā-Inschriften zwei Zahlzeichen verwendet würden, von denen das eine einem *pta* ähnelt, das andere die Form eines Andreas-Kreuzes hat, und ich hatte geschlossen, daß das eine von diesen 40, das andere 70 sein müsse, da der Wert aller übrigen Zahlzeichen feststeht. Rapson erklärt, daß er diesen Schluß nicht anerkennen könne, da es wenigstens möglich sei, daß das Andreas-Kreuz nur eine kursive Form des *pta*-Zeichens sei. Ich halte diese Annahme für ganz unwahrscheinlich, da meines Erachtens die beiden Zeichen recht verschieden aussehen. Nur wenn ihre Ähnlichkeit ohne weiteres in die Augen fiele, würde man doch diesem Moment ein Gewicht für die Ermittlung des Zahlwertes einräumen können.

Ich muß es ferner von vornherein für unzulässig erklären, bei der Bestimmung der Zeichen für 40 und 70 in den Mathurā-Inschriften von den entsprechenden Zahlzeichen in den Münzlegenden der westlichen Kṣatrapas auszugehen, wie Rapson es tut. Daß sich die Brāhma-Zahlzeichen in Surāṣṭra und Mālwa anders entwickelt haben als in Mathurā, zeigt schon das Zeichen für 40, das nach Rapsons eigenen Angaben auf den Münzen wesentlich anders aussieht als in den Inschriften von Mathurā. Das Andreas-Kreuz kommt aber, wie Rapson versichert, auf den Münzen überhaupt niemals vor; es wird also auch für seine Deutung aus den Münzlegenden nichts zu entnehmen sein.

Ich war bei der Bestimmung des Zahlwertes des Andreas-Kreuzes von der Mathurā-Inschrift Nr. 60 ausgegangen, wo das Zeichen in dem Jahresdatum erscheint. Die Inschrift stammt aus der Regierungszeit eines Königs, dessen Name mit *Vāsu* beginnt, also so gut wie sicher des Vāsudeva. Das Andreas-Kreuz kann in diesem Fall nicht 40 bedeuten, da in den vierziger Jahren nicht Vāsudeva, sondern Huviṣka herrschte. Der Stein, der die Inschrift trägt, ist verlorengegangen; wir besitzen von ihr nur einen ziemlich schlechten Abdruck. Trotzdem ist das Andreas-Kreuz hier deutlich genug. Unglücklicherweise läuft links davon ein Riß durch den Stein, und in den dadurch in dem Abdruck entstandenen weißen Fleck hat jemand später mit Bleistift einen Haken gezeichnet und ihn mit dem Andreas-Kreuz verbunden, so daß ein Zeichen entstanden ist, wie es überhaupt sonst nirgends

vorkommt. Rapson meint, daß der Haken zu einer Schleife vervollständigt werden müßte; dann hätte man ein Zeichen, das mit dem verschleiften Zeichen in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 und im wesentlichen auch mit dem Zeichen für 70 in den Münzlegenden identisch sei. Ich möchte demgegenüber betonen, daß, selbst wenn die vorgeschlagene Ergänzung des Zeichens, die mir in keiner Weise gerechtfertigt erscheint, richtig sein sollte, das Zusammentreffen mit dem Zeichen für 70 auf den Münzen aus den oben angeführten Gründen nichts beweisen würde. Was das Zeichen in Nr. 47 betrifft, so hatte ich aus dem Inhalt der Inschrift gewisse Angaben angeführt, die für die Lesung 40 sprechen; Rapson geht auf sie nicht ein. Ich bin auch jetzt noch überzeugt, daß dem Zeichen in Nr. 47 der Zahlwert 40 zukommt; die verschleifte Form, die übrigens in Mathurā ganz allein steht¹⁾), läßt sich ohne weiteres als eine Abart des gewöhnlichen *pta*-Zeichens erklären.

Den Grund, den Rapson gegen die Deutung des Andreas-Kreuzes als 70 in Nr. 62 anführt, kann ich nicht anerkennen. Ich sehe nicht ein, warum ein Mönch nicht ebensogut im Jahre 77 wie im Jahre 47 in dem *vihāra* des Huviška eine Säulenbasis gestiftet haben sollte.

Weitere Anhaltspunkte für die Bestimmung des Zahlwertes des Andreas-Kreuzes liefern die Inschriften nicht. Will man nicht anerkennen, daß die Inschrift Nr. 60 das Zeichen enthält, so hängt alles von der Frage ab, ob man annehmen will, daß in Mathurā zwei verschiedene Zeichen für 40 gebraucht wurden, oder nicht. Da die beiden Zeichen, wie es in der Natur der Sache liegt, in den Inschriften niemals auf demselben Stein erscheinen, so könnte, wer das Andreas-Kreuz als 40 lesen will, vielleicht behaupten, daß die Verwendung der beiden Zeichen individuell verschieden gewesen sei; von den Schreibern, die den Steinmetzen die Vorlagen lieferten, schrieben die einen das *pta*, die anderen das angeblich kursive Andreas-Kreuz. Der Annahme, daß das *pta* und das Andreas-Kreuz zur Bezeichnung der gleichen Zahl gebraucht wurden, würde aber doch der Boden entzogen sein, wenn sich nachweisen ließe, daß ein und derselbe Schreiber beide Zeichen verwendete. Und das ist tatsächlich der Fall.

Unter den aus Ostturkestan in die Sammlung der Berliner Akademie gelangten Handschriften befindet sich eine stattliche Anzahl von Bruchstücken einer Palmatthandschrift, die aus der Grabung in Qyzil stammen. Die Bruchstücke zeigen die in Indien während der Kuṣana-Zeit gebräuchliche Schrift. Die Handschrift, der sie angehören, ist sicherlich im nordwestlichen Indien entstanden und von dort nach Ostturkestan gebracht worden. Als meine Frau die Bruchstücke zusammenzusetzen und abzu-

¹⁾ Ich hatte nach der Reproduktion in der Ep. Ind. es früher für möglich gehalten, daß eine Form des Zeichens mit kleinerer Schleife in Nr. 44 vorliege. Das ist aber, wie jetzt ein guter Abklatsch der Inschrift zeigt, nicht der Fall; das Zeichen hat die gewöhnliche Form der Mathurā-Inschriften.

schreiben begann, stellte es sich bald heraus, daß sie nicht von einer einzigen, sondern von zwei verschiedenen Handschriften herrührten, die hier als A und B unterschieden sein mögen. Die Blätter von A sind breiter gewesen und haben 4—6 Zeilen auf der Seite, während in B nur 2—3 Zeilen auf der Seite stehen. An und für sich würde das noch nicht beweisen, daß wir Reste von zwei verschiedenen Handschriften vor uns haben. Ich habe in meiner Ausgabe der Kalpanāmaṇḍitikā gezeigt, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die einzelnen Blätter der Palmblatthandschriften oft sehr verschiedene Breite hatten, und daß man dann die Blätter so anzutragen pflegte, daß man die schmalsten an den Anfang und an das Ende, die breitesten in die Mitte legte. Allein in diesem Fall kommen inhaltliche Verschiedenheiten hinzu. Die beiden Handschriften enthalten zwei Werke der Abhidharma-Literatur, die einander sehr nahe stehen; es lassen sich aber doch in der Phraseologie und in der Einteilung schon jetzt Unterschiede erkennen. So werden in A Zitate stets mit *atrocyaṭe* eingeleitet, in B mit *atrāha*. A ist in Skandhakas geteilt, die wiederum in Āśvāsakas zerfallen, und es haben sich eine ganze Reihe von Kolophons erhalten, in denen freilich der Gesamtname des Werkes niemals genannt wird. Innerhalb der Āśvāsakas werden die einzelnen Paragraphen durchgezählt. Eine solche Paragraphenzählung findet sich auch in B, aber hier fehlen alle Kolophons; der Schluß eines Kapitels wird hier nur durch einen Kreis bezeichnet, wie ich ihn Kalpanāmaṇḍitikā, S. 16 beschrieben habe. Wenn wir somit jene Bruchstücke auch zwei Handschriften mit verschiedenem Text zuweisen müssen, so sieht sich die Schrift in beiden doch so gleich, daß es bei manchen Bruchstücken, die sich nicht durch Format oder Inhalt als zu der einen oder der anderen Handschrift gehörig erweisen, vorläufig zweifelhaft bleibt, wohin sie zu stellen sind. Wir dürfen unter diesen Umständen wohl mit Sicherheit annehmen, daß beide Handschriften von demselben Schreiber geschrieben sind.

Nun erscheint in B das *pta*-Zeichen wiederholt in der Paragraphierung. Sehr deutlich ist es auf den Bruchstücken I und II, wo die Zeichen für 3 bzw. 4 und 7 und die Doppelvertikale folgen. Wie ähnlich das Zahlenzeichen der Ligatur *pta* ist, zeigt der Vergleich mit dem in I zufällig in der zweiten Zeile stehenden *pta* von *saptamā*. Ganz genau das gleiche Zeichen begegnet in der Paragraphierung auf einem anderen größeren Bruchstück, der Reihe nach vor den Zeichen für 2, 3, 5 und 6; und auf einem vierten Bruchstück vor den Zeichen für 4 und 5. Der Zahlwert des Zeichens ergibt sich aus III. Hier findet es sich, leider mit Verlust der oberen linken Vertikale, aber mit volliger Sicherheit zu erkennen, am Anfang der dritten Zeile vor der Doppelvertikale. In der Zeile darüber stehen, im Original wiederum völlig deutlich, die Zeichen für 30 und 9 vor der Doppelvertikale. Der vierzigste Paragraph füllte also das Ende der zweiten und den gänzlich verlorengegangenen Anfang der dritten Zeile; das *pta*-Zeichen am Schluß

drückt also 40 aus. Genau die gleichen Zeichen für 39 und 40 folgen sich als Paragraphenzahlen noch auf einem anderen Blatt, dessen Schrift leider etwas abgerieben ist. Das Blatt ist daher hier nicht reproduziert; im Original sind die Zeichen mühelos erkennbar. Das Zeichen für 70 kommt in B nicht vor; die Paragraphenzahlen gehen nicht über 47 hinaus und auch in den Blattzahlen hat sich eine 70 nicht erhalten.

In A sind die Paragraphenzahlen im allgemeinen viel niedriger als in B; die höchste Zahl, die sich erhalten hat, ist 24. Unter den Blattzahlen, die bis 187 gehen, kommt keine, die das Zeichen für 40 enthielt, vor, wohl aber auf dem unter IV teilweise reproduzierten Bruchstück das Zehnerzeichen in der Form des Andreas-Kreuzes. Am unteren Ende des von links nach rechts verlaufenden Querstriches zeigt sich eine schwache Gabelung, die dadurch entstanden zu sein scheint, daß der Schreiber die Linie zuerst von links nach rechts und dann noch einmal von rechts nach links zurückzog. Praktisch ist das von keiner Bedeutung; das Zeichen ist zweifellos mit dem in den Mathurā-Inschriften erscheinenden Andreas-Kreuz identisch. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob es 40 oder 70 zu lesen ist. Wenn nun der Schreiber, wie oben gezeigt, in der Paragraphierung für 40 konsequent das *pta*-Zeichen verwendet, so wird man ihm doch kaum zutrauen können, daß er in der Blattzählung dieselbe Zahl durch ein Zeichen ausdrückte, das mit dem Zeichen für 40, wie er es schreibt, auch nicht die geringste Ähnlichkeit besitzt. Die Blattzahl kann daher meiner Überzeugung nach nur 176 gelesen werden.

Immerhin könnte jemand auf die Behauptung verfallen, daß das alles schließlich doch nichts beweise, da ja die Zeichen für 40 und 70 in zwei verschiedenen Handschriften vorliegen, und selbst wenn ich recht haben sollte, daß sie von demselben Schreiber geschrieben sind, dieser Schreiber ja im Laufe der Zeit seine Praxis geändert haben könnte: als er die Handschrift B schrieb, bediente er sich des *pta*-Zeichens, später, als er A schrieb, gebrauchte er das 'kursive' Andreas-Kreuz. Dieser Einwand wird, wie mir scheint, durch die Bruchstücke einer anderen Palmbrett-Handschrift unserer Sammlung, die ebenfalls aus Qyzil stammt, widerlegt. Die Handschrift, die von Anfang bis zu Ende von derselben Hand geschrieben ist, enthält einen philosophischen Text. Die Schrift gehört der Kuṣana-Zeit an, weicht aber im Duktus etwas von der Schrift der vorher besprochenen Handschriften ab. Unter den Bruchstücken finden sich zahlreiche linke Endstücke, auf denen die Blattzahlen erhalten sind. Unter den Zehnerzeichen kommt wiederholt sowohl das *pta*-Zeichen als auch das Andreas-Kreuz vor. Als Beispiele sind hier die unter V und VI abgebildeten Stücke gewählt. Der Zahlwert des *pta*-Zeichens steht fest; die Blattzahl von V ist 343. Ebensowenig kann über die Lesung der Zeichen für 10, 20, 30, 50, 60, 80, 90 ein Zweifel bestehen. Die Blattzahl von VI kann daher nur 278 sein. Niemand wird doch behaupten wollen, daß derselbe Schreiber in derselben

Handschrift dieselbe Zahl bald durch das *pta*-Zeichen, bald durch das Andreas-Kreuz ausdrückte.

Rapson ist, wie oben bemerkt, der Ansicht, daß auch die äußere Gestalt des Andreas-Kreuzes dafür spreche, daß ihm der Zahlwert 40 zu komme, da es sich leicht als eine Kursivform des *pta*-Zeichens auffassen lasse. Ich habe schon gesagt, daß ich dem nicht zustimmen kann. In den Inschriften besteht jedenfalls der Kopf des *pta*-Zeichens stets aus einem der Oberlinie entbehrenden Quadrat. Die Ecken sind bisweilen etwas abgerundet, aber niemals nimmt der Kopf die Form eines rechten oder gar spitzen Winkels an, wie er im oberen Teile des Andreas-Kreuzes erscheint. Meiner Ansicht nach hat sich die Form des Andreas-Kreuzes auf ganz andere Weise entwickelt. Wir können immer wieder beobachten, wie das Zeichen für 70 durch einen Zusatz zu dem Zeichen für 60 gebildet wird, genau so wie das Zeichen für 90 aus dem Zeichen für 80 umgestaltet wird. Deutlich ist das bei den Zeichen für 70 der Fall, die Bühler in seiner Schrifttafel aus den Handschriften reproduziert. Noch klarer zeigt sich das bei den Zeichen für 70 in der in frühen Gupta-Charakteren geschriebenen Handschrift der Kalpanāmaṇḍitikā; siehe die Schrifttafel in meiner Ausgabe. Auch die Form des Zeichens für 70 auf den von Rapson in seinem Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty &c. beschriebenen Münzen¹⁾ erklärt sich ohne weiteres aus der Hinzufügung eines Striches am unteren Ende der Vertikale des Zeichens für 60. Dieser Zusatzstrich wird dann weiter verschleift und der Haken, der in 60 in der Mitte der Vertikale angesetzt wird, wird höher hinauf gerückt, so daß sich eine Ähnlichkeit mit dem Zeichen für 40 in der Mathurā-Inschrift Nr. 47 ergibt, wo aber die Schleife aus dem ursprünglich nach rechts gewendeten Haken am unteren Ende der Vertikale entstanden ist.

Wir sollten also theoretisch für 60 in der Schrift der Kuṣāṇa-Zeit ein Zeichen erwarten, das etwa die Form Y zeigt; durch Anfügung eines Seitenstriches nach rechts würde daraus das Zeichen des Andreas-Kreuzes mit dem Zahlwert 70 entstanden sein. Tatsächlich hat nun das Zeichen für 60 diese Form in den Blattzahlen der dritten der oben erwähnten Handschriften; unter VII ist ein Bruchstück mit der Blattzahl 269 wiedergegeben. Fast die gleiche Form findet sich in der Mathurā-Inschrift Nr. 57, von der wir allerdings nur ein Faksimile im Arch. Surv. Rep. Vol. XX, Plate V, 6 besitzen. In den beiden Mathurā-Inschriften Nr. 56 und 58 erscheint das Zeichen leicht verändert, indem die Linie, die den spitzen Winkel nach unten verlängert, hier weggelassen ist; siehe die Phototypien zu Ep. Ind. Vol. I, p. 386, Nr. 8; Vol. II, p. 204, Nr. 19. Ich glaube also, daß sich auch von seiten der Form nichts gegen die Auffassung des Andreas-Kreuzes als des Zeichens für 70 einwenden läßt. Auf die chronologischen Fragen, die sich ergeben, wenn der *mahākṣatrapa* Śoḍāsa in das Jahr 72 zu versetzen ist, möchte ich an diesem Orte nicht näher eingehen.*

¹⁾ Siehe die Übersichtstafel auf S. CCVIII.

Zur Geschichte des Ostasiatischen Tierkreises.

Der Ursprung und die Verbreitung des sogenannten ostasiatischen Tierkreises ist in vieler Hinsicht noch so ungeklärt, daß der Hinweis auf einige neue oder meines Wissens bisher nicht eingehender behandelte Quellen in Prakrit, in Sanskrit und in der Sprache von Kuči nicht ohne Interesse sein dürfte, zumal da sie, wie mir scheint, auch zur Aufhellung gewisser Namen des Tierkreises in sogdischer und sakischer Sprache beitragen.

Unter den von Sir Aurel Stein in der Niya-Gegend in Ostturkestan, auf der Stätte des alten Całoda, ausgegrabenen Dokumenten findet sich ein oblonges Holztäfelchen, das von den Herausgebern der Kharoṣṭī Inscriptions unter Nr. 565 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der Rückseite ist in Sir Aurel Steins Serindia Bd. IV, Tafel XXVI, enthalten. Das Täfelchen enthält Aufzeichnungen astrologischen Inhalts in dem indischen Dialekt, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dem Reiche von Kroraïn die Umgangssprache war. Ich gebe zunächst den kurzen Text in der Umschrift der Ausgabe, aber mit Ersatzung der Ligaturen *ñsa* und *čh'a* durch die, wie Rapson und Noble selbst bemerken, richtigeren Umschreibungen *spa* und *kṣa*¹⁾.

Rückseite.

Kolumne A.

- 1 *prathanyana*²⁾ *nakṣa muṣka namma tasya dhivasa sarva karyāna karet sidham ca bharati*
- 2 *gava nikṣatrami śirṣa lohidarya khatra pitra gaṇḍarvena ramidavya*
- 3 *vyagra nakṣatrami yodha arabhtidavya*
- 4 *śaśaka nakṣatrami palayidavya yo ca naśyati durlāpa*
- 5 *nāga nakṣatrami trikṣa sarva karya sahidavya*

Kolumne B.

- 1 *jaṇḍunamca*³⁾ *garva karyena varidavya*
- 2 *aśpa nikṣatrami purva pačima dešami pamda gaṇḍavo*
- 3 *paśu nikṣatrami śirṣa lohidavya*
- 4 *kukud'a nikṣatrami pravarana vastarna chinidavya sīvidavya*
- 5 *makad'a ca sava karyāna lahu*

Vorderseite.

- 1 *śvana nikṣatram ca śigra gata āgamana*
- 2 *suğara nikṣatra kriṣa vāvana masu śad'a uksivana sidhi vardhi bhaviṣyati*

Das Verständnis des Textes wird nicht nur durch das Vorkommen einiger unbekannter Wörter, sondern auch durch die Nachlässigkeit und

¹⁾ Nach den Herausgebern findet sich eine Anzahl von Punkten über den Text verstreut, sie scheinen aber keine Bedeutung zu haben.

²⁾ -[nā]. ³⁾ -nam ca.

Ungenauigkeit der Schreibung erschwert. So sind z. B. ganze Silben fortgelassen wie in *nakṣa* RA 1. In RA 3 steht *arabhidavya* offenbar für *arabhidavya*, in RA 1, B 5 *karyāna* für *karyāni*. Unter diesen Umständen kann die im folgenden gegebene Übersetzung nur als eine vorläufige bezeichnet werden.

1. Das erste Sternbild (führt) den Namen Ratte (*oder* Maus). An dessen Tage soll man alle Geschäfte verrichten und es geht glücklich vonstatten.

2. Unter dem Sternbild Rind soll man den Kopf reinigen (und), nachdem man gegessen und getrunken, sich mit Musik vergnügen.

3. Unter dem Sternbild Tiger soll man einen Kampf beginnen.

4. Unter dem Sternbild Hase soll man auf der Hut sein, und was verloren geht, ist schwer (wieder)zubekommen.

5. Unter dem Sternbild Schlange soll man jedes Geschäft zustande bringen.

6. (Unter dem Sternbild) Gewürm soll man sich von jedem Geschäft fernhalten.

7. Unter dem Sternbild Pferd soll man eine Reise ins östliche (und) westliche Land machen.

8. Unter dem Sternbild Ziege (*oder* Schaf) soll man den Kopf reinigen.

9. Unter dem Sternbild Hahn soll man Kleid (und) Decke zuschneiden und nähen.

10. Und (unter dem Sternbild) Affe sind alle Geschäfte leicht.

11. Und (unter dem) Sternbild Hund (findet) schnelle Wiederkehr eines Gegangenen (statt).

12. (Unter dem) Sternbild Schwein (soll) Pflügen, Säen (und) Aufrichten von Weingehegen (stattfinden). Es wird Gelingen und Wachstum sein.

Zu der Übersetzung bemerke ich im einzelnen:

Zu 1. *prathanyana* *nakṣa* scheint eine allerdings sehr auffällige Ver- schreibung für *prathama* *nakṣatra* zu sein.

Zu 2. Der Ausdruck *śirṣa lohidavya* kehrt in R B 3 wieder. Ich stelle *lohidavya* zu pr. *luhaī*, das Hemacandra 4, 105 als Substitut für *majjaī* lehrt.

Zu 4. *durlāpa* vertritt offenbar sk. *durlabham*.

Zu 5. *sahidavya* gehört wohl zu sk. *sādhayati*. Unklar bleibt *triksa*. Kann es sk. *drākṣā*, Weinstock, Weintraube, sein? Vgl. *tiṃpura* 77, *drīmpura* 721 für sk. *tāmbūla* und die Bemerkungen zu 12. Der Doppelstrich über dem zweiten *akṣara* läßt eher vermuten, daß es für *trikṣna* steht.*

Zu 6. *jamduanamca* wird später besprochen werden.

Zu 9. *pravarana* entspricht sk. *prāvaraṇa*, p. *pārupana*, *vastarna*, wie schon im Index verborum bemerkt ist, sk. *avastaraṇa*.*

Zu 12. *kriṣa* steht für *kriṣana*, *masu* muß ein Nahrungs- oder Genußmittel sein, das mit dem Hohlmaß (*milima* = 20 *khi*) gemessen wird.

Auffallend ist, daß die Quantitäten, die in den Abgabelisten für *masu* angeführt werden, bedeutend geringer zu sein pflegen als die für Getreide. Charakteristisch sind Zusammenstellungen wie *masu gid'a khi* 4 4 *amna milima* 3 *pr̄śa* 1 (539), *tam kalammi aconammi amna nikasta milima* 1 *khi* 10 *masu aconenammi khi* 3 *nikasta* (637); in 207 schließt die Aufzählung der Abgaben *masu milima* 1 *khi* 4 1 *poljōñena* (so zu lesen) *amna milima* 10 4 *go* 1. Das *masu* scheint also ein wertvollerer Genussmittel gewesen zu sein, und dazu stimmt, daß kleinere Mengen davon auf höheren Befehl auch als Geschenk an gewisse Personen geliefert werden. So heißt es z. B. in 637: *odhi kalisa pr̄damalade anatilekha agata tasuca dhapgyasa masu prahuđ'a pr̄śidaryā khi* 3 *poljōñena*. Das *masu* ist ferner trinkbar; in der leider verstümmelten Liste 175 steht: . . . -na - ja *masu ede janma piranti khi* 3. In 272 wird der königliche Befehl erteilt: *yahi eda anadilekha atra cāti pr̄aļha carabi parurarsi śuka masu imararsi masu sarra sp̄ara samgalidarya ekadśamimi nisimcidarya*, 'wenn dieser Befehlsbrief dorthin gekommen sein wird. . . ist schleunigst das *masu* der vorjährigen Abgabe (und) das diesjährige *masu* alles vollständig zu sammeln (und) an einem Orte einzugießen'. Der Ausdruck *nisimcidarya* weist deutlich auf eine Flüssigkeit; von festen Substanzen wird in diesem Zusammenhang *nihida* gebraucht, so z. B. ebenda: *sarvatra nagaradramgeśu amna samgalida nihida*. In 633 wird auch von einem Krug *masu* gesprochen, der zerbrochen ist: *ari pararivarsi priyaratasa rāyti kalaśa* 1 *masu asi eda kalaśa bhīmnitaya mantri*. Das alles führt auf die Vermutung, daß *masu* 'Wein' bedeutet und für sk. *mudhu* steht, das z. B. Kauṭil. 42 als 'Traubensaft' erklärt wird; *mr̄dvilśiraso mudhu*. Allerdings wird in der Sprache der Urkunden intervokalisches *dh* gewöhnlich zu *h*, und wenn sich auch *asimatra*, *asimatra*, *azimatra* für sk. *adhimātra* findet, so liegt doch der Gedanke nahe, daß *masu* aus einer iranischen Sprache entlehnt ist, wo intervokalisches *d* zur Spirans geworden war wie in av. *maðu*.* Sachlich läßt sich gegen die Deutung von *masu* auf den Wein kaum etwas einwenden. Noch heute werden in Ostturkestan die herrlichsten Trauben gezogen. Wein wird heute allerdings dort nicht gekeltert; die Trauben werden nur zur Herstellung von Rosinen benutzt (A. von Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan, S. 44). Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Weinbereitung erst mit der Einführung des Islam aufgehört hat. Anderseits ist in unseren Texten von getrockneten Trauben nicht die Rede; *śuka*, *śuki*, auch wohl *śukha* in 387, wenn die Lesung richtig ist, geht überall auch in Verbindung mit *masu* (169, 272, 431, 432) nicht etwa auf sk. *śuška*, sondern auf sk. *śulka* zurück. Ob in 349: *na śuḍhi* (so in der Note) *masu nevi śagri masu nikhalidavo* etwa mit Ingwer (sk. *śumīhi*) gewürzter und gezuckerter Wein (*śagri* zu *śakara* = sk. *śarkarā* in 702) gemeint ist, bleibt vorläufig unsicher.

Für die Feststellung der Bedeutung von *śad'a* weist *gośad'a* in 157 den Weg. Der Satz: *ninaṁciya* (so ist zu lesen anstatt *nanam ciya*) *opim-*

taṣa gośad'āmī go vito (so wahrscheinlich statt *gośato*) kann kaum etwas anderes bedeuten als 'in dem Kuhgehege des in Nina wohnenden Opimta ist eine *vito* Kuh'. *Śad'a* dürfte mit *śāla*, das im epischen und klassischen Sanskrit in der Bedeutung 'Einfriedigung, Wall' gebraucht wird, identisch sein, wie schon Rapson, Specimens of the Khar. Inscr. p. 8 bemerkt hat. Von *masu śad'a* ist in den Urkunden öfter die Rede. Nach 586 verkauft ein gewisser Dhamaśa an den Schreiber Ramṣotsa einen *masu śāṭa* (so in der Note) mit samt den Bäumen: *śadha vrksena*. In 655 liegt ein Kaufvertrag vor über einen *misi* Acker und einen *masu śad'a*, dessen Größe durch die Angabe bestimmt wird: *tatra masu vuta apacira* 10 3. *Vuta* = sk. *upta* kann in diesem Dialekt sehr wohl 'gepflanzt' bedeuten. Auch in dem nahestehenden nordwestlichen Dialekt der Aśoka-Inschriften hat *vuta* diese Bedeutung. In dem Felsenedikt II ist in dem Satz, der in Dhauli lautet: *(osa)dhāni āni munisopagāni pasuopagāni ca atata nathi savata hālāpitā ca lopāpitā ca, lopāpitā* in Shāhbāzgarhī durch *vuta* ersetzt. Auch Br̥hats. 74, 2 ist *upta* im Sinne von 'gepflanzt' und 'gesät' gebraucht: *bhanktvā-kāṇḍam pādapasyoptam urvyām bījam vāsyām nānyatām eti yadvat*. Ich möchte daher glauben, daß *masu śad'a* 'Wein-gehege, Weingarten' bedeutet. Die Annahme, daß *masu* wie unser 'Wein' sowohl das Produkt wie die Pflanze bezeichne, scheint mir keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bieten; auch im Lateinischen sagt man, neben *vineam conserere*, in genauer Übereinstimmung mit dem angeführten *masu vuta, vinum conserere, serere*; siehe Cato, de agricultura 6, 4: *vineam quo in agro conseri oportet, sic observato. qui locus vino optimus dicetur esse et ostentus soli, aminnium minusculum et geminum eugeneum, helvolum minusculum conserito. qui locus crassior erit aut nebulosior, ibi aminnium maius aut murgentinum, apicum, lucanum serito;* Varro, r. r. 1, 25; Plin. 14, 46.

Was endlich *ukṣivana* betrifft, so macht der Zusammenhang es wahrscheinlich, daß es den Beginn der jährlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit im Weingarten bezeichnet, so wie Pflügen und Säen die erste Arbeit auf dem Acker im Frühling ist. Stein, Sand-buried Ruins of Khotan, p. 228, gibt an, daß die Rebstöcke in Ostanatolien heute an niedrigen, in Reihen angeordneten Zäunen gezogen und im Winter mit Erde zugedeckt werden. Vielleicht geht also das *ukṣivana* auf das Aufrichten der Rebstöcke im Frühling. Auch in 574 scheint sich der Infinitiv *śad'a ukṣivamnae* (neben *bhumā kriṣamnae*) auf das Aufrichten eines Geheges zu beziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß die Liste der Namen von Nakṣatras in dem Täfelchen aufs genaueste mit der Liste der Tiernamen des chinesischen Zyklus übereinstimmt. In der Anordnung findet sich nur eine einzige Abweichung: Hahn und Affe sind hier vertauscht. Ich zweifle keinen Augenblick, daß das auf einem einfachen Versehen des Schreibers oder des Verfassers beruht, denn überall, wo der ostasiatische Zyklus vorkommt,

steht der Hahn hinter dem Affen¹⁾). Mit Umstellung dieser beiden Tiere in unserer Liste entsprechen sich also die Reihen²⁾:

| Chinesisch | Krorainisch | Chinesisch | Krorainisch |
|------------|-------------------|------------|----------------|
| 1 Ratte | <i>muška</i> | 7 Pferd | <i>aśpa</i> |
| 2 Rind | <i>gava</i> | 8 Ziege | <i>paśu</i> |
| 3 Tiger | <i>vyagra</i> | 9 Affe | <i>makad'a</i> |
| 4 Hase | <i>śasaka</i> | 10 Hahn | <i>kukud'a</i> |
| 5 Drache | <i>nāga</i> | 11 Hund | <i>śvana</i> |
| 6 Schlange | <i>jamdunamca</i> | 12 Schwein | <i>sugara</i> |

Es ist dies der älteste und, soviel ich weiß, der einzige bisher veröffentlichte Text, in dem uns der zwölfteilige Tierzyklus in indischer Sprache entgegentritt³⁾). Wohl waren schon früher Erwähnungen des Tierzyklus in chinesischen und tibetischen Werken bekannt, die auf indische Quellen zurückgehen. Chavannes a. a. O. S. 86f., erwähnt ein kleines Sūtra, das Schi-örh-yüan-schêng-siang-juei-king, das zwischen 980 und 1000 von dem Mönche Schi-hu übersetzt ist. Über den Inhalt des Sūtra bemerkt Chavannes: 'il traite des présages qui peuvent être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes (nidānas) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères du cycle duodénaire; tout à la fin, on lit le passage suivant: ,Celui qui examine avec une attention scrupuleuse ce que produisent les douze causes, afin de comprendre parfaitement le bien ou le mal, le chagrin ou la joie, la réussite ou l'échec, doit dessiner un diagramme de l'évolution et le tracer clairement en partant de l'avidyā (correspondant au 10^e mois) pour aboutir au jarāmarana (correspondant au 9^e mois); les mois et les jours y auront leurs places distinctes; dans l'ordre de succession on y disposera les douze formes corporelles qui sont: le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, le coq, le chien et le porc'.'

Diese merkwürdige Verbindung der Nidānas mit dem Tierzyklus kehrt, wie Laufer, T'oung Pao 1907, S. 400 gesehen hat, im Kapitel 19 der tibeti-

¹⁾ Eine Umstellung von Tieren lässt sich, soweit ich sehe, überhaupt nur einmal in der bildlichen Darstellung des Zyklus auf einem alten turkestanischen Teppich nachweisen, auf den Laufer, T'oung Pao 1909, S. 71ff., hingewiesen hat. Hier sind Drache und Schlange offenbar aus künstlerischen Gründen umgestellt worden.

²⁾ Die chinesische Reihe nach Chavannes, Le cycle ture des douze animaux, T'oung Pao 1906, S. 52. Dort sind auch die Listen der zwölf Tiere bei den anderen Völkern, die den Zyklus kennen, gegeben. Das chinesische Wort für Ziege bezeichnet auch das Schaf. Chavannes a. a. O. S. 55, Anm. 1, ist der Ansicht, daß es ursprünglich von der Ziege gebraucht wurde. Auf den Spiegeln der T'ang-Zeit ist das dargestellte Tier eine Ziege.

³⁾ Auf die merkwürdigen, aber kaum sehr alten Tierkreisdarstellungen in Tempeln von Chidamaram und Trichinopoly, die Boll, Sphaera S. 342ff. behandelt hat, gehe ich hier nicht ein. Ihr Ursprung bleibt dunkel, wenn auch eine Beeinflussung durch die ägyptische Dodekaoros des Teukros und den ostasiatischen Tierzyklus naheliegt.

schen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder¹⁾). Dort wird erzählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Guhya in Indien die Astrologie erlernt. Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen', unterwiesen. Die Reihe beginnt: 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt, so steht dies im Zusammenhang mit dem Mäusejahr der Avidyā. Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt, so hängt es zusammen mit dem Stierjahr der Samskāra's.' In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter, genau die Reihenfolge des chinesisch-tibetischen Tierzyklus und der Nidāna-Kette innehaltend. Die letzte Formel lautet: 'Wenn die neun²⁾ eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetteifern, so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahr des Alterns und Sterbens.'

Vorausgesetzt, daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist, würde sich daraus ergeben, daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt, den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10. Jahrhunderts bekannt war, und wenn die Angabe des Padma thaiiyig, daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte, richtig ist, so müßten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gekannt haben. An und für sich würde das bei den vielfachen Beziehungen, die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben.

Die Mitte des 8. Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden, Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit Anmerkungen versehen wurde³⁾. Wie Pelliot, T'oung Pao 1929, S. 204 angibt, findet sich in diesem Werk die Bemerkung, daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt. Es bestätigt sich also, daß mindestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten, wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren, wie Pelliot annimmt, wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran, insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist.

Könnten wir uns auf die Angaben eines anderen buddhistischen Textes, des Sme-bdun žes-pa skar-mai mdo, des Sūtra von den 'Großer Bär' genannten Gestirnen verlassen, so würde die Bekanntschaft der Inder mit

¹⁾ Übersetzt von Grünwedel, Ein Kapitel des Tă-še-sūn, in der Bastian-Festschrift, S. 471f.

²⁾ Man beachte, wie hier die Neunzahl mit dem *jarāmarana* ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat.

³⁾ Pelliot, JA. XI, 1, p. 168.

dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, T'oung Pao 1907, S. 392 ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Bären in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt werden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zweck auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1. 2. 12. 3. 11. 4. 10. 5. 9. 8. 6. 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar; es würde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Pandita und Hüen-tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt¹⁾. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotzdem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zuverlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Hüen-tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Pao 1907, S. 118f. gehen die beiden chinesischen Übersetzungen, die es gefunden hat, bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinauf. Die erste röhrt von dem indischen Mönche Tschu Lü-yen her, der 224 nach China kam und das Avadāna im Jahre 230 übersetzte; die zweite stammt von dem bekannten Dharmarakṣa, dessen Übersetzertätigkeit sich von 266 bis 313 oder 317 erstreckte. Es ist unter diesen Umständen doch wohl wahrscheinlicher, daß das *mṛgacakra* auf den zwölfteiligen Tierzyklus zu beziehen ist, und um so mehr, als es feststeht, daß der Verfasser eines anderen buddhistischen Sanskrit-Werkes, das spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein muß, eine Kenntnis des Tierzyklus hatte.

Wir verdanken diesen Nachweis Chavannes. Er hat T'oung Pao 1906, S. 87ff. eine Stelle aus dem Ta-fang-tēng-ta-tsi-king, dem *Mahāśamnipāta-sūtra*, mitgeteilt, die, wie er im einzelnen nachweist, zu dem alten Textbestande gehört, der zuerst zwischen 147 und 189 n. Chr. von dem Śramaṇa aus dem Reich der Yüe-tschi, dem (Yüe)-tschi Lou-kia-tschi'ēn, dann zwischen 402 und 412 nochmals von Kumārajīva und zum drittenmal zwischen 414 und 433 von einem Dharmarakṣa übersetzt worden ist. Da wird von der verdienstlichen Tätigkeit gewisser Tiere gesprochen, die sich die Bekehrung ihrer Artgenossen angelegen sein lassen. Es sind die zwölf Tiere des Zyklus. Am ersten Tage des siebenten Monats beginnt die Ratte das Werk, indem sie einen Tag und eine Nacht lang Jambudvīpa durcheilt und die Wesen, die als Ratten geboren sind, ermahnt, von bösen Werken zu lassen und Gutes zu tun. Am folgenden Tage löst das Rind sie ab, und so fort, bis am dreizehnten Tage wieder die Ratte an der Reihe ist. In dieser Weise betreiben sie die Bekehrung 'bis zum Ende der zwölf Monate und auch bis zum Ende der zwölf Jahre'. Je drei der Tiere wohnen auf einem zwanzig *yojanas* hohen Berge im Meere außerhalb Jambudvīpas, ein jedes in einer Höhle, und werden dort von einer Göttin und einer Rākṣasī, die von je 500 Verwandten umgeben sind, verpflegt. Die Verteilung der Berge, der Tiere und der pflegenden Göttinnen auf die Himmelsgegenden ist wie folgt¹⁾:

Osten: Vaidūryaberg. Bewohner: Schlange, Pferd, Ziege.

Pflegerin: Göttin des Holzes.

Süden: Sphaṭikaberg. Bewohner: Affe, Huhn, Hund.

Pflegerin: Göttin des Feuers.

Westen: Silberberg. Bewohner: Schwein, Ratte, Rind.

Pflegerin: Göttin des Windes.

Norden: Goldberg. Bewohner: Löwe, Hase, Drache.

Pflegerin: Göttin des Wassers.

Stelle findet sich in einem Teile des Ta-tsi-king, der erst von Narendrayāśas zwischen 566 und 585 übersetzt ist, gehörte also vermutlich nicht dem alten Texte an.

¹⁾ Die Berge, die Höhlen, die Göttinnen und die Rākṣasis führen besondere Namen, die für die Frage, die uns hier beschäftigt, kein Interesse haben.

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsañnipātasūtra in Ostturkestan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkestan entstandenen Sanskrit-Werke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter Türkern 'soit Kouchans, soit Hiongnou' verstand. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kuṣāns als ein türkisches Volk zu betrachten; wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken, in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta-tsi-king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Türkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars, pars, baris*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man versteünde nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta-tsi-king aus chinesischer Quelle schöpfte; wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus¹⁾. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind; er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars*, das er vermutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte, durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Türken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den anderen, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan-Tataren sogar den Luchs²⁾. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkestan *bars* die Übersetzung von Tiger ist. So heißt es z. B. Suv. 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva: *muntada adın taqı öñi aš ičkü yoq, kim bu alaňurmış*

¹⁾ Die Stelle ist angeführt bei Chavannes a. a. O. S. 58.

²⁾ Vgl. auch 4, 1487 unter *bars*.

ač barsiy tirgürgülüg 'außer dieser gibt es keine andere Speise, die dieser geschwächten, hungrigen Tigerin wieder auf die Beine helfen könnte¹⁾'. In dem chinesischen Original steht an der entsprechenden Stelle *hu*. Es ist also doch anzunehmen, daß die Uiguren, wenn sie den chinesischen Zyklus übernahmen, das chinesische *hu* = Tiger genau so wie an der angeführten Stelle des *Suvarṇaprabhāsa* durch *bars* übersetzt²⁾). Warum der Verfasser des *Mahāsamnipātasūtra* den Löwen anstatt des Tigers genannt hat, weiß ich allerdings nicht zu sagen. Aber er steht in dieser Beziehung ganz allein. Das Täfelchen von *Cadoda*, das zeitlich nicht allzuweit von der Entstehung des Sūtra abliegen dürfte, hat in Übereinstimmung mit dem Chinesischen *vyagra* und beweist somit, daß die indisch sprechenden und schreibenden Bewohner Ostturkestans keineswegs in dem Zyklus den Tiger durch den Löwen ersetzt hatten. Auch in zwei anderen Sanskrit-Listen aus dem Norden Ostturkestans findet sich, wie wir später sehen werden, der Tiger wieder. Ich sehe also vorläufig keinen zwingenden Grund gegen die Annahme, daß der Tierzyklus von den Chinesen erfunden und von den Türken sowohl wie von dem Verfasser des indischen Sūtra übernommen wurde.

Es entspricht aber weiter auch die Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, wie das Sūtra sie zeigt, nicht dem chinesischen System, nach dem vielmehr dem Osten Tiger, Hase, Drache, dem Süden Schlange, Pferd, Ziege, dem Westen Affe, Hahn, Hund, dem Norden Schwein, Ratte, Rind zugewiesen werden³⁾). Auch die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden stimmt nicht zu den chinesischen Anschauungen, nach denen dem Osten das Holz, dem Süden das Feuer, dem Westen das Metall, dem Norden das Wasser angehört. Die Unstimmigkeiten in der Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden sind für Chavannes ein Beweis, daß die Darstellung des Ta-tsi-king nicht auf chinesischer Tradition fuße. In die gleiche Richtung weist nach Chavannes das Fehlen des fünften chinesischen Elementes, der Erde, in dem Sūtra und anderseits das Auftreten des Windes anstatt des Metalls im Westen. Die Reihe der vier Elemente, wie sie hier erscheint, ist nicht chinesisch, da die Chinesen den Wind nicht als Element kennen; sie ist ebensowenig indisch, da die Inder wohl vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (= Luft), kennen, aber das Holz nicht

¹⁾ Siehe SBAW. Phil.-Hist. Kl. 1931, S. 338.

²⁾ Als die Perser den Zyklus von den Mongolen übernahmen, hat man *bars* allerdings als Leopard verstanden und durch *palang*, nicht durch *babr* übersetzt.

³⁾ In der koreanischen Ausgabe lautet der Text des Ta-tsi-king anders, indem für Osten Süden, für Süden Westen, für Westen Norden, für Norden Osten steht. Dadurch ist aber das Verhältnis der Elemente zu den Himmelsgegenden völlig in Unordnung geraten, und gerade das beweist, wie Chavannes bemerkt, daß es sich um eine nachträgliche Änderung der koreanischen Ausgabe handelt, die gemacht ist, um die Angaben über die Beziehungen der Tiere zu den Himmelsgegenden mit dem chinesischen System in Einklang zu bringen.

als Element betrachten. Chavannes schließt daraus, daß die Reihe nur türkisch sein könne. Nach ihm ist die Theorie von den vier Elementen bei den Ts'in entstanden und von den Chinesen aufgenommen, als die Ts'in sich der Herrschaft über das ganze China bemächtigt hatten, und dann von ihnen zu der Theorie von den fünf Elementen weitergebildet worden; die Bevölkerung des Landes der Ts'in sei aber wesentlich türkisch gewesen.

Mir scheint, daß L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, S. 277ff. die Verschiedenheiten, die sich in der Theorie von den Elementen im Mahāśamnipātaśūtra und bei den Chinesen zeigen, viel einfacher und überzeugender erklärt hat. Nach de Saussure ist die Lehre von den fünf Elementen durchaus chinesisch und geht in alte Zeiten zurück; ebenso ist ihre Verbindung mit den Kardinalpunkten spezifisch chinesisch. Jedenfalls kann das Fehlen des fünften Elementes, der Erde, in dem Sūtra nichts für eine ursprüngliche Reihe von vier Elementen beweisen, denn die Erde wird der Mitte zugewiesen. Da der Verfasser des Sūtra für seine Darstellung nur vier Elemente in den vier Himmelsgegenden unterbringen konnte, so mußte er die Erde, das Element der Mitte, notwendigerweise übergehen. Die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden übernahm er in der chinesischen Anordnung, nur ersetzte er das Metall durch den Wind. Weshalb er es bei dieser teilweisen Hinduisierung der Reihe bewenden ließ, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht trug er Bedenken, die Erde an die Stelle des unindischen Holzes zu setzen, weil er durch die Zuweisung der Erde an den Osten mit der chinesischen Theorie, die für ihn die Grundlage seiner Darstellung war, in völligen Widerspruch geraten wäre.

Auch die andere Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, die wir in dem Sūtra finden, dürfte kaum den Schluß auf eine nichtchinesische Vorlage gestatten. Was der Verfasser des Mahāśamnipātaśūtra getan hat, ist nichts weiter, als daß er den chinesischen Äquatoralkreis um 90 Grad zurückgedreht hat. Warum er das getan hat, bleibt im Grunde ebenso unklar wie die Ersetzung des Tigers durch den Löwen. Aber dürfen wir bei einem Nichtchinesen schließlich nicht auch mit einfachen absichtslosen Versehen rechnen? Man beachte anderseits, wie in der Erzählung von den Missionsreisen der Tiere die Ratte an der Spitze steht, in genauer Übereinstimmung mit der üblichen chinesischen Liste der Tiere, während man nach der Reihenfolge, die bei der vorausgehenden Schilderung der Wohnorte der Tiere beobachtet ist, erwarten sollte, daß die Schlange den Reigen eröffnen würde.

Ich kann mich daher nur der Ansicht de Saussures anschließen, daß die Stelle aus dem Mahāśamnipātaśūtra nicht geeignet ist, die Ansicht von dem chinesischen Ursprung des Tierzyklus zu erschüttern. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang gestattet, noch auf einen anderen Punkt

hinzuweisen, der gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den türkischen Stämmen spricht. Bei den meisten Türkvölkern¹⁾ heißt das Tier, das dem Drachen des chinesischen Zyklus entspricht, *lu*, das wegen des anlautenden *l* kein echt türkisches Wort sein kann und sicher nichts weiter als eine Entlehnung des chinesischen *lung* = Drache ist. Es ist aber doch ganz unwahrscheinlich, daß die Türken, wenn sie die Erfinder des Tierzyklus waren, ein Fabeltier darin aufgenommen haben sollten, für das sie gar keinen Namen in ihrer Sprache hatten. Wenn nach Al-Kāšgarī die zentralasiatischen Türken im 11. Jahrhundert den Drachen des Zyklus *nāk* nennen, so werden sie das dem Kučischen entlehnt haben, wo das dem Sanskrit entlehnte *nāk* die Übersetzung des chinesischen *lung* ist²⁾, und wenn bei einigen Türkvölkern anstatt und teilweise neben *lu* *baliq* 'Fisch' oder pers. *nahang* 'Krokodil' erscheint, so sind das doch deutliche Versuche, das Unbekannte durch Vertrautereres zu ersetzen.

Auf eine andere Schwierigkeit, die sich der Annahme des türkischen Ursprungs des Tierzyklus entgegenstellt, hat Chavannes a. a. O. S. 122 selbst hingewiesen: die Liste der Tiere enthält den Affen, der in den von den Türken besetzten Gebieten nicht vorkommt. Chavannes sucht diesen Einwand durch den Hinweis zu entkräften, daß der türkische König Kaniska Gandhāra und Kaśmīr, wo der Affe lebt, beherrschte und daß es wahrscheinlich sei, daß schon vor ihm andere türkische Herrscher in diese Gebiete vorgedrungen seien. Wenn wir auch von der ethnologischen Stellung der Kuṣāns ganz absehen, so können doch die Eroberungen des Kaniska oder seiner Vorgänger auf keinen Fall etwas mit der Aufstellung einer den Affen einschließenden Liste bei irgendwelchen zentralasiatischen Stämmen zu tun haben. Denn jene Eroberungen können frühestens in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fallen. Nach Chavannes eigenem Urteil (S. 84) war aber der Zyklus der zwölf Tiere den Chinesen seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. vertraut und möglicherweise schon in etwas früherer Zeit bekannt³⁾.

Kehren wir jetzt zu der Liste der Tiernamen in dem Kharoṣṭhī-Täfelchen zurück. Sie stimmt, da *paśu* genau so wie das chinesische *yang* sowohl Schaf wie Ziege bezeichnen kann, nur in einem Punkt mit der chinesischen Liste nicht überein: anstatt des zu erwartenden Namens der Schlange findet sich hier der Ausdruck *jamduṇamca*, der sicherlich auf sk. *jantu*

¹⁾ Siehe die Zusammenstellung von Samojlowič-Rachmati, Ungar. Jahrb. 11, S. 298f.

²⁾ Im ostturkistanischen Türkisch wird *luu* dann auch gelegentlich für *nāga* verwendet; so *luu öntürgüči* 'Schlangenbeschwörer', SBAW., Phil.-Hist. Kl. 1930, S. 438, Z. 60.

³⁾ Andere Gründe gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den Türken hat schon Bang angeführt; siehe WZKM. 23, S. 417, Anm. 1 und Ung. Jahrb. 11, S. 299. Das ganze Problem ist eingehend behandelt von de Saussure a. a. O. S. 221ff., der sich energisch für die chinesische Herkunft des Zyklus ausspricht.

zurückgeht, aber im einzelnen Schwierigkeiten bereitet. Man könnte ihn zunächst als Vertreter von sk. *jantūnām ca* fassen, mit Ergänzung von *maksatrami* wie nachher bei *makad'a ca*. Allein dem steht entgegen, daß in keinem anderen Fall der Name des *naksatra* im Genitiv steht. Nun hat Thomas, JRAS. 1927, S. 544ff. darauf hingewiesen, daß in dem Prakrit von Kroraïn von *a*-Stämmen eine merkwürdige Pluralform auf *-amca* erscheint, die im Nominativ und Akkusativ verwendet wird, so *pañamca*, *bhumamca*, *uñamca* usw.¹⁾). Von einem *u*-Stamm liegt eine Form derselben Art in 683 vor: *yo pañunamca na rutamti*. Dem *pañunamca* entspricht *jamduñamca* in der Bildung genau. Die Bedeutung kann dann nur 'Würmer, Gewürm' sein. Mbh. 14. 1136 werden die aus dem Schweiß entstandenen Lebewesen als die *krimayah* und *jantavah* definiert; Manu 6, 68f., wo dem Asketen Vorsicht beim Gehen eingeschärft wird, um die *jantavah* zu schonen, und die Sühne für unwissentliche Verletzung der *jantavah* bei Tag oder Nacht vorgeschrieben wird, erklärt Kulluka das Wort als kleine Ameisen usw. (*sūkṣmapiplikādi*). Es ist nicht zu erkennen, daß das Gewürm nicht recht zu den übrigen Tieren des Zyklus paßt. Das spricht dafür, daß die Schlange der Chinesen das Ursprüngliche ist, und vielleicht läßt sich auch der Grund angeben, der den Inder bewogen hat, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Wenn er das chinesische *lung* in seiner Sprache wiedergeben wollte, konnte er kaum einen anderen Ausdruck als *nāga* wählen, obwohl die Begriffe, für die die beiden Wörter gebraucht werden, sich keineswegs decken. Zwar ist auch der *nāga* in gewisser Hinsicht ein Fabeltier wie der chinesische Drache, aber der indische Hörer stellte ihn sich doch immer als Schlange vor, während der chinesische Drache mit seinen vier oft vogelklaugenartigen Füßen wenig Schlangenhaftes hat. Wenn also der Inder, wie es die chinesische Liste verlangte, neben den *nāga* die Schlange stellte, so enthielt seine Reihe im Grunde die Schlange zweimal, und das mag die Veranlassung gewesen sein, daß in der indischen Liste das Gewürm an die Stelle der Schlange gesetzt wurde. Vielleicht kam die Anregung, gerade das Gewürm als Stellvertreter zu wählen, wie wir später sehen werden, aus dem Chinesischen selbst.

Der Text unseres Täfelchens zeigt aber noch eine schwieriger zu erklärende Abweichung vom Chinesischen. Wie das *dhivase* im Anfang zeigt, hat er den Zweck anzugeben, an welchen Tagen gewisse Verrichtungen günstig oder ungünstig sind. Da dies für zwölf Tage geschieht, sollte man

¹⁾ Gelegentlich finden sich auch die Schreibungen *-aca* (ede *uñaca* 387) und *-amcañ*. In 117 ist offenbar nicht *sarva piñdaiñ tamcañ gavi* 20 3 zu lesen (nach Thomas = *sarvāni piñdāni tāni gāvah* 23), sondern *sarva piñdaimtamcañ gavi* 20 3 = *sarvāñ piñdīlā gāvah* 23 'alle Kühe zusammengezählt (sind) 23'; *piñdaimta-* beruht auf einem **piñdayita*-. Versuche der Erklärung der Formen haben Thomas und Barnett, JRAS. 1927, S. 848f. gemacht. Daß das *ca* als Pluralsuffix, wie Thomas meint, aus einer tibeto-birmanischen Sprache stammt, möchte ich bezweifeln.

annehmen, daß es sich hier um einen zwölftägigen Zyklus handle, von dem jeder Tag mit dem Namen eines Tieres bezeichnet ist. Das würde durchaus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölfteiligen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren, sondern auch einer Periode von zwölf Monaten, von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet, genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tschi* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der T'ang-Zeit, wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist, führt Chavannes a. a. O. S. 66 an. Aber der zwölfteilige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus, wenn auch de Saussure a. a. O. S. 235; JA. XI, 15, S. 84, behauptet, daß Namen wie Drache, Tiger, Rind, Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Äquators entlehnt seien. Auf dem Täfelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *nakṣatras*, von Sternbildern, gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen, daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 亥 beruht, der, wie mich Herr Dr. Eberhardt belehrt, ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammengefaßten 28 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich, von den Namen des Tierzyklus abgesehen, speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen, ist eine Frage, die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten, wenn es heißt, daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien-yüan wird berichtet, daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mém. Hist. I, 28), und Chavannes bemerkt dazu, daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne, die den Kopf des Sternbildes Tiger bilden, stehen den Schutztruppen vor (ebd. III, 352). Der Tiger aber ist, wie de Saussure, Origines p. 74f. angibt, nichts anderes als der Orion, der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Anderseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen, wenn ihr Tag als glückbringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls sofort an die Ratte des Gaṇeśa erinnert, die, weil sie sich überall durchbeißt, zum Tier des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar, so wenn der Hase den Tag regiert, an dem man auf der Hut sein, oder das Pferd den Tag, an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Beschränkung dieser Reise auf eine Fahrt 'ins östliche und westliche Land' erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ostturkestans, wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht

kommen. Auch mit dem Aufrichten der Weingehege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besondere turkestani sche Einrichtung Bezug genommen. Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkestaner verfaßt ist, worauf auch die obenerwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist.

Das Holztäfelchen von Cadoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat. In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorčuq stammt. Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert. Auf der ursprünglich frei gebliebenen Vorderseite ist nachträglich in der im Norden Ostturkestans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben:

- 1 *prathamah caitram = [i]ty = āhu vaisākhas = tu dvit[ī]yakah j[e]-ṣṭam(ā)sa trt[ī]yas = tu caturth = āśādhaka smṛtaḥ 1 śr(ā)va[ṇa pa]ñ-cama . . s = t(u bhā)d[r]a(pa)[da]-¹).*
- 2 *ś = ca ṣaṣṭamah saptam = āścayujo nāma aṣṭamah kārttika smṛtaḥ mṛgaśiras = tu navamah puṣyaś = ca daśamo māsa · magha ekādaśa proktah ph[ā]lguṇy[o] dvādaśa(śa)*
- 3 *smṛtaḥ 2 || mantilyo govṛṣo vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunaḥ aśva paśu markaṭaś = ca kukkuṭa śvāna sūkaraḥ 3 || pratipat dviti triti (catu)-⁴ rīha pajami ṣtha²) saptami aṣṭami navami daśami ekādaśi dvadaśi trayodaśi³) caturadaśi pajadaśi ||*
- 5 *aśva · yakwe · paśu · śaiyye · makkara · mokomšk(e) · kukkuṭa · kraṅko · śvāṇa · kū⁴) · sukha-*
- 6 *ra · suwo · maṇḍilya · arṣakarṣa · gova · okso vyāghra · mewiyo (· śa)śa · śaṣe · nāga · [nā](k ·)*
- 7 *ahi · auk*

Der Text dieser Seite röhrt von drei verschiedenen Händen her. Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben, die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat, die Zahl nach dem zweiten Śloka zu setzen. Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen. Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben, nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner.

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt. Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt; ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl. 4 hinweisen, wo

¹⁾ Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt, offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war.

²⁾ So. ³⁾ *trayodaśi* ist unter der Zeile eingefügt.

⁴⁾ Das *ū* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit *d* in sonst das *ā* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein.

das Metrum zeigt, daß *jantuna* irrtümlich wiederholt ist. In den drei ersten Slokas werden die 12 indischen Monate aufgezählt; der vierte Sloka ist eine Liste der Namen des ostasiatischen Tierzyklus. Da die vier Slokas offenbar zusammengehören, so scheint es, daß der Verfasser die Tiernamen als Korrelate zu den indischen Monatsnamen betrachtete. In China werden sicherlich schon in der T'ang-Zeit die Tiernamen mit den zyklischen Charakteren für die Monate verbunden¹⁾.

Der folgende Text, der übrigens sehr wohl zuletzt von allen in die freigebliebene Mitte der Seite eingetragen sein kann, ist ein nur sehr unvollkommen geglückter Versuch, eine Liste der Namen der indischen *tithis* zu geben. Außer *pratipat* sind es natürlich nur die femininen Ordinalzahlen.

Die letzten Zeilen enthalten nochmals die Namen des Tierzyklus, indem jedesmal dem indischen in der Stammform gegebenen Namen die Übersetzung ins Kučische hinzugefügt ist. Warum in diesem Fall die Liste nicht, wie es sonst üblich ist, mit der Ratte oder Maus, sondern mit dem Pferd beginnt, so daß die Ratte — oder vielmehr das, was ihr hier entspricht — an siebenter Stelle steht, weiß ich nicht zu sagen²⁾.

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich die drei Listen, die unser Blatt bietet, nebeneinander:

| | | |
|-----------------|-----------------|-------------------|
| <i>mantilya</i> | <i>maṇḍilya</i> | <i>arśakarśa</i> |
| <i>govṛṣa</i> | <i>gova</i> | <i>okso</i> |
| <i>vyāghra</i> | <i>vyāghra</i> | <i>mewiyo</i> |
| <i>śaśa</i> | <i>śaśa</i> | <i>sase</i> |
| <i>nāga</i> | <i>nāga</i> | <i>nā(k)</i> |
| <i>jantunah</i> | <i>ahi</i> | <i>auk</i> |
| <i>aśva</i> | <i>aśva</i> | <i>yakwe</i> |
| <i>paśu</i> | <i>paśu</i> | <i>śaiyye</i> |
| <i>markaṭa</i> | <i>makkara</i> | <i>mokomšk(e)</i> |
| <i>kukkuṭa</i> | <i>kukkuṭa</i> | <i>kranko</i> |
| <i>śvāna</i> | <i>śvāṇa</i> | <i>kū</i> |
| <i>sūkara</i> | <i>sukhara</i> | <i>suwo</i> |

Betrachten wir zunächst die Liste des Merkverses in ihrem Verhältnis zu der Liste des Kharoṣṭī-Täfelchens. In einem Punkt stimmen beide gegen die chinesische Reihe zusammen: auch der Merkvers hat an Stelle der Schlange *jantunah* in Übereinstimmung mit dem *jamḍunamca* des Täfelchens. Korrektes Sanskrit ist *jantunah* nicht. Man könnte versucht sein, den zweiten Pāda des Merkverses zu *śaśo nāgena jantunā* herzustellen; wahrscheinlicher ist es mir, daß *jantunah* ein halb prakritischer Nom. Plur. (für *jantavaḥ*) ist, da auch für das entsprechende *jamḍunamca* des Täfelchens die Erklärung als Nom. Plur. die größte Wahrscheinlichkeit hat.

¹⁾ Siehe Chavannes a. a. O. S. 66, 68.

²⁾ Hängt damit zusammen, daß im Mahāśaṁnipātaśūtra die Ratte die Missionsreisen der Tiere am ersten Tage des siebenten Monats beginnt? Siehe oben S. 734.

¹⁾ Auch Govindarāja zu Manu 12, 64 scheint die beiden Wörter als gleichbedeutend zu betrachten; der Text ist offenbar in der Ausgabe verderbt: *rāgdo man-*
gākṣyāḥ pākṣī blāsi.

²⁾ Nach Buhler, SBE, 2, S. 269. Nach dem PW,³⁾ liest aber die Telugu-Hand-
schrift hier *valguvī*.

³⁾ Wie wenig Verlaß auf die indischen Kommentatoren ist, wenn es sich um Realien handelt, zeigt Rāmacandra, der *rāggudūḥ* in Manu 12, 64 als *bakaḥ* 'Reiher'
erklärt. Im übrigen betrachteten die Inden den fliegenden Fuchs natürlich als Vogel
Guṇḍivīśeṣāḥ Survijñānārāyaṇa, *śakunīḥ* Kullūka, *śakunī rātriṇcearah* Rāghavānanda,
pākṣī Govindarāja zu Manu 12, 64; *rāgudo valguly arāntarapakṣivīśeṣāḥ* Nārada zu
Viṣṇu 44, 30) und die Lexikographen führen ihn unter den Vogelnamen auf, genau
so wie der alte Megenberg die Fledermaus einen Vogel nennt und in dem Kapitel
'Von dem gesügeln' abhandelt, obwohl er selbstverständlich weiß, daß 'der vogel under
allen vogeln gepirt allhin seineu kint als ain geperndez gēndez tier und säugt seineu
kint'. Wie im Sanskrit *carmacatāka* oder *-catikā* 'Fellsperling' ein Name der Fleder-
maus ist, so heißt sie noch heute im Westfälischen Leerspecht, d. i. Lederspecht,
und in italienischen Dialekten *uccello di notte*; siehe Riegler, Das Tier im Spiegel der
Sprache, S. 11.

gefährten Ausdrücke werden nicht nur für den fliegenden Fuchs, sondern auch für die Fledermaus gebraucht. Auch Yādavaprakāśa scheint *vāgguda* und *māndhīra* auf die Fledermaus zu beziehen, da er ausdrücklich für das 'große' Tier, also den fliegenden Fuchs, die Bezeichnung *māndhīlava* lehrt. Genau in derselben Schreibung sind bisher weder *māndhīra* noch *māndhīlava* belegt. Offenbar aber ist *māndhāra* Vas. 14, 48 herzustellen, wo die Handschriften *māghāra* und *mādhāṛ* bieten; Führer liest hier *māndhāla*, das sich Gaut. 17, 34 findet. In der älteren Literatur begegnet *mānthāla* Vāj. S. 24, 38; Taitt. Br. 2, 5, 8, 4, *manthāvala* Ait. Br. 3, 26, 3, *mānthālava* Maitr. S. 3, 14, 19 im Padapāṭha; die Samhitā-Handschriften haben *mātālava*. Kāth. V. 7, 8 endlich findet sich *manthīlava*, Taitt. S. 5, 5, 18, 1 *mānthīlava*, die Form, die dem *māndhīlava* der Vaij. am nächsten kommt. Aus den Texten selbst ergibt sich nur, daß der *manthāvala* und der *māndhāra* oder *māndhāla* ein Flugtier ist. Darauf läßt die Bemerkung im Ait. Br. schließen, daß der *manthāvala* aus den Federn des Pfeiles des Krśānu entstand; bei Vas. und Gaut. wird der *māndhāra*, *māndhāla* unter den Vögeln (*śakunānām* bei Vas.) aufgezählt, die nicht gegessen werden dürfen. Von den Kommentatoren mag Mahīdhara (zu Vāj. S.) eine richtige Vorstellung von dem *mānthāla* gehabt haben, wenn er sagt, es sei eine Art Maus (*ākhuḥ mūṣakah kaśo mānthālaś ca tadviśeṣau*). Genauer erklärt Śāyaṇa (zu Ait. Br.) die *manthāvalāḥ* als Tiere, die mit dem Kopf nach unten an den Ästen der Bäume hängen (*ye jīvaviśeṣā vṛkṣasākhāsv adhomukhā avalambante*), während im Kommentar zur Taitt. S. der *mānthīlavaḥ* kühn als ein *jalakkutāḥ*, als ein Wasserhuhn, hingestellt wird. Wahrscheinlich sind auch bei diesem Worte die verschiedenen Formen in ihrer Anwendung auf den fliegenden Fuchs oder die Fledermaus nicht immer streng geschieden worden; so steht in der Reihe, die in der Vāj. S. *ākhuḥ kaśo mānthālaḥ* lautet, in der Maitr. S. vielmehr der *mānthālava* als letztes Glied, und auch im Kāth. und in der Taitt. S. lautet die ähnliche Reihe *pāṇktrah kaśo mānthīlavaḥ*. Ich zweifle nicht, daß der *mantilya* des Tierzyklus nichts weiter als eine neue Variante des vielformigen Namens des fliegenden Fuchses ist. Der Verlust der Aspiration erklärt sich leicht im Munde eines Bewohners von Kuči, dessen Sprache bekanntlich der Aspiration gänzlich entbehrte. Da die Großflatterer in Ostturkestan fehlen, so werden wir als Bedeutung von *mantilya* 'Fledermaus' ansehen dürfen.

Während sich für die Ersetzung der Schlange durch das Gewürm, wie wir oben gesehen, ein Grund wenigstens vermuten läßt, bleibt es völlig unklar, warum die Ratte oder Maus durch die Fledermaus verdrängt sein sollte. Immerhin mag auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die allenfalls in Zusammenhang damit stehen könnte. Chavannes a. a. O. S. 106f., hat das Bild eines Spiegels aus der T'ang-Zeit veröffentlicht, in dem ein Zyklus von 28 Tieren dargestellt ist, die mit den 28 Mondstationen korrespondieren. Es ist der gewöhnliche zwölfteilige Zyklus in umgekehrter

Reihenfolge, in den nach einem festen System 16 andere Tiere eingeschoben sind. Meist ist dem ursprünglichen Tier ein nahe verwandtes zur Seite gestellt; so steht neben dem Drachen (2) der Drache 龙 kiao (1), neben dem Tiger (6) der Leopard (7), neben dem Hunde (16) der Wolf (15), neben dem Hahn (18) der Fasan (17), neben dem Affen (20) der Affe 猴子 yüan (21). Neben der Schlange (27) erscheint hier nun aber der Regenwurm (28), neben der Ratte (11) die Fledermaus (10). Natürlich kann ich die Frage, ob damit die Veränderungen in der Tierliste, die in dem Sanskrit-Merkvers vorgenommen sind, in Zusammenhang stehen, nur aufwerfen, aber nicht beantworten.

Das Blatt aus Šorčuq ist etwa 500 Jahre jünger als das Kharoṣṭhī-Täfelchen. Wir werden also annehmen dürfen, daß bei der Übernahme des Tierzyklus durch die indische Sprachen redenden Kreise Ostturkestans zunächst die Schlange durch das Gewürm und dann später die Ratte oder Maus durch die Fledermaus ersetzt wurde.

Wir sollten erwarten, daß die zweite Liste des Blattes in Sanskrit sich genau mit der ersten decken würde, allein ganz ist das nicht der Fall. Die meisten Abweichungen sind allerdings nur sprachlicher Natur. Die zweite Liste zeigt zum Teil prakritische Formen, so *gora*¹⁾, *śvāṇa* und das merkwürdige *sukhara*²⁾. Für *mantilya* steht in wiederum abweichender Schreibung *maṇḍilya*; die hinzugefügte Übersetzung *arśakarśa* führt im übrigen nicht weiter, da dieses Wort sonst unbekannt ist. Für *markaṭa* steht hier *makkara*. Das ist nicht etwa falsche Schreibung für sk. *makara* 'Delphin', denn es wird in der kučischen Liste durch *mokomške* übersetzt, für das schon Tocharische Grammatik, S. 51, Anm. 1 unter Berücksichtigung von toch. *mkowy arämpāl* 'Affengestalt', *mkowāñ* 'Affen' die Bedeutung 'Äffchen' erschlossen ist³⁾. *Makkara* ist offenbar die im Norden Ostturkestans

¹⁾ Entweder aus **goka* oder mit einfacher Übersführung von *go* in die *a*-Deklination. In den Khar. Inscr. findet sich in Nr. 689 der Nominativ *gova*, in Nr. 157 der Genitiv *goasa* (oder *govasa*?).

²⁾ Auf dem Kharoṣṭhī-Täfelchen ist das Wort *sugara* geschrieben, und man hat guten Grund anzunehmen, daß *ga* spirantischen Lautwert hatte. Sollte *sukhara* unter dem Einfluß des Prakrits von Krorain entstanden sein?

³⁾ Sk. *makara* erscheint im Tocharischen und Kučischen als *mātār* (Toch. Gr. S. 62). Das Wort ist von da, wie F. W. K. Müller, Uigurica III, S. 92 bemerkt hat, auch ins Uigurische (*madar*) und weiter ins Mongolische (*matar*) und Mandschurische (*madari*) übergegangen. Müller hat darauf hingewiesen, daß die mongolischen und mandschurischen Wörter schon in den von Kowalewski in seinem mongolischen Wörterbuch benutzten Polyglotten mit dem indischen *makara* gleichgesetzt werden; *matar-un toloyai*, mandsch. *madari uju* sind 'Tierköpfe aus Kupfer oder Eisen, die man an Toren befestigt und in deren Maul man einen Ring anbringt, um das Tor leichter ziehen zu können'. Das stimmt gut zu der dekorativen Verwendung des *makara* in der indischen Kunst. A. a. O. S. 31 übersetzt Müller uig. *ölküm madar* durch 'Todes-Dämon'. Sicher läßt sich der Zusammenhang, in dem das Wort dort erscheint, nicht bestimmen, es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß an jener

erfolgte Umgestaltung von sk. *markaṭa*¹⁾). Im Tocharischen ist in Lehnwörtern aus dem Sanskrit der Übergang eines postvokalischen *t* und *d* in *r* gewöhnlich; so *kor* aus *koti*, *kāpār* aus *kavada*, *cakravār* aus *cakravāḍa*, wohl auch *mahur* aus *makuṭa*, *kārkāryāsi* zu *karkaṭī* (Toch. Gr. S. 56, 61). Ebenso haben wir im Kučischen *pir* aus *pīṭha* (MSL. 18, S. 17) und *garur* aus *garuḍa* (Toch. Gr. S. 485)²⁾. Einen sachlichen Unterschied bedeutet es aber, wenn an Stelle von *jantunah* des Merkverses in der zweiten Sanskrit-Liste in genauer Übereinstimmung mit dem Chinesischen *ahi* 'Schlange' erscheint. In der kučischen Liste ist *ahi* durch *auk* übersetzt. Das Wort hat sich bisher nur hier gefunden; sonst scheint für 'Schlange, giftiges Ge-würm' im Tocharischen *āṛsal* (Toch. Gr. S. 50), im Kuč., wie mir Herr Prof. Siegling mitteilt, *arsāklo* gebraucht zu werden. Wilhelm Schulze hält es für möglich, daß *auk* gleichen Stammes wie *ahi* sei; für die Entwicklung des *u* vor dem Guttural könnte toch. *poke*, kuč. *poke*, *pauke* 'Arm', sk. *bāhu*, eine Parallele bieten.

Man könnte, um die Verschiedenheiten zwischen der Liste des Merkverses und der zweiten Liste zu erklären, vielleicht annehmen, daß die Bewohner von Kuči den Tierzyklus direkt von den Chinesen entlehnten, wobei sie die Ratte oder Maus durch die Fledermaus³⁾ ersetzten, und daß die zweite Sanskrit-Liste eine Übertragung aus der üblichen kučischen Liste ist. Allein dem stehen doch große Schwierigkeiten entgegen. Es darf nicht übersehen werden, daß der Schreiber der zweiten Liste die Sanskrit-Wörter vor die kučischen Wörter gestellt hat. Er wollte also offenbar eine Übersetzung der Sanskrit-Liste in die Kuči-Sprache, nicht umgekehrt eine Übersetzung der kučischen Liste ins Sanskrit geben. Ferner enthält die kučische Liste ein Lehnwort aus dem Sanskrit, *nāk*, das genau an der Stelle steht, wo die Sanskritliste *nāga* hat. Das ist nicht entscheidend, spricht aber doch dafür, daß die einheimische Bevölkerung von Kuči ihre Liste durch Vermittlung indischer Sprecher, in erster Linie sicherlich durch die des Sanskrit mächtigen buddhistischen Mönche erhielt. Dagegen spricht nicht, daß die kučische Liste zwei Tiernamen enthält, die, wie ich glaube, dem

Stelle in engerem Anschluß an die Grundbedeutung des Wortes von dem *makara*, dem Seeungeheuer, des Todes die Rede ist, in dessen Rachen die Lebewesen eingehen. Die Ersetzung des *k* von *makara* durch *t* in toch.-kuč. *mätār* ist auffällig und legt die Vermutung nahe, daß das Wort im Tocharischen und Kučischen nicht direkt aus dem Sanskrit entlehnt ist, sondern über das Sakische hinüber, wo *t* häufig als Hiatkonsonant für ein geschwundenes inlautendes *k* erscheint; siehe *atārañña* = sk. *akṛtajñā*, *ātāśa* = sk. *ākāśa* usw.

¹⁾ In den indischen Mittel-Prakrits gibt es den Lautwandel von *t* zu *r* nicht.

²⁾ Ganz anders wird *t* und *d* in Lehnwörtern im Süden Ostturkestans, in dem Sakischen von Khotan behandelt. Hier wird es zu *l*, so *alavi* aus *aṭavi*, *kūla* aus *koti*, *gula* aus *guḍa*. Siehe Konow, Saka Studies, S. 8.

³⁾ Daß *arsāklo* Fledermaus bedeutet, ist nicht zu bezweifeln, wenn es sich auch durch unabhängige Zeugnisse vorläufig nicht beweisen läßt.

Chinesischen entlehnt sind. Sk. *vyāghra* 'Tiger' ist durch *mewiyo* übersetzt. Für das sicherlich damit zusammenhängende sogdische Wort für Tiger, *myw*, auf das wir noch zurückkommen werden, hat schon F. W. K. Müller, SBAW. 1907, S. 464 Entlehnung aus chin. 猫 *kyū* Katze, kor. *myo*, ann. *meo*, pek. *mao* angenommen. Im Kučischen scheint das Wort bei der Entlehnung noch erweitert zu sein. Sk. *markaṭa* (*makkara*) ist durch *mokomške* übersetzt. Das *-ške* ist nach den Herausgebern der Tocharischen Grammatik (S. 12) ein Deminutivsuffix. In dem toch. *mkowy arāmpāt* 'Affengestalt' kann ein Genitiv *mkowe* oder ein possessivisches Adjektiv *mkowi* stecken; auch der Plural *mkowāñ* 'Affen' läßt nicht erkennen, wie der Nom. Sing. lautete (Toch. Gr. S. 21, 51, 87). Immerhin dürfen wir mit Berücksichtigung der beiden Dialektformen als Stamm des Wortes doch wohl *mokow-*, *mkow-* ansetzen. Da der Affe in Ostanatolien nicht heimisch ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Sk. *markaṭa* (*makkara*) liegt trotz einer gewissen Ähnlichkeit lautlich doch zu weit ab, als daß es als Grundwort gelten könnte. Nun hat aber das Chinesische ein Wort für Affe: 沐猴 *mu-hou*, oder 猴 mi-hou, in alter Aussprache **muk-yəu* bzw. **mjię-yęu*, das lautlich so gut zu den tocharischen und kučischen Formen stimmt, daß ich überzeugt bin, daß sie auf den chinesischen Wort beruhen¹⁾). Allein wenn auch *mewiyo* und *mokomške* dem Chinesischen entlehnt sind, so kann das doch nicht etwa beweisen, daß die kučische Liste direkt aus dem Chinesischen übersetzt ist. In der Liste des chinesischen Tierzyklus kommen gerade die Wörter, die das Kučische aufgenommen hat, gar nicht vor. Dort steht an neunter Stelle immer nur 猴 *hou* und an dritter Stelle 虎 *hu* 'Tiger', aber niemals ein Wort, das Katze bedeutet. Wie die Kučaner dazu gekommen sind, gerade das chinesische Wort für Katze auf den Tiger anzuwenden, bleibt überhaupt unklar. Durch den chinesischen Tierzyklus können also weder *mewiyo* noch *mokomške* dem Kučischen vermittelt sein; zur Zeit der Niederschrift unseres Blattes gehörten sie offenbar längst dem gewöhnlichen Sprachgut an; *mewya* 'Tigerin' kommt

¹⁾ Ob das chinesische Wort und sk. *markaṭa* weiter auf ein gemeinsames Urwort zurückgehen, wie Pelliot, Sūtra des causes et des effets, S. 53, N. 46 vermutet, ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen will. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß der Nachweis, daß Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entlehnt haben, auch für die Beurteilung des Verhältnisses von toch. *śiśāk*, kuč. *ṣecake* 'Löwe' (Toch. Gr. S. 49) zu chin. 獅子 *schī-tsē* 'Löwe' ausschlaggebend sein dürfte. Der lautliche Gleichklang der Wörter ist so groß, daß an ihrem Zusammenhang kaum zu zweifeln ist; auch Pelliot, T'oung Pao 1931, S. 449 ist der Ansicht, daß das chinesische und das tocharische Wort nicht völlig getrennt werden können. Haben die Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entnommen, so werden sie auch den Löwen, den sie aus eigener Anschauung nicht kennen konnten, mit dem chinesischen Wort bezeichnet haben. Pelliot glaubt, daß chin. *schī-tsē* zu np. șēr 'Löwe' gehören; die Möglichkeit eines Zusammenhangs läßt sich zur Zeit weder bestreiten noch beweisen.

außerdem, wie mir Herr Prof. Siegling mitteilt, in einem noch nicht veröffentlichten Bruchstücke vor¹⁾.

Die Verschiedenheit der beiden Sanskrit-Listen in bezug auf das sechste Tier der Reihe wird sich also vermutlich dadurch erklären, daß die zweite Liste jünger ist als der Merkvers; ihre Aufzeichnung ist ja sicherlich später erfolgt als die des Verses, wenn sich auch der zeitliche Abstand zwischen beiden nicht bestimmen läßt. Daraus würde sich ergeben, daß man in späterer Zeit das Gewürm in der Sanskrit-Liste wieder durch die ursprüngliche Schlange ersetzte, während man die Fledermaus beibehielt. Gegen diese Erklärung läßt sich auch kaum viel einwenden, wenn man bedenkt, daß die Verbindung zwischen Ostturkestan und China immer lebendig blieb und die Kenntnis des chinesischen Zyklus daher leicht auf die Gestaltung des von den Sanskrit schreibenden Buddhisten rezipierten Zyklus einwirken konnte.

Der chinesische Tierzyklus ist in Ostturkestan auch in einer iranischen Sprache aufgezeichnet worden. Schon vor 26 Jahren hat F. W. K. Müller in einem Aufsatz 'Die „persischen“ Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka', SBAW. 1907, S. 458ff., ein Blattfragment in manichäischer Schrift veröffentlicht, auf dem die Gestirne der Wochentage, die zehn chinesischen *kan* oder Stämme, der zwölfteilige Tierzyklus und die fünf chinesischen Elemente zusammengeordnet sind. Die Namen der zehn *kan* sind natürlich nur in die manichäische Schrift übertragen. Die Namen der Gestirne, der Tiere und der Elemente erklärte Müller für sogdisch, indem er sich besonders auf die Namen für die Sonne und den Mars berief. Die weitere Arbeit an den sogdischen Texten hat aber ergeben, daß Müllers Ansicht für die Namen der Gestirne, die er *mîr*, *mâkh*, *wunkhân*, *tîr*, *wurmazt*, *nâkhîd* und *kêwân* las, nicht zutrifft. Herr Dr. Lentz hat die Freundlichkeit gehabt, mir das Folgende mitzuteilen:

'Aus den neuen sogdischen Manichaica, die SBAW. 1933, phil.-hist. Kl. S. 545ff. von Waldschmidt und mir veröffentlicht wurden, geht hervor, daß die sogdischen Ausdrücke für Mihr und Bahrām in Wirklichkeit anders lauten. Ersterer heißt *myšyy*. Die Form wurde — nur mit der falschen Übersetzung „Mithras“²⁾ — bereits von Andreas (bei Reitenstein, Die Göttin Psyche, Sitz.-Ber. Heidelberg, Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917, Nr. 10, S. 4) als *Mišē* mitgeteilt. Für *Bahrām* haben wir *wšyñyy* aus **wršynyy* mit dem gleichen, charakteristisch sogdischen Übergang von *vr* in *š* wie beim vorigen Wort. Andreas erklärte (mündlich) *wunkhân* für eine aus dem Chinesischen retranskribierte Form. Zugrunde liegt nach ihm eine Buch-pehlevi-Form mit *r*, das vom Chinesen in *n* verlesen sei. Somit ginge nach ihm unser *wnx'n* auf **wrx'n* für bphl. **wxr'n* zurück, worin das *r* nicht,

¹⁾ Im Tocharischen scheint leider das Wort für Tiger zu fehlen.

²⁾ In dem a. a. O. herausgegebenen sogdischen Fragment M 583 kann *myšyy* *þyy(y/h)* als Führer der 'dritten Schöpfung' nur 'Sonnengott' bedeuten.

wie sonst bei diesem Wort üblich, mit *l* (ip. *wlχl'n*, bp. *wlχl'n*, *w'χl'm*), sondern mit *r* geschrieben wäre.

Müller hatte sich zu *Ormuzd* mit dem Hinweis begnügt: „Der Name des Gottes Ormuzd ist sonst in den sogdischen Texten *khuirmaztā* (خورمزط), nicht *wurmazt*“. Damit fällt aber in der Tat sein Beweis in sich zusammen. Den Namen kennen wir als sogdisches Lehnwort ja auch im Türkischen; er erscheint als *χwrmz* ebenfalls in den neu edierten Fragmenten¹⁾). Auch die übrigen Gestirnnamen sind, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, die gewöhnlichen persischen Ausdrücke.“

Ganz anders als bei den Namen der Gestirne liegt die Sache bei den Namen der Elemente und der Tiere des Zyklus. Die Elemente sind hier „*p*, „*lr*, *zyrn*, *χwrm*, *δ'r wq*, die Tiere *muš*, *γ'w*, *myw*, *χrywšy*, *n'k*, *kyrmy*, *'spy*, *psy*, *mkr*, *mryyy*, *kwly*, *k's*. Alle diese Namen sind unzweifelhaft sogdisch. Die meisten von ihnen, darunter so charakteristische wie *kwly* (buddh. *'kwly*) ‘Hund’ und *k's* ‘Schwein’, kehren z. B. in dem von Gauthiot und Pelliot herausgegebenen ‘Sūtra des causes et des effets du bien et du mal’ wieder. Die Listen der Elemente und der Tiere sind also übersetzt, und da die Listen der Gestirne und der zehn *kan* aus dem Chinesischen transkribiert sind, so kann es als vollkommen sicher gelten, daß auch die übersetzten Listen auf einem chinesischen Original beruhen. Wenn die sogdische Liste der Tiere uns unter diesen Umständen auch inhaltlich nichts Neues bieten kann, so ist sie doch für die Sprachgeschichte nicht ohne Interesse. Es bestätigt sich, daß *kyrmy*, das als Übersetzung von chines. 蛇 *sché* erscheint, ‘Schlange’ bedeutet und nicht etwa ‘Wurm’, wie man nach np. *kirm* ‘Wurm’ annehmen könnte. In derselben Bedeutung erscheint das Wort wiederholt in SCE. Herr Dr. Lentz teilt mir außerdem mit, daß in den von ihm und Henning bearbeiteten mittelpersisch-sogdischen Glossaren *kyrmyh* als das sogdische Äquivalent von norddial. *'ždh'g*, südwestl. *'zdh'g* ‘Drache’ erscheint.

Zwei Namen der sogdischen Liste, *mkr* und *n'k*, sind sanskritischen Ursprungs. *Mkr*, das in SCE in der Schreibung *mkkr* erscheint, geht nicht, wie Gauthiot JA. X, 18, S. 49f. meinte, auf ein indisches *makkada* zurück, sondern auf *makkara*, die Form, die, wie oben gezeigt, das Wort im Norden Ostturkestans angenommen hatte. Das Wort wird also von den Sogdiern, die in diesem Teile des Landes saßen, in ihre Sprache aufgenommen sein, und das gleiche gilt dann auch für *n'k*, das sich mit kuč. *nāk* deckt. *N'k* kommt auch in der *Cintāmaṇipadmadhāraṇī*, SBAW., phil.-hist. Kl. 1926, S. 3 in *n'k'n* ... ‘Drachenpalast’ vor²⁾.

¹⁾ *wrmz* ist die westiranische Form des Namens mit sogdisiertem Anlaut, wie wir ihn im buddhistischen Sogdisch auch aus indischen Lehnwörtern kennen, z. B. *Dirghanakhasūtra* 58 *wśn'yś* = sk. *uṣṇīṣa*, 77 *wp's'k* (gegenüber 4 *'wp's'k*, *'wp's'nčh*) = sk. *upāsaka* (und *upāsikā*).

²⁾ Zu dem von Reichelt, Buddh. Handschriftenreste I, 6, S. 80f. beigebrachten

Myw, das eher *mēō* oder *mēw* zu sprechen sein wird als *mīō*, wie Müller annahm, findet sich in der gleichen Form SCE 301. Pelliot S. VIII führt es neben *'ym'wtsy*, *pyp'n*, *dyw*, *s'm* als Beweis dafür an, daß der sogdische Text auf einem chinesischen Original beruhe. Allein in dem chinesischen Text ist das Wort, das durch *myw* wiedergegeben ist, doch nicht *mao*, sondern *hu*, und sicherlich stand *hu* auch in der Liste des Tierzyklus, die der Sogdier übersetzte. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß *myw* das gewöhnliche Wort für Tiger im Sogdischen war. Daß *myw* ebenso wie *kuč. mewiyo* im letzten Grunde auf dem chinesischen *mao* beruht, ist ebenso wahrscheinlich wie es unwahrscheinlich ist, daß Sogdier und Kučaner unabhängig voneinander dem Chinesischen das Wort für Katze entnommen haben sollten, um den Tiger zu bezeichnen, und wenn wir sehen, daß die Sogdier indische Fremdwörter aus dem Munde der Bewohner von Kuči in ihre Sprache übernahmen, so liegt die Annahme doch am nächsten, daß sie auch *myw* aus dem Kučischen entlehnten.

In den von Sir Aurel Stein in Tun-huang aufgefundenen Urkunden in sakischer Sprache, die aus der Zeit zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert stammen, werden bisweilen im Datum die Namen des Tierkreises zur Bezeichnung des Jahres verwendet. Konow hat AO. VII, S. 66f. die sämtlichen Daten dieser Urkunden zusammengestellt. Dazu ist noch das Datum des sakischen Schriftstückes gekommen, das Konow in der mit F. W. Thomas gemeinsam veröffentlichten Abhandlung 'Two Medieval Documents from Tun-huang'¹⁾ herausgegeben hat und das der Sammlung des Baron A. v. Staël-Holstein in Peking angehört.

Im ganzen liegen fünf Namen des Tierkreises in diesen Daten vor*, von denen nur zwei als völlig klar bezeichnet werden können²⁾:

1. *krrimgi salya* 'im Hahnenjahr'.
2. *aśa salya* 'im Pferdejahr'. Das Datum kommt in zwei Urkunden vor, das zweitemal mit der Angabe verbunden: *naumye kṣauṇa* 'im neunten Regierungsjahr'.
3. *pvaisa salya*, verbunden mit der Angabe *carulasamyi kṣauṇa* 'im vierzehnten Regierungsjahr'. Ist dieselbe Ära gemeint wie in 2, so muß *pvaisa salya* 'im Schweinejahr' sein. Konow hält die Bedeutung 'Schwein' für *pvaisa* für wahrscheinlich.

sn'm n'k' stn'k 'Badeteich', das Anm. 9 als 'eigentlich „Bade-Nāga-Ort“ erklärt wird, bemerkt Herr Dr. Lentz: „*n'k* ist hier mit dem vorhergehenden Wort zusammenzulesen und einfach das gleichlautende sogdische Suffix für Adjektiva und Nomina agentis, die Benveniste, Gramm. sogd. II, S. 95, behandelt; ebenso wohl in „*pr n'k' srđy* bei Reichelt II, 70, 34f., etwa ‘im glückbringenden Jahre’ (kaum richtig Benveniste, JRAS. 1933, S. 59), dagegen *n'kt* ‘Nāgas’ bereits Dirghanakhas. 6‘.

¹⁾ Royal Frederik University. Publications of the Indian Institute I, 3, S. 131ff.

²⁾ Ein sechster findet sich vielleicht in *ssa salya*. Das kann, wie Konow bemerkt, nicht 'im sechsten Jahre' bedeuten, wie Hoernle meinte, sondern höchstens 'im Jahre 100'; *ssa* ist aber wahrscheinlich überhaupt kein Zahlwort.

4. *sahaicū* oder *sahaici salya*, nach Konow wahrscheinlich 'im Hasenjahr', da sak. *sahē* 'Hase' ist.
5. *maṇḍali salya*. Konow übersetzt 'in the maṇḍala (?) year' und meint, das *maṇḍala*- oder 'Kreis'-Jahr könnte das erste Jahr des Zyklus, das Mausejahr, sein. Ich halte das für wenig wahrscheinlich und möchte eher glauben, daß *maṇḍala* auf das *maṇḍilya*, das wir in der Sanskrit-Liste des Blattes aus Šorēnq finden, zurückgeht oder wenigstens damit zusammenhängt. Die Bedeutung würde dann 'im Fledermausjahr' sein.

Vedisch *heṣant*, *heṣa*, *heṣas*.

RV. 5, 84 ist ein kleines Lied an die Erde. Die zweite Strophe lautet: *stomāsas trā vicāriṇī prāti stobhanty akliubhilī | prā yā rājam nā heṣantam perūm āsyasy arjuni*. Die Worte *rājam nā heṣantam* haben verschiedene Deutungen gefunden. Ehe wir uns aber mit diesem Vergleich beschäftigen, wird es nötig sein, zunächst einmal den Sinn der ganzen Strophe, soweit es möglich ist, klarzustellen. Die Schwierigkeit liegt in dem Wort *perū*. Während Roth *p̄ru* von *p̄i* 'schwellen', *p̄ru* teils von *p̄ī* 'hinübersfahren', teils von *p̄ī* 'trinken' ableiten wollte, scheint sich nach den Ausführungen Pischels (Ved. Stud. 1, 81ff.), Baunacks (KZ. XXXV, 529ff.) und Oldenbergs (Rgveda 1, 44f.), jetzt allgemein die Ansicht durchgesetzt zu haben, daß *p̄ru* und *perū* sich nur durch den Akzent unterscheiden und beide von der Wurzel *p̄i* herzuleiten sind¹⁾. Auch Geldner, Übers. 1, S. 195, hat sich dem angeschlossen und ist nur noch wegen des *perū* in 1, 158, 3 in Zweifel. Vielleicht wird man als Grundbedeutung von *peru* eher 'schwellen machend', 'befruchtend' als 'strotzend' anzusetzen haben, doch möchte ich hier auf das Wort nur soweit eingehen, als es zur Erklärung unserer Strophe erforderlich ist. Pischel, Ved. Stud. 1, 89, faßt *perū* hier als den 'Schwellenden', d. h. den 'Keim', den 'Samen', allein dazu stimmt schlecht das mit *perū* verbundene *pra-as*, das doch die heftige Bewegung des Vorwärtsschleuderns ausdrückt und kaum von dem sanften Hervortreiben schwellender Keime gebraucht sein kann. Alle anderen Erklärer, mögen sie *perū* von *p̄ī* oder *p̄i* ableiten oder auf jede Ableitung verzichten, beziehen das Wort auf eine Erscheinung im Luftraum. Ludwig, Kommentar, wollte es von dem Blitz verstehen, ohne eine Begründung zu geben. Bergaigne, Rel. Véd. 1, 191, bezog es auf Grund seiner Theorie von dem Verhältnis des Soma zum Blitz auf den Soma in der Form des Blitzes. Roth im PW. und Geldner, Gloss., dachten an die Wolke, wenn auch Roth sie als 'die ziehende' (von *p̄ī*), Geldner als 'die schwellende, sich vollsaugende' (von *p̄i*) deutete. Graßmann übersetzte *perū* hier durch 'Regen', obwohl ihm die Herleitung von *p̄ī* das

¹⁾ So auch Leumann, Et. Wb. S. 100, dessen Auffassungen von 5, 84, 2 und TS. 3, 1, 11, 8 ich aber nicht teilen kann.

nicht gerade leicht machte; auf dieselbe Bedeutung wurde Baunack (KZ. XXXV, 532f.) bei seiner ausführlichen Untersuchung des Wortes geführt und schließlich hat auch Geldner (Übers. zu I, 158, 3) sie angenommen. In der Tat kann von den Deutungen auf Blitz, Wolke oder Regen nur die letzte in Betracht kommen; nur für sie lassen sich auch andere Zeugnisse beibringen. Mit dem Spruche *dānavah stha péravah stha* (Taitt. Ar. 4, 8, 3; 5, 7, 4; Maitr. S. 4, 9, 7¹)) werden die Zitzen der Kuh berührt. In derartigen Formeln pflegt ein Begriff durch zwei synonyme oder doch wenigstens in der Bedeutung einander sehr nahe kommende Wörter ausgedrückt zu werden. Man darf also aus jener Formel schließen, daß *pérū* etwas ganz Ähnliches bezeichnet wie *dānu*, das Flüssigkeit und in den meisten Fällen den Regen bedeutet²).

Klarer noch tritt die Beziehung auf den Regen in der Strophe TS. 3, 1, 11, 7. 8 hervor: *udaprúto marutas tām iyarta vṛṣṭim yé viśve marúto junánti | krósāti gárdā kanyèva tunná pérum tuñjānā pátyeva jāyā*. Mit nicht unerheblichen Abweichungen kehrt die Strophe auch AV. 6, 22, 3 wieder. Dort lautet sie: *udaprúto marútas tām iyarta vṛṣtir yá viśvā nivátas prṇáti | ejāti gláhā kanyèva tunnárum tundānā pátyeva jāyā*. Die erste Hälfte der Strophe kann in keinem der beiden Texte richtig überliefert sein. In der TS. ist wahrscheinlich *marútas* wie im AV. zu lesen: 'Erreget die in Wasser schwimmenden Maruts, die sämtlichen Maruts, die den Regen in Bewegung setzen.' Dieser Teil der Strophe ist, wie Pischel, Ved. Stud. 1, 82, gesehen hat, RV. 5, 58, 3 nachgebildet: *ā vo yanti dāvāhāso adyá vṛṣṭim yé viśve marúto junánti*. Im AV. ist der zweite Pāda vielleicht erst nachträglich umgestaltet, doch ist dabei unterlassen worden, *marútas tām* in *marutas tām* zu verändern, denn der beabsichtigte Sinn ist hier offenbar: 'In Wasser schwimmend, ihr Maruts, erreget solchen Regen, der alle Täler anfüllt³).' Allein wie dem auch sein mag, jedenfalls ist hier von dem Regen die Rede, den die Maruts strömen lassen. Vorgänge beim Monsunregen werden daher offenbar auch in der zweiten Strophenhälfte geschildert, und zwar unter Bildern, die der Erotik entnommen sind.

Im Gegensatz zu Pischel bin ich der Ansicht, daß wir von dem Text der TS. ausgehen müssen. Das *ejāti* des AV. mag ebensogut sein wie das *krósāti* der TS., aber *gláhā* und *tundānā* sind, wie sich nachher zeigen wird, falsche Lesarten und *érum* für *pérum* ist höchst verdächtig; ein Wort *érū*

¹⁾ Hier in den Handschriften *prérava*, *prárava*. In Taitt. Ar. fehlt das zweite *stha*.

²⁾ Geldners Ausführungen über *dānu*, Ved. Stud. 3, 45f., überzeugen mich nicht. Ich kann nicht zugeben, daß *dānu* irgendwo 'Gabe' bedeutet. Mit *dā* 'geben' hat *dānu* so wenig zu tun wie sk. *dāna* 'Brunstsaft des Elefanten' oder av. *dānu* 'Fluß'. Die Erklärung des Kommentars zu der Stelle des Taitt. Ar. *dānavah kṣiradānakusálāḥ peravah vatsena pātum yogyāḥ* ist sicherlich falsch.

³⁾ Anders beurteilt Pischel das Verhältnis der Lesarten. Meines Erachtens kann die Fassung der TS. auch darum den Anspruch erheben, als die ältere zu gelten, weil die TS. in der zweiten Hälfte sicherlich ursprünglicher ist.

kommt sonst jedenfalls nicht vor. Als Subjekt von *ejáli* oder *krósáli* ergänzt Pischel aus der ersten Strophenhälfte *vṛṣṭih*: 'er (der Regen) möge herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt) [oder TS.: er möge rauschen wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit)], wenn sie gebraucht wird, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis eingestoßen wird.' Richtig ist hier sicherlich *tunná* im Sinne von *śnathilā vaitaséna* in 10, 95, 4 gefaßt; im übrigen aber halte ich die Übersetzung der Strophe für gänzlich verfehlt.

Zunächst kann ich nicht zugeben, daß *gárda* geil¹⁾) bedeutet. Nach Pischel liegt *gárda* in *garda-bhá* 'Esel' vor. 'Der Esel aber ist ein geiles Tier und war als solches den Indern bekannt.' Pischel führt aus den Dharmasāstras und der klassischen Literatur einige Stellen an, die das mehr oder minder deutlich erkennen lassen. Aber damit ist doch noch nicht bewiesen, daß der Esel seinen Namen nach dieser Eigenschaft erhalten habe. Es ist für die Erklärung Pischels schon nicht günstig, daß in der vedischen Literatur, obwohl dort der Esel öfter erwähnt wird, von seiner Geilheit, soweit ich sehe, niemals die Rede ist²⁾), und noch bedenklicher muß es doch stimmen, daß von den zahlreichen Namen für den Esel, die die Lexikographen anführen³⁾), ein einziger, **smarasmarya* (Trik.), auf seine Verliebtheit anzuspielen scheint. Alle übrigen nehmen, soweit sie verständlich sind, auf andere Eigenschaften des Tieres Bezug. Warum er

¹⁾ Nach Säyana soll *gárdā bubhukṣitā* "hungry" bedeuten. Das ist ebenso aus den Fingern gesogen wie seine Erklärung von *perúm* durch *pānādikāmām*. Säyanas ganze Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ist so unsinnig, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Trotzdem hat Prellwitz, BB. XXII, 109, *gárdā* "hungry" seiner Etymologie von *gardabhá* zugrunde gelegt.

2) Die Angaben, auf die sich Pischel beruft, beweisen in dieser Hinsicht nichts. In AV. 6, 72, 3, einem Zauberspruch für die Gewinnung männlicher Kraft, wird nur die Größe des Penis des Esels, aber ebenso auch die des Rhinoceros, des Elefanten und des Pferdes hervorgehoben: *yárad aiginam páravatam hástinam gárdabham ca yát | yárad árvaya rújinne thrat te vardhatám pásh.* Dritter ist der Esel nicht wegen seiner Geilheit, sondern weil er nicht nur die Eselin, sondern auch die Stute befriedigt, die übrigens deswegen selber dritter genannt wird; siehe TS. I, 1, 1, 25: *aymá-
méná vai prajápatih prajá asjata tā agrisoménaír páry agnhyat tásām párigáthánám
ásvatáro 'ty apravata tneyinuháya réta áccata tād gárdabhé ny ámárt tásād gárdabhi
dritter átis ákúr rádabhyám ny ámári iti tásād rádabha dritter ... átis ákúr prajá-
ny ámári iti tásād yamá jüyele tásād círcírō ná pát jaytin tásād hi.* Ich füge
noch hinzu, daß auch die Bemerkung MS. 3. 1, 6, daß der Esel der virginalitma aller
Haustiere sei, nicht etwa auf seine Zeugungskraft, sondern auf seine Stärke hinde-
nimmt. Das geht klar aus dem Zusammenhang hervor: *áthi bhava vijávágo illi
gárdabha ádadháli viryám uemin dákhati tásād sávagam gárdabha. gárdabha vijá-
váttamo viryám hy uemin dákhatibháró tāc 'rúdákhati hásat grátt hásat.* In
der entsprechenden Stelle des Käß. 19, 5 heißt es darüber, daß der Esel ein Säugling
sei, Laren zu tragen: *áthi bhava vijávágo illi gárdabha eva sávagam. áthi bhava*
evi vijávánam bhávaháritam. Tel. auch Sat. Br. F, 4 + 5.

2. Eine Rahmenzählung. Diese findet sich in der Tafel nach Nr. 1815.

cakrīvat ‘der mit einem Rade oder mit Rädern versehene’ (Am. Hal. Hem. Vaij. Śiś. 5, 8)¹⁾, **nemi* ‘Radfelge’ (Vaij.) und **śala* ‘Stachel’ (Vaij.) heißt, weiß ich nicht zu sagen; Hemacandra gibt **śala* die Bedeutung ‘Kamel’. Ein Lehnwort wird **kolinṭa* (Vaij.) sein; tamil. *karudei*²⁾ klingt an. Er heißt *vāha* ‘Zug- oder Reittier’ schlechthin (Vaij.) wie auch Pferd und Ochse; *bāleya* scheint ihn als ‘den für Kinder zum Reiten geeigneten’ im Gegensatz zum Pferd zu bezeichnen. Ein halb spöttischer Hinweis auf diesen Gegensatz liegt auch in **grāmyāśva* (Trik.) ‘Dorfperd’ vor. Er ist **bhārasaha* (Vaij.) ‘der Lasten zu tragen vermag’, **bhāravāha* (Rājan.) ‘der Lastträger’³⁾. Mit Rücksicht auf die Maultierzucht wird er **vadabāpati* ‘der Gatte der Stute’ (Vaij.) genannt. Ein Scherzname ist offenbar **ciramēhin* ‘der lange Seichende’ (Hem. Trik. Vaij.). Nach der Farbe seines Felles wird er *dhūsara* ‘der Graue’ (Hem. an. Rājan. Med.), **renurūṣita* ‘der Staubbedeckte’ (Trik.) genannt, nach seinen Ohren **dhūmrakarna* ‘Grauohr’ (Vaij.) und **sāṅkukarna* ‘Spitzohr’ (Hem. Trik.). Auf seiner rauen Stimme beruht der Name **rūksasvara* (Vaij.), vielleicht auf *khara*, das als Adjektiv häufig von der rauen Stimme gebraucht wird⁴⁾. Hierher gehört sicherlich auch das seit dem RV. bezeugte *rāśabha*. Daß *rāśabha* etwa als ‘der Besamende’ mit *rāsa* zu verbinden sei, halte ich für ausgeschlossen, da *rāsa* nicht das alte und eigentliche Wort für sperma ist; auch in formaler Beziehung würde die Ableitung die größten Schwierigkeiten machen. Unādis. 3, 125 wird *rāśabha* von *rāś śabde* abgeleitet. Als den ‘Schreier’ haben die Inder den *rāśabha* stets aufgefaßt; siehe z. B. TS. 5, 1, 5, 6 *nānanad rāśabhah pátvēty āha rāśabha iti hy etám ṛsayó vadan*; Mbh. 2, 43, 1 (von Śiśupāla) *rāśabhārāvasadr̥śam rarāsa ca nanāda ca*. Da *rās* und *rāś* ‘schreien’ in der Sprache leben, sehe ich nicht ein, was gegen diese Erklärung sprechen sollte. Daß von allen Lebensäußerungen des Esels das Schreien die auffälligste ist, dürfte jedem bekannt sein, der jemals in einem Lande gewesen ist, wo die Eselszucht blüht; ich halte es für unnötig, aus der indischen Literatur dafür Zeugnisse anzuführen⁵⁾. Als den ‘Schreier’ erklären die Inder aber auch *gardabhá*. Unādis. 3, 122 wird es

¹⁾ Mallinātha zu Śiś. 5, 8 bemerkt: *cakravad bhramanam asyāstīti cakrīvān*, was vielleicht richtig ist.

²⁾ Mit dem tamil. Wort scheint malaiisch *kāldai* zusammenzuhängen.

³⁾ Vgl. die oben angeführte Stelle Kāth. 19, 5.

⁴⁾ Das ist offenbar die indische Auffassung. Kātyāyana, Vārtt. zu Pāṇ. 5, 2, 107 leitet *khara* von *kha* ab. Die Kāśikā bemerkt dazu: *kham asyāsti kanṭhavivarāṇ mahat kharaḥ*. Da aber *khara* ‘Esel’ in der älteren Sprache nicht vorkommt — nach dem PW. stammt der älteste Beleg aus Kāty. Śrautas. —, so halte ich es für sehr wohl möglich, daß es im Indischen Lehnwort aus dem Iranischen (av. *xara*, np. *xar* ‘Esel’) ist.

⁵⁾ Doch ist es vielleicht nicht ohne Interesse, daß schon RV. 1, 29, 5; AV. 8, 6, 10; 10, 1, 14 auf das Geschrei des Esels Bezug genommen wird. Daß das Schreien des Esels oft ein Zeichen seiner Verliebtheit ist, soll natürlich nicht gelehnt werden.

auf *gard sabde* zurückgeführt. Diese Wurzel ist auch nicht etwa nur eine Erfindung der Grammatiker um der Etymologie von *gardabhá* willen, sondern kommt tatsächlich in der alten Sprache vor. Tāṇḍya-Br. 14, 3, 19 wird erzählt, daß Agni mit dem Wunsch, ein Speiseesser zu werden, sich der Buße hingab und das Gaungava Sāman erschaute, wodurch er ein Speiseesser wurde: *yad annam vittvāgardad yad agaṅgūyat tad gaungavasya gaun-gavatram* 'weil er, als er die Speise gefunden hatte, aufschrie, weil er jauchzte, daher kommt die Gaungavaschaft des Gaungava'. Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *gardabhá* spricht schließlich auch, daß von demselben *gard *gardanaka* (Vaij.) gebildet ist, das ein Name des Esels ist, wie etwa *bhaṣana* 'der Beller' ein Name des Hundes. Dies *gardanaka* zeigt auch, daß man *gardabhá* nicht etwa durch Annahme von Hauchdissimilation aus **gardhabha* erklären darf, wie Graßmann, Wb., es tat und wie noch Oldenberg, R̄gveda II, 73, es für möglich hält¹⁾.

Ist *gardabhá* nicht 'der Geile', so ist damit Pischels Bedeutungsansatz für *gárda* der Boden entzogen. Es erübrigt sich daher auch jedes nähere Eingehen auf Pischels Ausführungen über das Verhältnis der Wurzel *gardh* 'gierig sein' zu der angeblichen Wurzel *gard* in derselben Bedeutung und weiter zu einer mit *gardh* identischen Wurzel *glaḥ* = älterem **gladh* = **gradh*, die nach Pischel in dem *gláhā* der AV.-Fassung unserer Strophe stecken soll. Daß *glaḥ* 'würfeln', *glaḥa* 'der Griff beim Würfelspiel' etwas mit *gardh* 'gierig sein' zu tun haben sollte, wie Pischel annimmt, dürfte wohl niemandem einleuchten; *glaḥ* ist selbstverständlich aus *grabbh* entstanden. Von diesem *glaḥ* läßt sich das *gláhā* der AV.-Strophe sicherlich nicht herleiten. Nun steht aber in einer Reihe von Handschriften gar nicht *gláhā*, sondern *gáḥhā*, und so hat auch Sāyaṇa gelesen, da er das Wort von

¹⁾ Für den Zusammenhang von *jada* 'dumm' mit *gardabhá*, den schon Fick, OuO. 3, 311, vermutet hatte, ist später Bloch, Wörter und Sachen II, 8, eingetreten. Er besteht sicherlich nicht. *Gardabhá* macht durchaus den Eindruck, erst im Indischen als Name des Esels geprägt zu sein. Ich halte daher auch den Zusammenhang von *gardabhá* mit lat. *burdo* 'Maultier', den zuerst Froehde, BB. VIII, 167, vermutet und Prellwitz, BB. XXII, 100; 127, von falschen Voraussetzungen über die Etymologie von *gardabhá* ausgehend, näher zu begründen versucht hat, für wenig wahrscheinlich. Noch weniger überzeugt mich die Zusammenstellung mit ags. engl. *colt* 'Füllen', die auf Benfey, OuO. III, 311, zurückgeht und von Wackernagel, Aind. Gr. I, 171; 210, und Johansson, KZ. XXXVI, 376, angenommen ist. Dem *colt* liegt doch offenbar der Begriff des jungen Tieres zugrunde; es könnte daher eher zu *gadi*, *gali* 'junger Ochse' (Rājan.), 'Ochse, der noch nicht ziehen will' (Hem.) gehören; doch vgl. Petersson, KZ. XLVII, 242. Es schien mir nötig, auf die Etymologie von *gardabhá* näher einzugehen, weil die meiner Ansicht nach unhaltbaren Erklärungen Pischels in die Handbücher übergegangen sind und dort zum Teil gebucht werden, als ob sie gesicherter Besitz wären; siehe z. B. Uhlenbeck, Aind. etym. Wb. unter *gardabhás*, *gárdā*, *gáldā*; Walde, Lat. etym. Wb.² unter *burdo*; Walde-Pokorny, Vgl. Wb. I, 614; Schrader-Nehring, Reallexikon² I, 271. Nachträglich sehe ich übrigens, daß schon Leumann, Et. Wb. S. 85 Anm., die richtige Etymologie von *gardabhá* vermutet hat.

garh, *galh kutsāyām* herleitet¹⁾). Aber auch *gálhā*, wenn wir es als Synonym von *gárhā* fassen wollten, paßt nicht hierher. Sāyaṇa deutet *gálhā* völlig willkürlich als die Stimme des mittleren Raumes in der Form des Donners; seine ganze Erklärung der Strophe verrät nur zu deutlich, daß er ihren Sinn nicht verstanden hat. Wenn nun dem *gálhā* in TS. *gárdā* gegenübersteht, so scheint es mir ohne weiteres klar, daß *gálhā* aus *gáldā* verderbt ist. Da die Verbindung *ld* überhaupt nur in diesem seltenen Wort vorkommt, lag die Verwechslung mit *lh* nahe; auch graphisch waren sich die Zeichen für *l̥da* und *lha* zu allen Zeiten ähnlich. Im Āpast. Śrautas. 8, 7, 10 ist *galdā* gar zu *galgā* entstellt.

Das Wort *gáldā* ist uns aus dem Veda bekannt, und ich stimme darin mit Pischel überein, daß es mit dem *gárdā* von TS. identisch ist. In unserer Strophe steht es dem *gárdā* von TS. gegenüber, wie *udaplūto*, das in der Mehrzahl der Handschriften der Vulgata des AV. und in Paipp. steht und in den Text hätte aufgenommen werden müssen, dem *udaprūto* von TS. *Galdā*²⁾ wird Naigh. 1, 11 unter den *vānnāmāni* aufgeführt. Damit ist an und für sich nicht viel anzufangen. Im RV. findet es sich 8, 1, 20: *mā tvā sómasya gáldayā sádā yācann ahám girā | bhūrṇīm mrgám ná sávaneṣu cukrudham ká íśānam ná yāciṣat*. Yāska führt die Strophe 6, 24 an und erklärt *sómasya gáldayā* durch *somasya gālanena*, ebenso Sāyaṇa durch *somasya gālanenāsrāvanena*. Benfey, Gloss. zum Sāmav., setzte für *gáldā* ‘Ton, welcher durch Herabtropfen einer Flüssigkeit entsteht’, Roth im PW. ‘Abgießen, Abseihen’, später im pw. ‘etwa Gerinne, Geriesel’ an. Graßmann übersetzt *sómasya gáldayā* ‘beim Somastrom’, Ludwig ‘mit des Soma Klimpern’. Ganz anders Pischel. Er läßt *sómasya* von *sávaneṣu* abhängen und verbindet *gáldayā*, das er seiner Deutung von *gárdā* entsprechend als Adjektiv faßt, mit *girā*. So kommt er zu der Übersetzung: ‘Möge ich dich nicht erzürnen, wie ein wildes Tier, wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe. Wer würde wohl nicht einen mit Bitten angehen, der sie ihm gewähren kann.’ Ganz abgesehen davon, daß die von Pischel angenommene Bedeutung von *gáldā*, wie oben gezeigt, völlig in der Luft schwebt, erscheint mir diese Übersetzung schon deshalb unmöglich, weil sie eine Verschränkung der Worte des Textes voraussetzt, durch die der Satz geradezu unverständlich wird. Pischel hat später KZ. XLI, 183 seine Erklärung gegen den Vorwurf, daß *gáldayā* zu weit entfernt von *girā* stehe, durch den Hinweis zu rechtfertigen gesucht, daß ‘die dazwischen stehenden Worte³⁾ als Parenthese genommen werden müßten. Ich halte auch eine solche Parenthese für gänzlich un-

¹⁾ In der Ausgabe ist *gahla* statt *galha* gedruckt.

²⁾ Mit dem Akzent auf der letzten Silbe. Roths sorgfältige Handschrift E liest aber *gáldā*. Die zweite Rezension fügt noch *galdaḥ* hinzu. Naigh. 4, 3 wird *gáldayā* angeführt.

³⁾ Pischel meint *gáldayā sádā yācann ahám girā*.

wahrscheinlich, aber das ändert schließlich doch nichts an der Tatsache, daß man bei Pischels Auffassung *sómasya* nicht nur über die Parenthese, sondern auch über den Vergleich hinüber mit dem erst in der zweiten Strophenhälfte erscheinenden *sárvancsu* verbinden müßte, eine Konstruktion, die ich für ausgeschlossen halte¹⁾.

Wer, ohne durch etymologische Spekulationen voreingenommen zu sein, an die Erklärung der Strophe herantritt, wird es doch wohl für das wahrscheinlichste halten, daß der Dichter hier die Befürchtung ausspricht, mit seinem beständigen Heischen durch Opfer und Gebet oder Lied den Gott erzürnt zu haben. Opfer und Gebet oder Lied werden immer wieder als die beiden Mittel, durch die man die Gaben der Götter erlangt, neben-einander genannt; hier würden sie durch *sómasya gáldā* und *gír* bezeichnet sein. Daraus würde sich zunächst ergeben, daß *gáldā* Substantivum ist, wie in Naigh. und Nir. angegeben wird. Was die Bedeutung betrifft, so kommen, soweit ich sehe, die folgenden Möglichkeiten in Betracht: entweder ist *gáldā* etwas wie Darbringung, Pressung oder Seihung oder es geht auf das Geräusch, das der fließende Soma macht — das Rauschen des Soma könnte dem Liede (*gír*) gegenübergestellt sein —, oder aber *sómasya gáldā* ist soviel wie *sómasya dhádrā* (9, 80, 1; 9, 87, 8), wenn auch eine vorläufig nicht faßbare Bedeutungsnuance vorliegen mag. Die erste Möglichkeit können wir schon jetzt mit Rücksicht auf das *gárdā-gáldā* der Strophe von TS. AV. ablehnen; was immer das Wort an jener Stelle bedeuten mag, von Darbringung, Pressung oder Seihung kann dort nicht die Rede sein. Die Entscheidung zwischen den beiden anderen Möglichkeiten scheint mir die Strophe zu bringen, die Yāska Nir. 6, 24 als zweites Beispiel für das Wort, aber mit Endbetonung (*galdā*), anführt: *ā tvā viśantv īdvara ā galda dhamānīnām*. Sie begegnet, wie Pischel, KZ. XLI, 183, gesehen hat, vollständig, aber mit *mā* anstatt *tvā*, Mān. Śrautas. 1, 7, 2, 18: *ā mā viśantv īdvara ā galda dhamānīnām | rasena me rasam pṛṇa vājino me yajñām vahān*²⁾). Die ersten drei Pādas der Strophe, aber mit der verderbten Lesart *galgā dhavanīnām*, stehen auch Āp. Śrautas. 8, 7, 10. Pischel wollte zunächst *āgaldā* als ein Wort fassen, hat aber das später, a. a. O., selbst wieder aufgegeben; mir scheint es unzweifelhaft, daß zu *ā* im zweiten

¹⁾ Auch Oldenberg hat sich Ṛgveda 2, 37 ziemlich ausführlich über die Stellen, die das Wort *gáldā* oder *galdā* enthalten, ausgesprochen. In 8, 1, 20 soll *sómasya gáldayā* Adjektiv zu *girā* sein und ungefähr bedeuten 'von Soma voll', 'von Soma befruchtet', oder *sómasya gáldayā* ... *girā* ist annähernd 'durch des Soma anfeuernde Kraft (belebenden Strom?) und durch mein Gebet' oder minder wahrscheinlich 'durch das belebende Kraft für den Soma bildende Gebet'. Da das alles, wie Oldenberg selbst hervorhebt, vage Vermutungen sind, wird man es mir kaum verdenken, wenn ich auf sie nicht näher eingehe.

²⁾ So nach Pischel mit M¹ C statt *vahāni* zu lesen. In der richtigen Lesung findet sich der Pāda MS. 1, 10, 9; KS. 36, 4. Der Pāda *ā tvā viśantv īdavarāḥ* steht RV. 1, 15, 1; 8, 92, 22 usw.

Pāda wiederum *viśantu* zu ergänzen ist. Pischel übersetzt die Strophe des Mān. Śrautas.: 'eindringen möge in mich der Soma, eindringen, indem er die Adern anschwellen macht. Fülle mit Saft meinen Saft an; die Pferde mögen mein Opfer ziehen!' Sicher ist hier *dhamáni* richtig mit 'Ader' wiedergegeben. Roth führte im PW. die Stelle aus dem Nir. als Beleg für die Bedeutung 'Rohr', 'Pfeife' an und vermutete, daß mit den *dhamánayah* hier die Röhren, aus denen der Soma abfließt, gemeint sein könnten¹⁾. Allein das ist unmöglich, denn wenn wir auch annehmen müssen, daß *dhamáni*, das deutlich eine Ableitung von *dham* 'blasen' ist, einmal die Bedeutung 'Blasrohr', 'Rohr', 'Pfeife' gehabt haben muß, ehe es die Bedeutung 'Ader' annehmen konnte, so ist es doch eine Tatsache, daß es im Veda nur in der Bedeutung 'Ader' gebraucht wird (AV. 1, 17, 2, 3; 2, 33, 6; 6, 90, 2; 7, 35, 2; Chānd. Up. 3, 19, 2). Auch an der einzigen Stelle des RV., wo *dhamáni* erscheint, in 2, 11, 8, ist es meines Erachtens nicht das 'Pfeifen', wie Roth annahm, oder gar der 'Schall', wie Geldner übersetzt, sondern die 'Ader'. Den Beweis dafür kann ich hier nicht liefern, da er ein näheres Eingehen auf die bisher mißverstandenen Strophen 2, 11, 7 und 8 erfordert; es muß hier die Feststellung genügen, daß *dhamáni* dort jedenfalls nicht 'Rohr' bedeutet²⁾. Sehr zweifelhaft ist es mir, ob Pischel recht hat, wenn er *galdā dhamáninām* dem *īndavah* gleichordnet und in *galdāh* den Nom. Plur. masc. eines Adjektivs *galdá* sieht. Wie man diesem *galdá* die Bedeutung 'anschwellen machend' zuweisen kann, wenn man das Wort auf ein angebliches *gard* 'gierig, geil sein' zurückführt, ist mir nicht verständlich. Will man um der Endbetonung willen in *galdāh* ein Nomen agentis sehen, so kann man es allenfalls als 'fließen machend' erklären. Ich glaube aber nicht, daß wir der Akzentverschiedenheit von *gáldā* und *galdāh* solches Gewicht beilegen dürfen, zumal die Formen aus verschiedenen Traditionskreisen stammen. Ich möchte auch in *galdāh* das feminine Substantiv sehen und *galdā dhamáninām* mit dem *tvā* auf eine Stufe stellen. Dann kann es nur etwas wie *dhārāh* sein und wir müssen übersetzen: 'in mich sollen die Somatropfen eingehen, eingehen in die Ströme der Adern'. Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird, wie mir scheint, durch den dritten Pāda bestätigt, wo von der Auffüllung des Saftes (= *galdā dhamáninām*) durch den Saft (= *īndavah*) die Rede ist.

Mag man aber auch über *galdāh* denken wie man will, jedenfalls ist *gáldā* in RV. 8, 1, 20 Substantivum, und so kann auch in dem Satze, von dem wir ausgingen, *krósāti gárdā (ejāti gáldā) kanyēva tunnā, gárdā-gáldā* nur Substantivum sein. Dann aber muß es weiter das Subjekt zu *krósāti-ejāli* sein. Das ist schließlich doch auch der Eindruck, den man beim un-

¹⁾ Siehe die Bemerkung unter *galda*. Nir. Erläuterungen S. 91 hatte er die *dhamánayah* als 'die Zischenden' gedeutet.

²⁾ *dhamani* bedeutet überhaupt niemals, weder im Sk. noch im Pali, 'Rohr', 'Pfeife'.

besangenen Lesen der Worte von vornherein erhält. Nach Pischel, der als Subjekt von *krósāti-éjati* den in der ersten Strophenhälfte genannten Regen (*rýsth*) betrachtet, müßte *gárdā-gáldā* ausschließlich dem Vergleich angehören, *kanyā* also in ungewöhnlicher Weise mit zwei Prädikaten verbunden sein, von denen das erste noch dazu ziemlich überflüssig ist. Nun ließe sich *gárdā-gáldā* nach dem, was wir bisher über seine Bedeutung ermittelt haben, wohl auch als ein Ausdruck für den Regen erklären, aber es erscheint mir ganz ausgeschlossen zu sein, daß hier von dem Regen gesagt sein sollte, er schreie oder gerate in heftige Bewegung. Wie die Vergleiche deutlich erkennen lassen, wird der Vorgang des Monsunregens hier wie auch sonst öfter unter dem Bilde der Begattung dargestellt. Dabei kann der Regen selbstverständlich nur als der Same erscheinen. Die Rolle des Befruchtenden fällt an anderen Stellen Parjanya zu oder den Maruts, die Empfangende ist gewöhnlich die Erde; bisweilen treten an ihre Stelle die Pflanzen. So heißt es von Parjanya 5, 83, 7 *gárbum á dhāḥ*; 7, 101, 6 *sá rctodhā vṛṣabhāḥ śásratinām*; 5, 83, 4 *yát parjányah prthivíṁ rétasávati*; AV. 8, 7, 21 *yadā rāḥ (osadhīḥ) prśnimātarāḥ parjányo rétasávati*; 5, 83, 1 *kánikradad vṛṣabhó jirádānū rélo dadhāty ósadhiṣu gárbum*, von den Maruts 5, 58, 7 *práthiṣṭa yáman prthiri cid eṣām bhárteva gárbum svám ic chávo dhuh¹⁾*. Auch in unserer Strophe muß *gárdā-gáldā*, wie der Vergleich mit der *kanyā tunnd* zeigt, die Empfangende sein, als Befruchter sind offenbar die in der ersten Strophenhälfte genannten Maruts zu denken. Nun kann *gárdā-gáldā* allerdings auf keinen Fall Erde²⁾ oder Kraut bedeuten, womit sich auch die ihr zugeschriebenen, durch *krósāti* oder *éjati* ausgedrückten Tätigkeiten kaum vereinigen ließen. Wohl aber paßt das Schreien oder Toben zu *gárdā-gáldā*, wenn es etwas wie Strom bedeutet; die sichtbarste Wirkung des Monsunregens ist es, daß sich auch die kümmerlichsten Wasserläufe in brausende Ströme verwandeln. RV. 5, 59, 7 wird von den Rossen der Maruts gesagt, daß sie die Bäche des Berges herabstürzen machten: *ásvāsa eṣām ... prá párvalasya nabhanūmr acucyavuh*, und so erklärt sich auch der in RV. 10, 75, 5 genannte Flußname *Marúdvṛdhā*; es ist der Fluß, dessen Mehrer die Maruts sind, der durch die Maruts wächst. Wenn das Brausen der *gárdā-gáldā* hier als ein Schreien oder Kreischen hingestellt wird, so mag das durch den Vergleich beeinflußt sein, aber auch 4, 18, 6 heißt es von den Gewässern, die Vṛtras Felsenwall durchbrochen haben: *etā arṣanty alalābhávanitīr rtávarīr iva samkróśamānāḥ*. Vielleicht können wir jetzt auch die Bedeutung von *gárdā-gáldā* noch etwas genauer bestimmen. Wenn von der *gáldā* des Soma, den *galdāḥ* der Adern geredet wird und an unserer Stelle offenbar ein kleiner Wasserlauf gemeint

¹⁾ Vgl. auch 5, 83, 6 *prá pínvata vṛṣno ásvasya dhárāḥ*, wofür AV. 4, 15, 11 *prá pyāyatām vṛṣno ásvasya rétāḥ* liest.

²⁾ Der Versuch von Florenz, BB. XII, 276ff., das angebliche *gláhā* des AV. als Erde zu deuten, ist natürlich unmöglich.

ist, so dürfte sich für *gárdā-gáldā* die Bedeutung 'Geriesel, Rinnsal, Bach' ergeben; Roths Ansatz im pw. bestätigt sich also. Auf die Etymologie des Wortes, die nicht von vornherein klar ist und daher für die Feststellung der Bedeutung nicht in Betracht kommen kann, möchte ich hier ebenso wenig eingehen wie auf das Verhältnis von *gáldā* zu *gárdā* in lautlicher Hinsicht; diese Fragen können nur in größerem Zusammenhang behandelt werden.

Die Erklärung von *gáldā* ist auch für die Auffassung der Worte *pérum tuñjánā pátyeva jāyā* von Bedeutung. Pischels Annahme, daß *pérū* hier penis sei, ist schon deshalb ganz unwahrscheinlich, weil diese Bedeutung dem Worte jedenfalls an keiner anderen Stelle zukommt. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß das im AV. dafür eingesetzte *éru* den penis bezeichnet. Pischel leitet es von *ir* 'sich aufrichten' ab; später, KZ. XLI, 184, hat er es mit sk. *erakā*, p. *eraka* 'Schilfrohr' zusammengestellt und darauf hingewiesen, daß Wörter für Rohr wie *nada*, *śaryā*, *vaitasa* im Veda auch für membrum virile gebraucht würden. Meines Erachtens trifft das weder für *nada* noch für *śaryā* zu, und jedenfalls ist der Zusammenhang zwischen *erakā* und *éru* ebenso unsicher wie der zwischen *pela* 'Hode', p. *pelaka* 'Hase' und *peru* (Ved. Stud. 1, 91), so daß daraus keine Schlüsse gezogen werden können. Ganz unwahrscheinlich ist weiter auch die Konstruktion, die Pischel bei seiner Erklärung von *pérū* annehmen muß; wie sollte *tuj* oder *tud* dazu kommen, mit dem doppelten Akkusativ verbunden zu werden? Dazu kommt endlich, daß *pérum tuñjánā* (oder *érum tundānā*) bei der Pischelschen Auffassung ausschließlich dem Vergleich angehören müßte, während es doch naheliegt, es auch auf *gáldā-gárdā* zu beziehen.

Die richtige Erklärung von *pérū* hat, wie mir scheint, Baunack, KZ. XXXV, 532 gefunden, indem er mit unserer Stelle 1, 105, 2 vergleicht: *ártham id rā u arthína ā jāyā yuvate pátim | tuñjáte vīśnyam páyah paridáya rásam duhe* 'das Ziel (erreicht) wahrlich, wer ein Ziel hat. Die Gattin zieht den Gatten an sich. Die beiden machen sich das semen virile hervorquellen. Den Saft dahingebend melkt sie sich (den Saft)'. Die beiden Stellen (*jāyā pátiś ca*) *tuñjáte vīśnyam páyah* und *pérum tuñjánā pátyeva jāyā* stimmen in der Tat in der Ausdrucksweise so genau überein, daß die Gleichung *péruh = vīśnyam páyah* gesichert erscheint. Es zeigt sich zugleich, daß die Lesart von AV. *tundānā* sekundär ist; wahrscheinlich ist sie unter dem Einfluß des vorhergehenden *tunnā* entstanden. Ob das *érum* mehr als bloße Verderbnis ist, mag dahingestellt sein; Baunack möchte es mit *irā* 'Saft' verbinden. Durch den Hinweis auf 1, 105, 2 erklärt sich *pérum tuñjánā*, soweit es dem Vergleich angehört, ohne weiteres; soweit es sich auf *gárdā* bezieht, ist *pérū* offenbar von den Regenmassen zu verstehen, die sich in den Bach ergießen und ihn schwollen machen. Ich übersetze den ganzen Satz also: 'Das Bächlein¹⁾ möge schreien wie ein Mädchen, wenn ihm Ge-

¹⁾ Der Singular im Sinne der *jāti*.

walt angetan wird, das befruchtende Naß für sich hervorquellen machend wie die Gattin zusammen mit dem Gatten.'

In derselben Bedeutung wie in der Strophe von TS. wird *perú* auch in 5, 84, 2 vorliegen; es würde dort also gesagt sein, daß der Erde Loblieder ertönen, wenn sie das befruchtende Naß vorwärtsschleudert (*prá . . . pcrūm ásyasi*). Bezichen wir *perú* hier auf den Regen, so ist nur das eine befremdend, daß als Urheberin des Regens hier die Erde hingestellt zu sein scheint. Das ist sonst, soviel ich weiß, niemals der Fall. Für die einheimischen Erklärer besteht allerdings diese Schwierigkeit nicht. Naigh. 5, 5 werden 21 Namen weiblicher Gottheiten, darunter auch *prthivi*, aufgezählt, die Yāska Nir. 11, 22 für *madhyasthānā striyah*, für weibliche Gottheiten, die ihren Standort im mittleren Gebiet haben, erklärt¹⁾). Als Beispiel für die Erde als Luftgottheit wird Nir. 11, 37 die erste Strophe unseres Liedes angeführt: *bäl itthā párvatānām khidrām bibharṣi prthivi | prá yā bhūmin pravatrali mahnd jinōsi mahini*. Die gleiche Angabe findet sich dann auch Brhaddev. 5, 88: *bal iti tr asmin prthivī madhyamā stutā* und bei Sāyaṇa als Einleitung zu der Erklärung der Strophe: *dvirūpā prthivī caisā pratyakṣadecratāpi ca | madhyasthānā deratoktā sātra sambodhya varnyate*. Offenbar um die Gottheit des mittleren Gebietes aus der Strophe herauszukonstruieren, umschreibt Yāska *párvatānām khidrām* durch *meghānām khedanām chedanām bhedanām balam*. Ihm folgt im wesentlichen natürlich Sāyaṇa, wenn er auch durch den Einschub eines schüchternen *vā* bekundet, daß er sich einen Rest von Urteilsfähigkeit bewahrt hat: *parvatānām meghānām vā khidram khedanām bhedanām*. Es kann doch vernünftigerweise nicht bestritten werden, daß *párvatānām* hier nicht 'der Wolken', sondern 'der Berge' heißt und daß die Strophe zu übersetzen ist: 'Fürwahr, so ist es: du, breite Erde, trägst den Druck der Berge, die du, o Abhangreiche, durch deine Größe den Grund stark machst, du Große.' Geldner gibt im Glossar für *pravātvat* 'wasserreich, flußreich', für *pra-ji* 'beleben, erquicken, erfrischen'. Nach ihm wäre der Relativsatz also etwa zu übersetzen: 'die du, o Wasserreiche, den Boden erquickst durch deine Größe, du Große'. Nach Geldner (Gloss.) ist der Sinn der Strophe: du erträgst gern die Last der Berge, um durch sie dem Land das Wasser der Flüsse zu spenden. Ich bin keineswegs sicher, daß das gemeint ist, obwohl Roth, Nir. Erläut. S. 156, Ludwig und wohl auch Graßmann die Strophe ähnlich auffassen. Ob *pravātvat* durch 'flußreich' übersetzt werden darf, ist ganz zweifelhaft; in 5, 54, 9 *pravātvatīyām prihivī marūdbhyāḥ pravātvatī dyaúr bhavati prayādbhyāḥ* ist der Sinn doch sicherlich, daß die Erde ebenso wie der Himmel den Maruts abschüssige Bahnen bietet, damit sie schnell dahinstürmen können. Ebenso zweifelhaft ist mir, ob *prá jinōsi* 'du erquickst'

¹⁾ *Prthivi* wird außerdem auch Naigh. 5, 3, d. h. nach Yāska (9, 1) unter den *prthiviyāyanāni sattvāni*, und Naigh. 5, 6 unter den *dyushānā devatāḥ* Yāskas (12, 1) aufgeführt.

bedeutet; die Grundbedeutung des dem *ji* zunächststehenden *jinv* ist jedenfalls 'stark machen'. Zu der Bedeutung 'erquicken' paßt auch das *mahnā* recht schlecht, das hier, wo es unmittelbar neben *mahini* steht, doch nur 'durch deine Größe, durch deinen Umfang' bedeuten kann, wie in 6, 21, 2, wo von Indra gesagt wird: *yásya dívam áti mahná pr̄thivyáḥ ... rīcē mahitvám* 'dessen Größe durch ihren Umfang über Himmel und Erde hinausragt'. Mir scheint daher in der Strophe nur von der Stärke und Größe der Erde die Rede zu sein. Der Dichter bewundert die Erde, daß sie die Last der gewaltigen Berge zu tragen vermag. Sie ist dazu imstande, weil sie den Grund, auf dem die Berge ruhen, stark macht. Das aber vermag sie wiederum, weil sie ungeheuer groß ist. Aber mag man diese oder Geldners Auffassung für die richtige halten, jedenfalls bietet diese Strophe keinen Anlaß, in Pr̄thivī eine Gottheit des Luftraumes zu sehen und eine andere als in 1, 22, 15 *syonā pr̄thivi bhavānṛkṣarā nivéśanī | yáccchā nah sármā sapráthah*, wo die Erde nach Yāska 9, 31f. als eine Erdgottheit aufzufassen ist.

Meiner Ansicht nach enthält auch die dritte Strophe des Liedes nichts, was uns berechtigen könnte, die Erde als eine Gottheit des mittleren Gebietes zu betrachten. Sie lautet: *dṛlhā cid yā vánaspatin kṣmayā dárdharsy ójasā | yát te abhrásya vidyúto divó várṣanti vr̄stáyah*. Graßmann übersetzt die zweite Hälfte: 'wenn deiner Wolke hellem Blitz des Himmels Regenguß entströmt', Ludwig: 'wenn deiner Wolke Regengüsse Blitze vom Himmel niederregnen', Bollensen, ZDMG. XLI, 495: 'wenn die stürmenden Schauer deiner Wetterwolke vom Himmel niederregnen'. Diesen Übersetzungen gegenüber hat Geldner, Komm., mit Recht betont, daß *abhrásya* und *diváḥ* parallel stehen und daß entweder Ellipse oder Zeugma vorliege. Nichts aber verpflichtet uns, *te* als Genitiv mit *abhrásya* zu verbinden und darin einen Beweis für die Pr̄thivī als Göttin des Luftraumes zu sehen. Es kann ebensogut Dativ sein. So heißt es von Mātariśvan AV. 8, 1, 5 *túbhyam varsantv amṛtāny ápaḥ* 'für dich sollen die Wasser Unsterbliches regnen', AV. 9, 1, 9 von den mächtigen Bullen: *té varsanti té varṣayanti tadvide kāmam úrjam ápaḥ* 'die regnen, die lassen regnen für den, der dies weiß, was er wünscht, Kräftigung, Wasser'¹⁾). Die Wendung, daß die Regengüsse für die Erde strömen, kann im Veda nicht befremden, wo die Regengüsse immer wieder als die Erde befruchtend, stärkend, erquickend gerühmt werden; vgl. außer den oben S. 759 angeführten Stellen 1, 164, 51 *bhūmim parjányā jínvanti dívam jinvanty agnáyah*; 1, 64, 5 *bhūmim pinvanti páyasā párijrayah*; AV. 4, 15, 1. 5: *mahaṛṣabhaśya nádato nábhavato vāśrā ápaḥ pr̄thivím tarpayantu*; AV. 4, 15, 2. 3: *varsásya sárgā*

¹⁾ Vgl. auch ähnliche Wendungen, wie 3, 21, 2 *ghṛtávantah pāvaka te stokā ścotanti médasah* 'die schmelzbutterreichen Tropfen des Fettes träufeln für dich'; 3, 21, 4 *túbhyam ścotanty adhrigo śacīva stokāso agne.médaso ghṛtásya*; 1, 54, 7 *dánur asmā úparā pinvate diváḥ*; 5, 34, 9 *tásmā ápaḥ samyátaḥ pīipayanta*.

mahayantu bhūmim. Ich übersetze die Strophe daher: 'Die du, selbst fest¹⁾), die Bäume mit Kraft im Boden festhältst, wenn dir der Wolke Blitze, des Himmels Regengüsse regnen.'

Es soll hier nicht untersucht werden, wieweit die Vorstellung der späteren Theologen von der Erde als Gottheit des Luftraumes für den Veda zutrifft²⁾; in der ersten und letzten Strophe von 5, 84 tritt sie jedenfalls nicht zutage, und so ist es wenig wahrscheinlich, daß die Pr̄thivī in der zweiten Strophe als Regengöttin gefeiert sein sollte. Trotzdem kann der *perū*, den die Erde vorwärts schleudert, sehr wohl das befruchtende Naß des Himmels, der Regen sein, wenn wir annehmen, daß dem Dichter schon bei dieser Strophe die Überschwemmung vor Augen stand, von der er in der folgenden Strophe spricht; in der Zeit der Monsunregen wälzt die Erde in der Tat gewaltige Regenmassen dahin. Und für diese Auffassung scheinen mir auch die beiden ungewöhnlichen Beiwörter, die die Pr̄thivī hier empfängt, *vicāriṇi* und *arjuni*, zu sprechen.

Roth gibt im PW. für *vicāriṇi* 'umherstrechend' als Bedeutung, Graßmann im Wb. 'getrennt wandernd', Ludwig übersetzt 'o hiehin und dahin wandelnde'. Welche Vorstellungen man mit diesen Beiwörtern der Erde verbinden soll, weiß ich nicht. In der Übersetzung gibt Graßmann *vicāriṇi* durch 'o durchwanderte' wieder; im pw. wird das Wort durch *eἰρυόδειος* erklärt. Diese Erklärungen sind viel zu gekünstelt, um glaubhaft zu sein. Auch hat es niemals ein *vicāra* in der Bedeutung 'Wanderung' oder gar 'Wanderpfad' gegeben, und warum sollte die Gangbarkeit der Erde in diesem Zusammenhang betont werden? Pischel, Ved. Stud. 1, 89, wollte *vicāriṇi* einfacher als 'die sich ausbreitende', also als Synonym von *pr̄thivī*, *mahīnī* fassen; Geldner (Gloss.) hat sich ihm angeschlossen. Allein auch diese Erklärung befriedigt nicht. Pischel beruft sich auf AV. 12, 1, 55 *adó yád devi práthamānā purástād devaír uktā vyásarpo mahitvám* 'damals als du, Göttin, dich auf Befehl der Götter vorwärts breitend, zur Größe dich ausdehntest'. Allein erstens ist hier dem *vyásarpah* *mahitvám* hinzugefügt und zweitens ist das Ausbreiten der Erde hier doch als ein Vorgang in der Vergangenheit hingestellt, wie es ja auch sonst oft genug heißt, daß Indra oder Indra-Soma oder Varuṇa die Erde ausbreiteten oder daß bei der Schöpfung Himmel und Erde sich ausbreiteten. *Vicāriṇi* aber könnte die Erde doch nur genannt sein, wenn sie sich dauernd ausbreitete. Mir scheint es daher, daß *vicāriṇi* nicht im allgemeinen Sinn auf die Ausdehnung

¹⁾ *dṛlhá cit* ist schwierig. Der Sinn ist wohl: Wenn du auch schon an und für sich fest bist, so zeigst du doch einen besonders hohen Grad von Festigkeit dadurch, daß du die Bäume festhältst. Geldner (Gloss.) verweist passend auf 8, 24, 10: *dṛlhás cid dṛhya maghavan magháttaye* 'wenn du auch (an und für sich schon) fest bist, du Gabenreicher, so sei doch (ganz besonders) fest zur Spende von Gaben'.

²⁾ Was Bollensen, ZDMG. XLI, 494f., für seine Ansicht beibringt, daß *pr̄thivi* den Luftraum bezeichnen könne, kann oder muß alles anders aufgefaßt werden.

der Erde gehen kann, sondern mit Rücksicht auf die in der Strophe geschilderte Situation erklärt werden muß. Nun bedeutet *vi-car* im RV. im allgemeinen ‘nach verschiedenen Seiten gehen’, seltener ‘auf verschiedenen Seiten getrennt gehen’ (Nacht und Tag 1, 146, 3; 6, 49, 3, Sonne und Mond 10, 92, 12), gelegentlich wohl auch einmal ‘vergehen’ (*yásya dyávo ná vicáranti mānuṣā* 1, 51, 1). Man könnte daher vielleicht annehmen, daß die Erde hier als die zur Zeit der Überschwemmung ‘nach allen Seiten auseinandergehende’, ‘auseinanderfließende’ bezeichnet sei. Besser noch wird man *vicāriṇī* hier als eine Ableitung von *vi-car* in dem Sinne verstehen, der später auf die *l*-Form der Wurzel eingeschränkt ist¹⁾). RV. 10, 173, 1. 2, einem Liede zur Befestigung der Herrschaft eines Königs, finden wir *dhruvás tiṣṭhávicācalih* (AV. 6, 87, 1 -*vicācalat*) ‘steh fest, nicht schwankend’, *māpa cyoṣṭhāḥ párvata ivávicācalih* (AV. -*vicācalat*) ‘falle nicht, wie ein Berg nicht schwankend’. RV. 1, 164, 48 werden die 360 Tage in dem Rad des Jahres mit *śaṅkárah ... ná talācalásah* (AV. 10, 8, 4 *khīlā ávicācalā yé*), mit ‘Pflöcken, die nicht wackeln’, verglichen. In der Bedeutung ‘hin und her sich bewegend’, daher ‘beweglich, schaukelnd, wogend’ wollte schon Bollensen, ZDMG. 41, 495 *vicāriṇī* in unserer Stelle nehmen, allerdings unter der meines Erachtens irrgen Voraussetzung, daß die Pr̥thivī hier das Luftmeer sei. Daß es dem vedischen Dichter nahelag, die Erde zur Zeit der Überschwemmung ‘schwankend’ zu nennen, zeigt 5, 59, 2, wo es ähnlich heißt, daß sie, unter der Wucht der Regengüsse, in schwanken der Fahrt dahinschwimme wie ein Schiff, das voll Wasser gelaufen ist: *naúr ná pūrnā ksarati vyáthir yati*. Der Gedanke an die überflutete Erde scheint mir auch das Beiwort *arjuni* eingegeben zu haben. Für gewöhnlich ist auch in Indien die Erde nicht weiß; AV. 12, 1, 11 wird sie *babhrú, kṛṣṇā, róhiṇī* genannt. Wohl aber schimmert sie weiß, wenn die schaumbedeckten Wassermassen auf ihr dahinfluten; 6, 64, 1 werden die Uṣas mit schimmernden Wasserwellen verglichen: *apám nórmáyo rúsantah*.

Ich bin geneigt, auch in den Lobgesängen, die Tag für Tag der Erde entgegenjauchzen (*stómāsas tvā ... práti śtobhanty aktúbhīḥ*), den dichterischen Ausdruck für das Brausen der Gewässer während der Regenzeit zu sehen. Ähnlich wird 1, 168, 8 von den Strömen gesagt, daß sie den Radschienen der im Gewitter nahenden Maruts entgegenjauchzen: *práti śtobhanti síndhavaḥ pavibhyo yád abhríyám vācam udíráyanti*. Umgekehrt wird 8, 14, 10 auch der Stoma mit der Wasserwelle verglichen: *apám ūrmír mādann iva stóma indrájirāyate*. Wir werden die Strophe also, abgesehen von dem Vergleiche, übersetzen dürfen: ‘Loblieder jauchzen dir entgegen Tag für Tag, du Schwankende, wenn du das befruchtende Naß vorwärts schleuderst, du weiß Schimmernde.’

Wenden wir uns jetzt zu den Worten *vājam ná hēsantam*. Nach Roth, Graßmann und Ludwig bedeuten sie ‘wie ein wieherndes Roß’. Von den

¹⁾ Vgl. Wackernagel, Jacobi-Festgabe S. 12f.

Stellen, in denen Roth die Bedeutung 'Roß' für *vāja* annahm, sind aber schon durch Graßmanns, Ludwigs und Bergaignes¹⁾ Erklärungen immer mehr weggefallen, und man wird Pischel, Ved. Stud. 1, 45ff., ohne weiteres beipflichten, wenn er behauptet, daß *vāja* niemals Roß bedeute. Dem *vājam héṣantam* unserer Stelle vergleicht Pischel *árvantam vājam* in 5, 54, 14 *yūyám rayim maruta spārhávīram yūyám ̄śim avatha sāmavipram | yūyám árvantam bharatíya vājam yūyám dhattha rájānam śruṣṭimántam*. Um die Bedeutung von *árvant* festzustellen, argumentiert Pischel so: 'Die Grundbedeutung von *árvant* und *árvan* ist „eilend“, „schnell“, und was man unter einem „schnellen Reichtum“ oder einem „eilenden Besitz“ zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *árvān vājah* ist *taránir bhojāḥ* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarrā vājah* 2, 6, 5 und *dusṭáro rayih* 1, 79, 8, 7, 8, 3, 9, 63, 11. Was „durchdringt“ oder „unaufhaltsam“ oder „unüberwindlich“ ist, wird „stark“ sein und so finden wir *rayir vājeṣv ávṛtah* „an Kraft ungehemmter Reichtum“ 6, 14, 5; *sáviṣṭho vājah* 5, 44, 10; *váṛsiṣṭhah śuṣmī rayih* 3, 16, 3; *śuṣmíntamo rayih* 2, 11, 13 und nebeneinander *vājah pratáraṇo brhán* 2, 1, 12, wozu das gleich folgende *rayir bahulāḥ* zu vergleichen ist. „Eilender Reichtum“ ist also = „ungehemmter“ = „starker“ = „großer“ Reichtum = *rayir mahán* 9, 40, 3.'

Die Bedeutung eines unbekannten Ausdrucks dadurch zu ermitteln, daß man ihn mit einem in gleicher oder ähnlicher Umgebung auftretenden Ausdruck identifiziert, ist eine Methode, der man bei der Interpretation des Veda nicht entbehren kann. Allein man sollte sich immer darüber klar sein, daß sich auf diese Weise im günstigsten Falle die Bedeutungssphäre feststellen läßt, der das unbekannte Wort angehört, daß aber immer auch die Gefahr besteht, zu völlig falschen Resultaten zu kommen, wofern nicht andere Momente stützend hinzukommen. Besonders bedenklich wird diese Methode, wenn zwei Wörter über eine Reihe von anderen hinüber miteinander identifiziert werden; sprachliche Ausdrücke decken sich in den seltensten Fällen wie mathematische Größen. In unserem Falle kommt hinzu, daß *tarāṇi* und *pratáraṇa*, die gleichsam den Übergang von 'eilend' zu 'groß' bilden sollen, aus der Reihe ausscheiden. In 4, 45, 7 ist gar nicht von 'durchdringendem Reichtum' die Rede; der Dichter röhmt vielmehr den Wagen der Aśvins, *yéna sadyāḥ pári rájāṁsi yāthó hariṣmantam tarāṇim bhojám áccha* 'mit dem ihr in einem Tage die Räume durchfahrt zu dem mit Opfergabe versehenen unverdrossenen freigebigen Spender'. Und wenn in 2, 1, 12 von Agni gesagt wird *tvám vājah pratáraṇo brhánn asi*, so bedeutet das doch wohl 'du bist vorwärtsbringender großer Gewinn'.

Wenn ich somit auch Pischels Deutung von *árvantam vājam* als 'großen Reichtum' als verfehlt betrachte, so ist es doch schwer zu sagen, was denn der Ausdruck besagen soll. Ludwig wollte es als 'einen Renner als Kraft'

¹⁾ Nach Bergaigne, Rel. Véd. 2, 405, scheint *vāja* in unserer Stelle 'b... but assign... au cheval' zu bezeichnen; ich weiß nicht, wie das zu verstehen ist.

fassen, Bergaigne übersetzte ‘un cheval, comme richesse ou comme butin’. Man könnte, wie Pischel bemerkt, auch an ‘Roß (und) Reichtum’¹⁾ denken. Aber dagegen hat Pischel selbst schon mit Recht eingewendet, daß *árvantam* *vājam* deutlich dem *rājānam* *śruṣṭimántam*, und wir können hinzufügen, dem *rayīm* *spārhávīram* entspricht, so daß *árvantam* Adjektiv sein muß. Allenfalls könnte man *árvantam* *vājam* als ‘schnellen Gewinn’ im Sinne von ‘schnell kommenden Gewinn’ fassen oder ‘rennenden Gewinn’ als einen kühnen dichterischen Ausdruck für ‘Gewinn an Rennern (Rossen)’ betrachten. Das alles erscheint aber doch sehr gekünstelt. Ich würde am liebsten glauben, daß hier einmal ein Fall der oft mißbrauchten Haplologie vorliegt, daß *árvantam* mit Silbenausfall für *árvavāntam* steht, so daß *árvantam* *vājam* genau dem *ásvāvantam* *vājam* in 8, 2, 24; 10, 47, 5 entsprechen würde.

Mag man meiner Erklärung zustimmen oder nicht, man wird zugeben müssen, daß *árvantam* *vājam* ein recht unsicherer Ausgangspunkt für die Erklärung des *vājam* *ná hēṣantam* ist. Um *hēṣant* als ein Synonym von *árvant* ‘eilend’ = ‘stark, groß’ fassen zu können, erklärt Pischel es als eine Bildung vom Aoriststamm von *hi*, der in *prá aheṣata* 9, 22, 1; *sám aheṣata* 9, 71, 5; *aheṣata* 9, 73, 2; 86, 25; *prá hiṣe* 7, 7, 1 vorliegt. Es mag dahingestellt sein, wieweit man die Formen für die Bedeutung ‘eilen’ in Anspruch nehmen darf; so zweifellos, wie Pischel meint, scheint mir das auch in 9, 22, 1; 73, 2; 86, 25 nicht zu sein und für 7, 7, 1 und zögernd auch für 9, 71, 5 nimmt Pischel selbst die Bedeutung ‘in Bewegung setzen’ an. Jedenfalls aber ist doch die intransitive Bedeutung ‘sich in Bewegung setzen’ und, wenn man will, ‘eilen’ an die mediale Form gebunden, und so müßte man doch erwarten, daß eine Partizipialbildung von *hi* in der Bedeutung ‘eilend’ mediale Endung zeigen würde. Das hat auch Oldenberg, Rgveda 1, 366, gefühlt. Er stimmt zwar der Pischelschen Ableitung von *hēṣant* zu²⁾, will aber übersetzen: ‘wie vorwärts treibende Schnelligkeit (im Wettkampf)’. Wenn ich die Anmerkung 1, 45 richtig verstehe, ist er geneigt, *peri* in unserer Strophe von dem *retas* zu verstehen, ‘trotz der Bizartheit, daß ein Weib Subjekt (von *prá ásyasi*) ist’. Oldenberg läßt also den Dichter sagen, daß die Erde ihr *retas* fortschleudert wie vorwärts treibende Schnelligkeit im Wettkampf, ein Diktum, das ich weder diesem noch einem anderen vedischen Dichter zutraue.

Ganz andere Wege ist Geldner gegangen. Er setzt im Glossar für *vāja* an unserer Stelle die Bedeutung ‘Flügel’, für *hes* ‘rauschen’ an und

¹⁾ Pischel sagt ungenau ‘Rosse (und) Reichtum’ und scheint diese Auffassung Bergaigne zuzuschreiben.

²⁾ Oldenberg ‘vervollständigt’ Pischels Nachweis, indem er noch auf 9, 13, 6 *ātyā hiyānā ná hetībhīr ásṛgram vājasātaye*, 9, 64, 29 *hinvānō hetībhīr yatā á vājam vāyū ákramīt*, 9, 86, 3 *ātyo ná hiyānō abhī vājam arṣa* verweist. Ich verstehe nicht, inwiefern diese Stellen etwas für die Aufklärung von *vājam ná hēṣantam* beitragen können, insbesondere wenn man die Worte wie Oldenberg auffaßt.

den Vorzeichen des Sieges, die Vyāsa Mbh. 6, 3, 65ff. aufzählt, wird auch das angenehm klingende Gewieher der Rosse erwähnt (V. 69): *alamkāraih kavacaiḥ ketubhiś ca sukhapraṇādair hesitair vā hayānām | bhrājiṣmatī dusprativikṣanīyā yeṣāṁ camūś te vijayanti śatrūn.* Mbh. 4, 46, 24ff. zählt Drona die ungünstigen Vorzeichen auf, die sich im Heere des Duryodhana vor dem Kampf einstellen. Der Text der Ausgabe ist in diesem Abschnitt, wie schon der abrupte Eingang zeigt, lückenhaft. In den verlorengegangenen Versen muß Drona auch von den für die Pāṇḍavas günstigen Vorzeichen und darunter von dem Wiehern der Rosse des Arjuna gesprochen haben¹⁾, denn Karṇa²⁾ wendet sich in schneidendem Hohne dagegen (4, 47, 23): *hreṣitam hy upaśṛṇvāne drone sarvam vighattitam* ‘wenn Drona das Gewieher hört, ist alles zusammengebrochen’, und er schmäht das Omen als Aberglauben: *aśvānām hreṣitam śrutvā kah praśamsāparo³⁾ bhavet | sthāne vāpi vrajanto vā sadā hreṣanti vājinah.* Wenn Māgha Śiś. 17, 31 in der Schilderung von Kṛṣnas Heer sagt, daß ‘die Siegesrosse wieherten’ (*jayaturagā jiheṣire*), so zeigt er, daß ihm die Anschauung über das Wiehern bekannt war.

So erklärt es sich auch, daß beim Aśvamedha auf das Wiehern des Opferrosses Wert gelegt wurde. Das Gewieher wurde als Vertreter des Stotra angesehen und man lockte es hervor, indem man dem Rosse Stuten vorführte; siehe Kāty. Śrautas. 20, 5, 4 *vadabā darsayaty abhirasati tat stotram* und ausführlicher Lāty. Śrautas. 9, 9, 19f. *sarpatsu yajamāna udgātāram brūyād udgātar apa tvāvrne śatena ca niṣkena cāśvo ma udgāsyatīti | aśvam āstāvam ākramayya vadabām darsayeyuh | tām yadābhikranded atha yajamāna udgātāram brūyād udgātar upa tvāhvaye śatena caiva niṣkena ca tvam eva ma udgāsyasīti.*

Die professionellen Naimittikas haben dann das Gewieher, das den Tod des Feindes oder Sieg prophezeit, nach seiner Art und dem Ort, wo es erschallt, genauer bestimmt. So gibt Varāhamihira, Br̥hats. 92, 7f. an: *krauñcavad ripuvadhāya hesitam grīvayā tv acalayā ca sonmukham | snigdham uccam anunādi hr̥ṣṭavad grāsaruddhavadanais ca vājibhiḥ || pūrnapātrādadhivipradevatā gandhapuṣpaphalakāñcamādi vā | drāvyam iṣṭam atha vāparan bhaved dheṣatām yadi samīpato jayah.* Ein Pferd, das das Gewieher eines anderen Pferdes erwidert, bringt seinem Herrn bald Glück (Br̥hats. 92, 13 *anyaturagām pratihēṣate . . . yo 'svaḥ sa bhartur acirāt pracinoti lakṣmīm*). Die Naimittikas lehren dann weiter, daß unter gewissen Bedingungen das Gewieher auch Unglück anzeigen könne. So soll es Gefangenschaft und Niederlage voraussagen, wenn die Pferde bei Sonnenaufgang, am Mittag, bei Sonnenuntergang und um Mitternacht wiehern und dabei nach der

¹⁾ In der Kumbakonam-Ausgabe 4, 46, 14 findet sich ein Hinweis darauf: *aśvānām svanatām śabdo vahatām pākaśāsanim | vānarasya rathe divyo nisvanah śrūyate mahān.* Es scheint mir aber, daß die Strophe später hinzugefügt ist.

²⁾ In C vielmehr Duryodhana, da der Vers 4, 47, 20^{a b} von B hier fehlt.

³⁾ Vgl. 4, 47, 27 *katham vā sa praśasyate.*

der Sonne gegenüberstehenden Richtung¹⁾ blicken (Br̄hats. 92, 10 *sandhyāśu dīptām aralakṣyanto hesanti ead bandha parājayaḥya*), und unter den ungünstigen Vorzeichen wird das übermäßige, das leise und rauh klingende Gewieher genannt (Br̄hats. 92, 11 *atīra hesanti . . . praradanti yātrām . . . dinabharasvāni ca . . . bhayāya drṣṭāḥ*²⁾). Das sind indessen sicherlich nur spätere Klugeleien der Auguralwissenschaft, die über die eigentliche Bedeutung des Pferdegewiehers nicht täuschen dürfen.

Auch bei Persern und Germanen galt das Wichern des Pferdes als günstiges Zeichen. Herodot 3, 81f. erzählt, wie die sechs vornehmen Perser nach der Ermordung des Magiers über die Königswahl die Verabredung treffen: ὅτε ἀρέταιοι ἵπποι τανατίζονται πρότοις φύγενται ἐν τῷ προσαρτεῖ τοῦτον οὐδὲν προσβάλλουν, τούτοις ἵπποι τοῖς πλαυτίζουσι, und wie dann der schlaue Stallknecht des Dareios den Hengst seines Herrn dadurch in der Vorstadt zu wichern veranlaßt, daß er ihn am Abend vorher dort mit einer Stute zusammenbringt; ebenso Justinus 1, 10. Von den Germanen berichtet Tacitus, Germ. 10: proprium gentis equorum quoque præsagia ac monitus experiri. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud saecrodotes; se enim ministros deorum, illos conseios putant. Und genau so wie bei den Indern galt bei uns, wie Grimm, D. Myth. 2, 548f., bemerkt, noch im Mittelalter das Wichern als ein Vorzeichen des Sieges, und wenn sich die Rosse ihrer freudigen, mutweckenden Stimme enthielten, der Niederlage. Grimm verweist dafür auf eine Stelle aus der Reimchronik von Flandern (hrsg. von Kausler, 7150ff.), wo der Zug des französischen Heeres in eine unglückliche Schlacht gegen die Vlamingen geschildert wird:

ende neder commende de rechte wege
sone was onder theere ghehort
peert neyen weder no voert.

Im Volksglauben wurde das Pferdegewieher auch sonst im allgemeinen als günstig angesehen. In Grimms D. Myth. 3, 442 wird aus der Chemnitzer Rockenphilosophie angeführt: 'wer pferdegewieher hört, soll fleißig zuhören, denn sie deuten gut glück an.' Übermäßiges Wichern gilt allerdings auch als schlechtes Vorzeichen, genau so wie in Indien. Birlinger, Volksbüchliches aus Schwaben 1, 121, teilt aus Ertingen mit: 'Wenn ein Pferd auf dem Antritt zu einer Reise ohne näheren Grund viel wiehert, „weinelet“, soll man lieber umkehren. Es bedeutet nichts Gutes³⁾.'

¹⁾ Von der *dīptā*-Gegend kommt stets Unglück.

²⁾ Zu allen diesen Angaben führt Bhāṭṭotpala in seinem Kommentar zur Br̄hats. Parallelen aus einem anderen Werke an.

³⁾ Das Achten auf das Pferdegewieher mag, da es sich gleichmäßig bei Ariern und Germanen findet, bis in die indogermanische Zeit zurückgehen. Auch bei den

Das Rindergebrüll scheint in der indischen Auguralkunde eine viel geringere Rolle gespielt zu haben. Allerdings wird in dem Kuhsegen RV. 6, 28, 6 von den Kühen gesagt: *bhadrám gr̄hám kr̄ṇutha bhadravācaḥ* ‘ihr schafft dem Hause Glück, ihr mit der glückbringenden Stimme¹⁾. Ebenso wird es später als ein günstiges Zeichen angesehen, wenn die Kühne brüllend heimkehren; Br̄hats. 91, 3 *āgacchantyo veśma bambhāraveṇa ... dhanyā gāvah syuḥ*. Aber im allgemeinen bedeutet das Brüllen der Kühne eher Unglück und auch das Brüllen des Stieres ist nur, wenn es nachts ertönt, günstig; Br̄hats. 91, 2 *akāraṇe krośati ced anartho bhayāya rātrau vṛṣabhaḥ śivāya* ‘wenn eine Kuh ohne Grund brüllt, kommt Unheil. Brüllt sie in der Nacht, so verkündet sie Gefahr. Ein Stier aber, der bei Nacht brüllt, bringt Glück’. Dazu stimmt Viśnudharmott. in Adbh. 644 = Agnipur. 231, 21 *bhayāya svāmino jñeyam animittam rutam gavām | niśi caurabha-yāya syāt*, Garga in Adbh. 642 = Agnipur. 231, 22 *śivāya svāmino rātrau balīwardo nadan bhavet²⁾*, und im wesentlichen auch Vasantarājas Śāk., wo unter den günstigen Vorzeichen noch das Gebrüll des wütenden Stieres und das leise Brummen der Kühne bei Nacht genannt werden, unter den ungünstigen das Brüllen vieler Kühne bei Tage: *vāmo 'nūlomas ca ravaḥ khureṇa śrīṇgeṇa cāgre khananam pr̄thivyāḥ | praśasyate dakṣinataś ca cestā tathā niśithe ninado vṛṣasya || bhambhāravo vāmadisṭasiddhyai siddhyai gavām syur niśi humkrtāni | gāvo niśithe saravā bhayāya bhayāya bahyo divase ratantyah³⁾*.

Ich glaube, daß wir nach alledem *vṛṣā vājī* in 2, 43, 2 wohl mit Sicherheit auf das Pferd beziehen und schon der ṛgvedischen Zeit die Anschauung zuschreiben dürfen, daß das Gewieher des Pferdes Glück, Gewinn, Sieg bedeutete. Ich glaube, daß wir dazu um so mehr berechtigt sind, als dadurch auch einige andere Äußerungen in den Liedern, wie mir scheint, einen tieferen Sinn bekommen. In 2, 11, 7—10 haben wir eine Schilderung des Vṛtra-Kampfes. Sie beginnt mit den Worten: *hārī nū ta indra vājāyantā ghṛtaścūtam svārām asvārṣṭām* ‘deine beiden den Sieg erstrebenden Falben, o Indra, haben den schmelzbuttertriefenden Schall erschallen lassen’.

Slawen wurden in vorchristlicher Zeit überall Pferde als Orakeltiere benutzt, es wurde aber nicht aus ihrem Gewieher geweissagt, sondern aus der Art, wie sie in den Boden gesteckte Spieße überschritten. Ähnlich war das Pferdeorakel, durch das bei den Liven und ihren Nachbarn ermittelt wurde, ob ein Blutopfer den Göttern angenehm wäre oder nicht; siehe Ersch und Gruber unter Orakelpferde. In der Lausitz horcht am Weihnachtsabend das Mädchen an der Tür des Pferdestalles; wenn ein Pferd wiehert, so verheiratet sie sich im nächsten Jahre (Hopf, Thierorakel und Orakelthiere, S. 73f.). Ob das ursprünglich slawisch oder aus germanischem Glauben übernommen ist, läßt sich wohl kaum entscheiden.

¹⁾ Vgl. auch 6, 28, 1 *ā gāvo agmann utā bhadrám akran*.

²⁾ Die beiden Zitate nach J. von Negelein, Traumschlüssel des Jagaddeva, S. 203.

³⁾ Angeführt von Hultzsch a. a. O. S. 72.

Gṛtaścūt wird das Gewieher hier genannt, nicht weil es, wie Sāyana meint, der Donner der Wolke ist, der den Regen strömen läßt, sondern weil es den baldigen Gewinn des *ghṛtā*, des Wassers, vorhersagt. 1, 36, 8 wird mit Bezug auf die Eroberungs- und Beutezüge der Väter gesagt: *ghnānto vṛtrám alaran ródasī apá urú kṣáyāya cakrīc | bhūvat káñve vṛṣā dyumny áhutah krándad áśva gáviṣṭiṣu* 'den Feind erschlagend schritten sie über Himmel und Erde und die Wasser; weites (Land) haben sie sich zum Wohnen gemacht. Bei Kaṇva ward der Stier glänzend, als er (mit Schmelzbutter) begossen war; das Roß wieherte bei den Beutezügen um Rinder'. Sicherlich ist das Roß hier ebenso wie der Stier auf Agni zu beziehen; wie der Dichter dazu kam, gerade das Bild des wiehernden Rosses hier zu brauchen, versteht man aber doch erst, wenn man weiß, daß das Wiehern des Rosses Sieg und Gewinn kündete. So aufgefaßt paßt die Äußerung gut in den Zusammenhang des Liedes, das, wie VV. 2, 4, 10, 12, 13, 17 zeigen, ganz von dem Gedanken an Siegerlangung beherrscht ist.

Der Glaube an die günstige Vorbedeutung des Pferdegewiehers wird dazu beigetragen haben, daß man Agni auch sonst gern mit einem wiehrenden Roß verglich¹⁾, und vielleicht gelingt es unter Berücksichtigung dieser Anschauung, auch der Eingangstrophe des Marut-Liedes 5, 59, 1 einen Sinn abzugewinnen. Sie beginnt: *prá va spáļ akraṇ suvitāya dāváné 'rcā divé prá prthivyā rtám bhare*. Schwierigkeiten macht hier die Mehrdeutigkeit des *akraṇ*. Oldenberg ist überzeugt, daß *akraṇ* nur von *kr* kommen könne; er erklärt daher *spáļ* für eine Interjektion²⁾. Aber eine solche ist nirgends bezeugt. In 8, 61, 15 *índra spáļ utá vṛtrahā paraspá no vārenyah* kann *spáļ* doch nur 'Späher' sein, und in 10, 35, 8 *víśvā id usrā spáļ úd eti sūryah* paßt die gleiche Bedeutung vortrefflich; Oldenberg selbst gibt das Ṛgveda 2, 125 zu. Also wird auch in 5, 59, 1 *spáļ* 'Späher' und das dazugehörige *prá akraṇ* 3. Sing. sein. Nun zeigt die 3. Sing. des Aorists von *kraṇ* allerdings viermal im RV. die Form des *s*-Aorists: *ákraṇ* 9, 64, 9; 9, 97, 40; *akraṇ* 9, 69, 3; *sám akraṇ* 2, 11, 8. Man hat daher *akraṇ* zu *kram* ziehen wollen. Allein bei den Wurzeln auf *n*, *m*, *nd* sind die 2. und 3. Sing. der beiden Aoriste offenbar schon in alter Zeit durcheinandergeworfen worden, da sie sich nur durch die Quantität des Vokals unterschieden. Auch in 7, 5, 7 *tvám bhūvanā janáyann abhí krann ápatyāya jātavedo daśasyán* kann *abhí kran* doch nur zu *kraṇ* gehören; es ist zu übersetzen: 'die Wesen zeugend wieherst du (Agni ihnen) zu, zur Nachkommenschaft verhelfend, du Wesenkenner³⁾'. Ebenso finden wir von *skand adhiṣkán* RV. 10, 61, 7, *áskan*, *skan* VS. ŠB. KŚ. GB. Vait., aber *áskān*, *skān* KS. MS. TB. TA. ApŚ. ŠŚ⁴⁾. Andererseits ist gerade von *kram*, soviel ich weiß,

¹⁾ Z. B. 1, 58, 2; 173, 3; 3, 26, 3; 7, 5, 7. ²⁾ Vgl. SBE. 32, 349.

³⁾ Auch hier dürfte das Wiehern Agnis hervorgehoben sein, weil es ein günstiges Vorzeichen für die Fortpflanzung des Geschlechtes ist.

⁴⁾ Siehe die Stellen in Bloomfields Konkordanz unter *askan gām rsabho yuvā*,

sicher nur *ākrān* KSA. TS. TB. ApS. bezeugt¹⁾. Es scheint mir danach der Ableitung von *akran* in 5, 59, 1 von *krand* nicht nur nichts im Wege zu stehen, sie muß sogar als die wahrscheinlichere gelten. Es fragt sich, wer der *spāt* ist. Nach Graßmann und Bergaigne 2, 378 scheint darunter der Blitz verstanden zu sein; das ist nicht mehr als eine Vermutung. Sehen wir uns die Marut-Lieder des Śyāvāśva 5, 52—60²⁾ an, so finden wir, daß zwei von ihnen, 5, 56 und 5, 60, mit einer Anrufung Agnis beginnen; Agni ist überhaupt der einzige Gott, der in diesen Liedern neben den Maruts erwähnt wird (5, 58, 3; 60, 6—8), wenn man von dem farblosen *rudrāsa īndravantah* in 5, 57, 1 absieht. Ludwig hat daher gewiß recht, wenn er in dem *spāt* Agni sieht. Allerdings tritt Agni sonst nicht als Späher der Maruts auf. Man wird daher *vah* als objektiven Genitiv fassen müssen; ähnlich nennt der Dichter in 4, 13, 3 die Sonne *spāśam viśvasya jágataḥ* ‘den Beobachter der ganzen Welt’. Auf keinen Fall ist aber *vah*, wie Sāyaṇa will, mit *svvitāya dāváne* zu verbinden. *Svvitāya dāváne* ist entweder im allgemeinen Sinne zu verstehen, wie in 5, 57, 1; 59, 4, wo von dem Kommen der Maruts *svvitāya, svvitāya dāváne* gesprochen wird, oder es ist insbesondere auf das Gelingen des Liedes zu beziehen, das der Dichter vortragen will. Bei dieser Auffassung würde sich der sonst gänzlich fehlende Gedankenzusammenhang zwischen den beiden ersten Pādas einstellen und außerdem die genaue Parallelität zu 5, 60, 1 ergeben, wo Agni gebeten wird, den Glückswurf auszusondern, d. h. dem Dichter zu helfen, das Lied zustande zu bringen: *īte agním svávasam námobhir ihá prasattó ví cayat krtám nah | ráthair iva prá bhare vājayádbhīḥ pradaksinín marútām stómam rdhyām.* Ich übersetze demnach in 5, 59, 1: ‘Nach euch ausspähend hat er aufgewiehert, um Glück zu geben; ich will dem Himmel singen, der Erde trage ich die Wahrheit vor.’

Häufiger noch als Agni wird Soma mit einem wiehernden Roß verglichen, und ein paarmal heißt es dann, daß er Gewinn oder Beute zusammenwiehern möge; so 9, 64, 3 *áśvo ná cakrado vṛṣā sám gá indo sám árvataḥ | ví no rāyé dūro vṛdhi* ‘wie ein Pferd mögest du, der Stier³⁾’, uns Kühe und Rosse zusammenwiehern, o Indu. Öffne uns die Tore zum Reichtum’; 9, 90, 4 *apáḥ siśasann usásah svār gāḥ sám cikrado mahó asmábhyam vājān* ‘die Wasser zu gewinnen suchend, die Morgenröten, das Sonnenlicht, die Kühe, wiehere uns große Gewinne zusammen’. Wir werden danach auch 9, 67, 4 *hárir vājam acikradat* übersetzen müssen: ‘der Falbe hat Sieg

askann adhita prājani, askan parjanyah pṛthivīm, askān ajani prājani, askān ṛṣabho yuvā gāḥ, askān dyauḥ pṛthivīm, askān somah, brahman somo 'skan, drapsas te dyām mā skan.

¹⁾ Siehe die Stellen a. a. O. unter *ākrān vājī kramair atyakramid vājī, ākrān vājī pṛthivīm, ākrān vājy antariksam.*

²⁾ 5, 61 dürfen wir hier beiseite lassen, da es einen besonderen Charakter hat.

³⁾ *vṛṣā* steht hier nur, weil das Lied 9, 64, 1—3 mit dem Wort *vṛṣan* spielt.

gewiehert', nicht etwa wie z. B. Graßmann: 'schon wiehert nach dem Kampfpreis er¹⁾'. Auch von Indra heißt es einmal 10, 96, 10 *átyo ná vājām hárivāṁ acikradat* 'wie ein Roß hat der Falbenherr Sieg gewiehert²⁾'. Die Sieg oder Gewinn wiehernden Rosse der vedischen Lieder sind aber doch sicherlich nichts anderes als die Rosse, die nach dem Epos *hreṣitair vijayāvahaiḥ* 'mit Sieg herbeiführendem Gewieher' wiehern.

Was hier durch *vājām krand*, ist in 5, 84, 2 durch *vājām hes* ausgedrückt; die Erde schleudert also das befruchtende Naß 'wie ein Sieg wieherndes (Roß)' oder 'als ob es Sieg wieherte' vorwärts. Der Vergleich von flutenden Wassermassen mit vorwärts stürmenden Rossen oder Wagen ist den vedischen Dichtern geläufig; 5, 53, 7 *taṭḍānāḥ sindhavah kṣodasā ráyah prāsasrur dhenávo yathā | syannā ásvā ivādhvano vimocane* 'die (Himmels-) Ströme, erbohrt, stürzten mit ihrem Schwall in den Luftraum wie Kühe, wie Rosse laufend am Ausspann der Fahrt'; 1, 130, 5 *tvām vīthā nadyā indra sárlavé 'cchā samudrám asrjo ráthāṁ iva vājayatō ráthāṁ iva* 'du, Indra, ließest die Flüsse los, um nach eigener Lust zum Meere zu laufen wie Wagen, wie nach dem Siegespreis strebende Wagen'; 8, 12, 3 *yéna sindhum mahir apó ráthāṁ iva pracodáyah* '(der Rausch), mit dem du (Indra) die großen Wasser wie Wagen zum Sindhu vorwärts triebst³⁾'. Das Rauschen der Wasser aber wird auch sonst, je nach dem gewählten Bilde, durch Ausdrücke bezeichnet, die eigentlich Tierstimmen bezeichnen, wie *nu* (8, 69, 11; 70, 4) oder *ru* (6, 61, 8). 1, 54, 1 heißt es von Indra *ákrandayo nadyāḥ*: *Nadi* wird AV. 3, 13, 1 ganz richtig von *nad* abgeleitet, das 1, 30, 16 usw. auch vom Gewieher des Pferdes gebraucht wird: *yád adáḥ samprayatir áhāv ánadatā haté | tásmād ā nadyò náma stha*.

Nicht weniger umstritten als die Bedeutung von *hēṣantam* ist die von *heṣā* in *heṣákratu* in 3, 26, 5, wo die Maruts *simhā ná heṣákratavah sudānavah* genannt werden. Nach Roth im PW. bedeutet *heṣákratu* 'zu brüllen verlangend, gern brüllend', nach Graßmann 'mächtig brüllend', nach Ludwig 'stark brüllend'. Alle drei leiten *heṣā* also von *hes* 'wiehern' ab, was ich für ausgeschlossen halte, da Löwen nicht wiehern. Von Bradke, KZ. XXVIII, 297, wollte *heṣā* lieber zu einem *hes*, *hiṣ* stellen, von dem er annahm, daß es 'glühen' bedeute. Eine Wurzel mit dieser Bedeutung gibt es nicht, aber auch davon abgesehen dürfte der Vergleich der Maruts mit Löwen, 'die mächtig glühen (indem ihre Blitze mit dem funkeln Auge des Raubtieres verglichen werden)', etwas befremdlich erscheinen. Ebenso verfehlt ist Pischels Erklärung Ved. Stud. 1, 48. Er führt *heṣā* wie *hēṣant* auf den Aoriststamm von *hi* zurück, indem er sich auf Bildungen wie *nēṣatama*, *nēṣtr* von *nī*, *jeṣā* von *ji* beruft. *Heṣákratu* soll 'gewaltige Kraft

¹⁾ Ludwigs Übersetzung: 'der Gelbe hat Kraft gebrüllt' kommt dem Richtigen näher.

²⁾ Hier läßt auch Ludwig den Herrn der Falben 'nach kräftigem Futter' wiehern.

³⁾ Vgl. auch 3, 1, 4.

habend' bedeuten, mit der gleichen Sinnesentwicklung von *hesá*, wie Pischel sie für *heṣant* annimmt. Ich kann nach dem oben Dargelegten für *heṣa* weder die Grundbedeutung 'eilig' noch eine Entwicklung dieser Bedeutung zu 'gewaltig' anerkennen, aber auch *krátu* kann doch nicht 'Kraft' in dem Sinn, in dem es hier gebraucht sein müßte, bedeuten. Während Geldner im Glossar *heṣákratu* als 'dessen Wille das Brüllen ist, seinen Willen (oder Mut) durch Brüllen kundgebend' erklärte, gibt er es in der Übersetzung durch 'mutgetrieben' wieder. Da er keine Erläuterung hinzufügt, weiß ich nicht recht, wie er diesen Sinn aus dem Kompositum herauslesen will; das 'getrieben' verrät, daß er *hesá* jedenfalls von *hi* 'antreiben' ableiten will.

Für die richtige Deutung von *heṣákratu* kommt es ebensosehr auf das *krátu* wie auf das *heṣá* an. *Krátu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens; *heṣá* ist, nach dem Akzent zu urteilen, eher Adjektiv als Substantiv, wenn auch eine sichere Entscheidung nicht möglich ist. Ich leite es von einer Wurzel *hiṣ* 'verletzen' ab, die uns in der jüngeren Form *hims* vorliegt. *Heṣákratu* würde also der sein, 'dessen Sinnen verletzend (oder Verletzung) ist', 'der zu verletzen beabsichtigt'. Wenn die Löwen hier *heṣákratavaḥ* genannt werden, so ist das dem Sinne nach genau dasselbe als wenn im Pali Jāt. 536, 2 der Löwe *sīho parahimṣane rato* genannt wird. *Prakīrnā himsrāḥ kravyādāḥ* bezeichnet Viṣṇu 44, 10 die Tiergattung, die wir 'Raubtiere' oder 'reißende Tiere' zu nennen pflegen, und in demselben Sinne wird später *himsra* in Verbindung mit *paśu* (Hal. 5, 46; Hem. Abh. 1216; Trik. 264; Kavitāmr̥tak. 20) oder *jantu* (Kathās. 60, 38; Pañcar. 1, 11, 22) oder *himsra* schlechthin (Vaij. 71, 146; Ragh. 2, 27) gebraucht. In den Anfängen liegt diese Bedeutung von *himsra* aber schon im Ṛgveda vor. In 10, 87, 3 wird Agni, der Rakṣas-Töter, *himsrā* genannt, als er gemahnt wird, beide Fangzähne anzusetzen, den oberen und den unteren wetzend, also deutlich als Raubtier geschildert wird: *ubhōbhayāvinn ūpa dhehi dámṣṭrā himsrāḥ śisānō 'varaṁ páram ca*.

Der Vergleich mit reißenden Löwen paßt aber auch gut für die im Gewitter dahinstürmenden Maruts. Sie sind furchtbar, grausig anzusehen: *bhimásamdr̥ṣāḥ* 5, 56, 2, *ghorávarpasāḥ* 1, 19, 5; 64, 2; furchtbar, grimmig: *bhimāsaś túvimanyavāḥ* 7, 58, 2; ihr Sinn ist zornig: *krúdhmī mánām̄si* 7, 56, 8; jeder, der das Sonnenlicht schaut, fürchtet sich bei ihrer Fahrt: *víśvo vo yáman bhayate svardṛ̥k* 7, 58, 2; man bittet sie, das Geschoß fernzuhalten: *sáneṣyasmád yuyóta didyúm* 7, 56, 9. So werden sie auch sonst bisweilen wegen ihrer Wut mit wilden Tieren verglichen. Sie sind an Stärke furchtbar wie wilde Tiere: *mrgā ná bhimás táviṣibhiḥ* 2, 34, 1; ihr Andrang ist mächtig wie ein Bär, furchtbar wie ein wütender Stier: *śkṣo ná vo marutāḥ śimivāṁ ámo dudhró gaūr iva bhimayúḥ* 5, 56, 3.

Von Seiten der Bedeutung läßt sich, wie mir scheint, kaum etwas gegen meine Auffassung von *heṣákratu* einwenden, es fragt sich nur noch, ob wir berechtigt sind, *hiṣ* als die ältere Form der Wurzel *hims* anzusetzen. Der

herrschenden Ansicht, daß *himsati* Desiderativ von *han-* sei, ist zuerst wohl Wackernagel, Aind. Gr. I, 44; 231, entgegengetreten. Bartholomae, ZDMG. 50, 720, hat sie verteidigt. Eingehend hat dann Güntert, IF. XXX, 106ff., die Frage behandelt. Ich stimme Günterts Ansicht, daß *himsati* keine Desiderativbildung sein könne, durchaus zu, da es nirgends desiderativen Sinn hat und außerdem *jighāmsa* als Desiderativstamm von *han* seit dem RV. bezeugt ist. Dagegen spricht weiter, daß schon in der älteren Sprache Desiderativbildungen zu *himsati*, wie *jihimsisanti* ŠBr. 9, 1, 1, 35, *jihim-**siṣet* ŠB. 9, 2, 1, 2, vorkommen. Wackernagel, Ai. Gr. I, 44, hat zu *himsati* *hiḍ* 'zürnen' gestellt, das er auf **hiṣ-d* zurückführt. Im Pali erscheinen neben *himsati*, *himsā*, *vihimsati*, *vihimsā* Formen mit *e* in der Wurzelsilbe: *viheṣeti*, *viheṣā*, *viheṣaka*, die allerdings nicht direkt von einer Wurzel *hiṣ* abgeleitet zu sein brauchen, da sie sich aus *vihimsayati* usw. erklären lassen. Eine Parallel bildet pr. *kesua* neben *kimsua* aus *kimśuka* (Hem. I, 86). Neben *himsati*, *vihimsati* steht im Pali aber auch das damit völlig synonyme *heṭheti*, *viheṭheti*, das nicht nur in das Sanskrit der Buddhisten übergegangen ist, sondern auch im Dhātupāṭha mit dem Präsens *heṭhati*, *heṭhate* aufgeführt wird. P. *heṭheti* könnte über **heṭhayati* auf **hittayati* und weiter **hiṣṭayati* zurückgehen, das eine Ableitung von **hiṣṭi* sein könnte wie *kīrtayati* von *kīrti*. Wahrscheinlicher ist es mir, daß sk. *heṭhati*, *heṭhate* aus **heṣṭati*, **heṣṭate* entstanden sind und daß sich p. *heṭheti* zu **heṣṭate* verhält wie p. *veṭheti* zu sk. *veṣṭate*. Sk. **heṣṭate* würde dann eine Präsensbildung von der Wurzel *hiṣ* sein, die ihre Parallelen in *vestate*, *dyotate*, *cetati* usw. hat¹⁾. So werden wir, wie mir scheint, mit Notwendigkeit auf den Ansatz einer Wurzel *hiṣ* geführt.

Güntert nimmt an, daß von *hiṣ* ein Nasalpräsens **himsáti* gebildet sei, dessen Akzent später verschoben sei, wie in *dáṣati*, *sájati*, *svájati*, *dṝmhati* (neben *dṝmháti*), *súmbhati* (neben *súmbháti*) usw. Er hält es für möglich, daß die Akzentverschiebung in *himsati* unter dem Einfluß von *nímsate* 'sie küssen' erfolgt sei, was ich für sehr unwahrscheinlich halte, da sich

¹⁾ Mit diesen Formen hat schon Charpentier, WZKM. XXX, 107, *heṭhati* zusammengestellt. Im übrigen erklärt Charpentier, Desiderativbildungen der indoiranischen Sprachen, S. 73f., daß er trotz Wackernagel und Güntert an der Ansicht, daß *hims* Desiderativbildung von *han* sei, festalte. Darüber ist nichts weiter zu sagen. Charpentier führt zugunsten seiner Ansicht aber auch an, daß die indischen Grammatiker *hims* so aufgefaßt hätten und somit die 'ganze indische Tradition' dafür spräche. Da nicht anzunehmen ist, daß jemand eine so schwerwiegende Behauptung einfach aus der Luft greift, so stützt sich Charpentier offenbar auf Quellen, die mir unbekannt sind. Ich möchte mich hier mit der Feststellung begnügen, daß Pāṇinis Werk jedenfalls nicht zu diesen Quellen gehört. Im Pāṇineischen Dhātupāṭha wird *hisi himsāyām* unter den *rudhādayah* (7. Klasse) und den *ādhṛṣīya* der *curādayah* (10. Klasse) aufgeführt. Nach Pāṇ. 7, 1, 58 wird die Wurzel zunächst nasalisiert; Pāṇini selbst führt sie in 3, 2, 146; 167 als *himsa*, 6, 1, 188 als *hims* an. Die Formen *himsayati*, *himsati* ergeben sich nach den allgemeinen Regeln. *Hinasti* wird von *hims* nach 6, 4, 23 gebildet, die schwachen Formen *himsanti* usw. nach 6, 4, 111.

die beiden Formen, wenn sie auch reimen, der Bedeutung nach doch ganz fernstehen. Über das *s* von *himsati* spricht sich Güntert nicht aus; schließt man sich Wackernagels Ansicht an, daß *s* im Indischen auch hinter nasalem *t*, *ü*, *ṛ* und hinter *Anusvāra*, dem *t̄*, *ǖ*, *ṝ* vorausgehen, zu *s* wird — und ich halte sie für unbedingt richtig —, so würde sich *himsati* für **himṣati* nur durch die Beeinflussung durch das Adjektiv *himṣrā*, wo *s* lautgesetzlich ist, erklären lassen. Viel besser erklärt sich das *s* aber doch, wenn man mit Wackernagel annimmt, daß von *his* ein Präsens nach der 7. Klasse gebildet wurde. Daß der Wechsel des Zischlauts von *hinásti* — **himṣánti* ausgeglichen wurde, ist begreiflich; in *pinásti* — *pimṣánti*, *śinásti* — *śimṣánti* ist der Ausgleich in umgekehrter Richtung erfolgt.

Nun ist *hinásti* aber doch mehr als ein Postulat; es findet sich in der Sprache seit dem AV. Bartholomae erklärt es allerdings für unmöglich, dieses *hinásti* als eine ursprüngliche Bildung anzusehen, da es erst vom AV. an vorkommt, ‘während *hims* schon im RV. steht’. Güntert, der sich dieser Ansicht offenbar anschließt, sucht die Entstehung von *hinásti* durch die Annahme zu erklären, daß sich nach dem Nebeneinander von *yunákti* — *yūñjati*, *pr̄ṇakti* — *pr̄ñcati*, *śinásti* — *śimṣati*, *ubhnáḥ* — *umbhata*, *tr̄nedhi* — *tr̄ṇhanti* u. a. neben *himsati* ein jüngeres *hinásti* eingestellt habe. Dagegen läßt sich geltend machen, daß die Sprache in ihrem ganzen Verlauf bis in die Prakrits hinein, den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: *yūñjati*, *pr̄ñcati*, *śimṣati*¹⁾ sind, wie übrigens Güntert selbst bemerkt, jünger als *yunakti*, *pr̄ṇakti*, *śinásti* und stehen auf einer Stufe mit Formen wie p. *bhin-dati*, *bhuñjati*, *chindati* usw., die von der 3. Plur. aus die Sanskritformen *bhinatti*, *bhunakti*, *chinatti* usw. verdrängt haben. Ich kann aber auch nicht zugeben, daß *hinásti* eine jüngere Bildung sein müsse, weil sie im RV. fehlt. Im RV. kommt überhaupt keine Form von Präsens Sing. des Verbums vor; wir wissen also gar nicht, wie in ḗgvedischer Zeit der Singular des Präsens lautete. Warum sollte man aber eine Form wie *hinásti* nicht auch noch zu einer Zeit gebraucht haben, als man schon *himsanti* sagte? Daß das tatsächlich in ḗgvedischer Zeit der Fall war, wird aber doch mehr als wahrscheinlich, da, soweit ich sehe, im ganzen Bereiche der vedischen Literatur mit einer einzigen Ausnahme vom Präsens Sing. nur Formen nach der 7. Klasse vorkommen. Die Stellen²⁾ sind: *hinasmi* Kāṭh. 27,4; *hinásti*, *hinasti* AV. 2, 12, 2. 3; 5, 17, 7; 5, 18, 13; 15, 5, 1—7; Kāṭh. 6, 7

¹⁾ Die letzten beiden Beispiele *ubhnáḥ* — *umbhata*, *tr̄nedhi* — *tr̄ṇhanti* bleiben hier besser unerwähnt, da die älteren Formen von *hinásti* doch zu weit abliegen, als daß sie das Muster für die Bildung hätten abgeben können. Übrigens schreibt Güntert *śinasti* — *śimṣati*. *Śinasti*, das auch sonst gelegentlich in der wissenschaftlichen Literatur auftaucht, verdankt sein Dasein einem Druckfehler in Whitneys Wurzeln usw. S.173.

²⁾ Die hier und im folgenden gegebenen Listen, größtenteils auf dem PW. und Spezialglossaren beruhend, können natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, lassen aber doch die Richtlinien der Entwicklung deutlich erkennen.

(bis); 6, 8; 7, 8; 10, 4; 12, 12; 19, 7; 21, 7; 23, 6; 24, 1; 24, 9; 28, 9 (bis); 34, 17; Maitr. S. 3, 1, 8; 3, 3, 6; Taitt. S. 5, 1, 7, 1; Taitt. Br. 2, 3, 2, 5; 2, 3, 4, 6; Ait. Br. 5, 1, 9; Śat. Br. 9, 2, 1, 2 (ter); Gop. Br. 2, 2, 10; Ait. Ār. 2, 5; Śāṅkh. Ār. 12, 25, 27, 28; Ait. Up. 2, 2; Br̥h. Ār. Up. 1, 4, 11; 5, 5, 1; Mund. Up. 1, 2, 3. *Himsati* findet sich nur Śāṅkh. Ār. 12, 22, 26 im Verse (*nāsyā tvacām himsati jātavedāḥ*; *na śvāpadām himsati kiṁcanainam*), wo es sicherlich, wie Keith bemerkt, um des Metrums willen für *hinasti* steht, das in demselben Abschnitt in V. 25 (*nainam rakṣo na piśāco hinasti*), 27 (*nainam sarpo na prdākur hinasti*), 28 (*nainam pramattam varuno hinasti*) erscheint. Andererseits sind auch in der nachvedischen Literatur die Formen des Präsens Sing. nach der 7. Klasse noch häufig genug: *hinasmi* Bhatt. 6, 38; *hinatsi* Mbh. 1, 98, 16¹); *hinasti* Manu 2, 180; 5, 45, 47; 6, 69; Mbh. 6, 37, 28; 12, 58, 17; Mahābhāṣya 1, 2, 12; Rām. 5, 67, 17; Suśr. Utt. 50, 3; Kalpanām. 16, 3; Vikramorv. 1, 16; Br̥hats. 41, 14; 57, 51; 78, 17; Br̥hajj. 4, 20; 8, 23; Pañc. Pūrṇabh. 3, 95 (ed. Bühler 3, 105); Subhāṣitārṇava, Ind. Spr.² 5504; Dr̥ṣṭāntaśataka, ebd. 7275; Sarvadarś. 37, 1; *upahinasti* Manu 11, 26. *himsāmi* findet sich Rām. 4, 66, 17 (= B 5, 2, 22); *himsati* Sāmavidhānabrahm. 2, 3, 11²); Mbh. 5, 38, 8; 12, 140, 68; 12, 277, 27.

Aber auch abgesehen vom Singular des Präsens finden sich noch zahlreiche Formen, die zum Präsensstämme nach der 7. Klasse gezogen werden müssen oder können, so in RV. *himsānām* 10, 142, 1, *āhimśānasya* 5, 64, 3, im AV. *hīṁste* 12, 4, 13, *āhimśatām* 9, 3, 22 (metrisch gesichert). Der Form nach kann auch *himsanti* RV. 6, 34, 3; AV. 5, 19, 8 hierhergestellt werden; die Akzentverschiebung ist die gleiche wie in *himsānām*, *hīṁste*. Aus der übrigen vedischen Literatur gehören hierher: *hīṁstah* Taitt. Br. 1, 7, 5, 3; 1, 7, 10, 5; *hinásāni* Śat. Br. 6, 4, 4, 6; *hinásat* Śat. Br. 1, 7, 4, 16; 6, 4, 4, 6; *hinásātah* Śat. Br. 1, 1, 4, 5; 2, 1, 15 (Text fälschlich *hinásāva iti*); 17; *hinásāta* (!) Mantrap. 2, 17, 13; *hinásān* Mantrap. 2, 17, 13; *himsyāt*, *hīṁsyāt* Maitr. S. 4, 7, 4; Śat. Br. 9, 2, 1, 2; *himsyātām* Śat. Br. 7, 1, 1, 38; *himsyūḥ* Śat. Br. 4, 6, 9, 1; *ahinat* Taitt. Br. 2, 3, 2, 5, aus späterer Zeit *himsyāt* Kāty. Śrautas. 4, 12, 24; Manu 4, 162; 8, 279; 8, 288; 9, 316; Rām. 4, 5, 30; 4, 18, 42 (= B 4, 17, 27); B 4, 8, 9; Mbh. 3, 29, 6; 29, 27; 213, 34; 4, 15, 16; 12, 279, 5; 330, 18; Bhāg. Pur. 6, 18, 47; Suśr. Sūtr. 25, 17; *himsyūḥ* Rām. 2, 91, 9 (= B 2, 100, 8); 5, 30, 30 (= B 5, 29, 25); Mbh. 1, 72, 12; Suśr. Sūtr. 19, 22; *vihimsyūḥ* Manu 8, 238; *āhimsyūḥ* Manu 7, 20 (v. l.).

Die Formen von dem Präsensstamm nach der *a*-Klasse scheinen weniger häufig zu sein. Aus RV. und AV. lässt sich nur das Part. Fem.

¹⁾ *Kim hinatsi sutān iti* = C 3911, wo *hinasti* Druckfehler ist. In der kritischen Ausgabe 1, 92, 47 hat der Herausgeber vielleicht mit Unrecht *himsasi* in den Text gesetzt (Var. *hinatsi*, *ca* (oder *tvam*, *tu*) *hamsi*, *ca himsīḥ*). Mbh. 3, 196, 9 steht die merkwürdige Form *himsi* in einem Prosasatz: *kim himsy anāgasam mām iti*. Nilakanṭha erklärt sie durch *hinassi tādayasi*. Man wird die Bestätigung durch die Handschriften abwarten müssen.

²⁾ Das Werk ist trotz seines Titels ein Sūtra-Text.

himsanti anführen, das in *āhimsantih* RV. 10, 22, 13; AV. 9, 8, 13—18 vorliegt¹). Andere derartige Formen sind *āhimsanta* Tāṇḍyab. 21, 12, 2; *ahimsanta* Ait. Ār. 2, 1, 4; *upahimsanti* Rām. 2, 9, 10; *himsate* Mbh. 13, 94, 10; *himseta* Mbh. 3, 206, 34; *upahimseta* Mbh. 13, 98, 50; *himsase* Mārk. Pur. 132, 15²).

Von der ältesten Zeit an wird aber das Element *hims-* bei der Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung verwendet; schon im RV. sind *himsit*, *himsiṣṭa*, *āhimsyamānah*, *himsrā* belegt. Daß Pāṇini und seine Nachfolger *hims* daher als Wurzel ansehen, habe ich schon S. 775, Anm. 1, bemerkt.

Meiner Ansicht nach hat das neue Präsens *himsati* und die daraus verallgemeinerte Wurzel *hims* ihren letzten Ursprung in der 3. Plur. Präs. *himsanti*. In dieser Form wird auch zuerst die Akzentverschiebung eingetreten sein, die wir dann auch in den beiden anderen, vom schwachen Präsensstamm gebildeten Formen *himsānām* und *himsāste* (gegenüber *himsyāt*, *himsyūḥ*) finden. Pāṇini lehrt 6, 1, 188 ausdrücklich, daß bei *sav* usw., d. i. *sav*, *śvas*, *an*, und bei *hims* vor einem mit Vokal anlautenden *lasārvadhātuka*, wenn der Vokal nicht das Augment *i* ist, die erste Silbe beliebig betont werde. Als Beispiel führt die Kāśikā *savanti*, *śvasanti*, *himsanti* an, die also den Ton beliebig auf der ersten oder auf der zweiten Silbe trugen. Derartige Akzentregeln Pāṇinis beruhen offenbar auf der Beobachtung der gesprochenen Sprache; zu seiner Zeit schwankte man also noch zwischen *himsánti* und *himsanti*.

Für die von mir angenommene Entstehung der Wurzel *hims* lassen sich aber auch noch genaue Parallelen anführen, von denen hier *jinv* und *pinv* erwähnt seien. Zu *jyā* (*jī*), *pyā* (*pī*) wurde zunächst³) ein Präsens nach der 5. Klasse gebildet, von dem Reste in *prá jinóṣi* 5, 84, 1, *jinvé* 4, 21, 8, *prá pinvire* Vālakh. 1, 2, Part. Act. *pinván*, *pinvántam*, *pinvatíṃ*-*pinvatīṃ* AV. 9, 5, 34, Part. Med. *pinvánāḥ* 9, 94, 2 vorliegen. Die 3. Plur. Präs. lautet aber nicht, wie zu erwarten, **jinvánti*, **pinvánti*, sondern, genau dem *himsanti* entsprechend, mit dem Ton auf der Wurzelsilbe *jinvanti* 1, 164, 51, *pinvanti* 1, 64, 6; 5, 54, 8; 7, 57, 1. Von diesen Formen aus haben sich die Präsensstämme *jínva* und *pínva* entwickelt, von denen in der alten Literatur zahlreiche Formen vorliegen; sie entsprechen genau dem Präsensstamm *himsa*. Und wie aus diesem das Element *hims* weiter zur Bildung der allgemeinen Tempora und in der Nominalbildung benutzt wurde, so finden wir auch zu den Präs. *jínvati*, *pínvati* die Perfektformen

¹⁾ Daneben, wie oben bemerkt, im AV. *āhimsatīm*.

²⁾ Formen wie *himsanti*, *himse* (1. Sg. Med.) sind doppeldeutig und müssen hier natürlich außer Betracht bleiben.

³⁾ Ob *jinóti*, *pinóti* für älteres **jinóti*, **pinóti* oder **jināti*, **pināti* eingetreten ist, braucht hier nicht erörtert zu werden. Ich verweise auf Wackernagel, Jacobi-Festgabe, S. 2.

¹⁾ Konjektur, die Handschriften haben *jīvātakī*.

²⁾ Diese Bedeutungen von *uṣṇaka*, wofür zum Teil auch *uṣṇa* eintritt, und *staka* werden dann auch von den Lexikographen ausgeführt; siehe Am. 2, 10, 18f.; hier *uṣṇa*; Hal. I, 40 (hier *uṣṇa*); 2, 232; Hem. An. 3, 10; 95; Hem. Abh. 383f.; Vnij. 295, 10f.; 230, 15 (hier *uṣṇa*).

der eine Dichter an dem *vajra* die Glut, ein anderer die Kraft, ein dritter die Schnelligkeit hervorhebt, so geht daraus doch nicht hervor, daß diese Eigenschaften identisch sind. Auch was Pischel sonst über die Verwandtschaft der Begriffe der Schnelligkeit, der Stärke und des Leuchtens oder Glühens bemerkte, dürfte für die Interpretation des Veda kaum von Wert sein. Die Bedeutung 'Eile' für *hēṣas* beruht im Grunde auf der etymologischen Herleitung des Wortes, die ich nicht für richtig halte. Das Beiwort *tāpiṣṭha*, das *hēṣas* empfängt, kann sie jedenfalls nicht stützen. Für die Annahme einer Bedeutungserweiterung zu 'Kraft, Glut' liegt nicht der geringste Anlaß vor.

Für die Feststellung der Bedeutung von *hēṣas* scheint mir zunächst die Beobachtung von Wichtigkeit, daß an allen Stellen des RV., wo Formen von *vyadh* mit einem Instrumental verbunden erscheinen, dieser das Instrument, mit dem die Durchbohrung stattfindet, bezeichnet; so außer in den nachher angeführten Stellen *vidyūtā* 1, 86, 9; *tābhīḥ* (*asánibhīḥ*) 10, 87, 4; *sárvā* 10, 87, 6; *táyā* (*śaravyāyā*) 10, 87, 13; *tigiténa* 2, 30, 9; *arcíṣā* 10, 87, 17; *hiména* 8, 32, 26; *támasā* 5, 40, 5. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß auch *hēṣas* die Waffe bezeichnet, mit der Indra die Verräter durchbohren soll. Nun werden weiter die Waffen, mit denen die Götter ihre Feinde erschlagen oder durchbohren, 'glühend' oder 'heiß' genannt; so heißt es von Indra 3, 30, 16 *jahí ny ḛeṣv asánim tāpiṣṭhām*; 3, 30, 17 *brahmadvíṣe tāpuṣīṇ hetím asya*; ebenso von Soma 6, 52, 3; von Indra und Soma 7, 104, 5 *ín-drāsomā vartáyatam̄ divás páry agnitaptébhīr yuvám ásmahanmabhiḥ | tāpur-vadhebhīr ajárebhīr atríṇo ní pársāne vidhyatam*; von den Maruts 7, 59, 8 *tāpiṣṭhena hánmanā hantanā tám*; von Br̥haspati 2, 30, 4 *bṛ̥haspate tāpuṣā-sneva vidhya vŕkadvāraso ásurasya vīrān*; von Agni 4, 4, 1 *ástāsi vidhya rakṣásas tāpiṣṭhaiḥ*; 10, 87, 23 *práti śma rakṣáso daha | ágne tigména śociṣā tāpuragrābhīr rṣtibhīḥ*. So spricht alles dafür, daß *hēṣas* 'Waffe' bedeutet und daß wir den Halbvers zu übersetzen haben: 'Wie ein vom Himmel geschleuderter Stein durchbohre mit heißester Waffe die trügerischen Freunde.' *Hēṣas*, von der oben erschlossenen Wurzel *hiṣ* gebildet, würde soviel wie die *hiṁsrāśániḥ* sein, die in dem Liede an Agni, den Raksas-Töter, in 10, 87, 5 genannt wird: *ágne tvácam̄ yātrudhánasya bhindhi hiṁsrāśániḥ hárásā hantv enam* 'Agni, spalte die Haut des Zauberers; der verwundende Donnerkeil soll ihn mit Glut erschlagen'. Eine kleine Unsicherheit bleibt allerdings zunächst bestehen. *Hēṣas* zeigt die typische Akzentuierung der Verbalabstrakta, nicht die der Nomina agentis. Wir müssen also annehmen, daß es zunächst 'Verwundung' bedeutete, und es wäre wohl möglich, daß in leiser Abweichung von den vorhin angeführten Stellen in unserem Verse gesagt wäre: 'durchbohre mit glühendster Verwundung¹⁾'. Es ist auch

¹⁾ Eine ähnliche Unsicherheit zeigt sich bei *hánman*. So gibt z. B. Geldner im Glossar für 1, 33, 11 *tám̄ iṇdra ójíṣṭhena hánmanāhan* für *hánman* die Bedeutung 'Waffe, Keule' an; in seiner Übersetzung aber steht: 'Indra erschlug ihn mit starker

Gute, was den Menschen von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewährt wird' bezeichnet. Das ist im wesentlichen gewiß richtig, sicherlich aber hat *śurúdh* noch eine Bedeutungsnuance gehabt, die allerdings nicht leicht zu erkennen ist. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß *śurúdhah* in der Hälfte der Stellen, wo es erscheint, von Gütern gebraucht ist, die durch Anstrengung erschlossen, durch Kampf gewonnen werden, so daß vermutlich 'Gewinn' der wahren Bedeutung von *śurúdh* näherkommt. Zweimal wird *rad* in Verbindung mit *śurúdh* gebraucht: 1, 169, 8 *tvám mānebhya indra viśvájanyā rádā marúdbhiḥ śurúdhō góagrāḥ* 'du, Indra, bahne mit den Maruts für die Mānas einen Weg zu allen zugute kommenden Gewinnen mit Kühen an der Spitze'; 7, 62, 3 *ví nah sahásram śurúdhō radantv rtávāno váruno mitró agníḥ* 'zu tausend Gewinnen sollen uns Varuṇa, Mitra, Agni, die mit der Wahrheit versehenen, einen Weg bahnen.' Schwierig ist wegen des *irajyánta* 7, 23, 2 *áyāmi ghóṣa indra devájāmir irajyánta yác churúdhō viváci*. Ich übersetze, teilweise im Anschluß an Pischel: 'Erhoben hat sich, o Indra, der Ruf zu den Göttern, daß sie (die Götter) im Streite Gewinne lenken möchten'; jedenfalls handelt es sich hier um *śurúdhah*, um die ein Streit entbrannt ist. Besonders klar ist 9, 70, 5, wo es vom Soma heißt: *vṛṣā śúṣmena bādhate ví durmatír ādédīśānah śaryahéva śurúdhah* 'der Stier treibt mit Wut die Bösgesinnten auseinander, wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne ziellend'. Auch in 1, 72, 7; 3, 38, 5; 4, 23, 8; 6, 49, 8; 10, 122, 1 paßt die Bedeutung 'Gewinn'. Geldner ist offenbar aus ähnlichen Erwägungen zu demselben Resultat gelangt; während er in seinem Glossar für *śurúdh* die Bedeutungen gibt: 'Nahrung, Speise, Unterhalt, Lohn', bemerkt er im Kommentar zu 4, 23, 8: '*śurúdh* wohl: Gewinn, gute Gabe, Belohnung'.

Der Vers 6, 3, 3 würde also, wenn wir *hésasvataḥ* zunächst unübersetzt lassen, besagen: 'Wenn dir, dem Strahlenden, dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne, die furchtbare Absicht kommt, (so fallen) dem *hésasvat* die Gewinne (zu). Derselbe ist bei Nacht, wo immer er auch weilt, erfreulich, der Holzentsprossene.' Roths Erklärung von *hésasvat* als 'verwundet' kommt nicht in Betracht; sie beruht auf der falschen Auffassung der Worte *śurúdhō náyám*. Ludwig sieht in *hésasvat* den 'Prasselnden'; ich habe schon bemerkt, daß die Ableitung des Wortes von der Wurzel *heṣ* unmöglich ist, da *heṣ* nur 'wiehern' bedeutet. Natürlich muß *hésasvat* dem *hésas* entsprechend erklärt werden; ich muß daher von Bradkes 'glühend' ebenso ablehnen wie Pischels 'eilig', das angeblich dem Sinne nach nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern ist, die Agni als den 'strahlenden', 'leuchtenden' bezeichnen und die ihn den 'starken' nennen. Wenn *hésas* 'Waffe' ist, kann *hésasvat* nur 'bewaffnet' sein. Diese Bedeutung gibt schon Graßmann im Wb. an, wenn auch seine Übersetzung: 'dann gleichst du nächtlich Pfeil-versehn Helden' ein starker Mißgriff ist. Die Bezeichnung 'bewaffnet' paßt auch vorzüglich in die Schilderung Agnis

als des furchtbaren¹⁾), beutelustigen Kämpfers, der in der Strophe die Schilderung des Gottes als des friedlichen nächtlichen Hausgenossen gegenübergestellt ist. Wie es hier heißt, daß dem bewaffneten Agni die Gewinne zufallen, so wird in der oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von Soma gesagt, daß er wie ein Pfeilschütze auf die Gewinne zielt. Die beste Bestätigung der von mir angenommenen Auffassung von *hēṣasvat* scheint mir aber der Dichter unseres Liedes selbst zu liefern. Er hat in V. 5 die beiden Formen Agnis noch einmal gegenübergestellt; hier sagt er deutlich: *sá id ásteva práti dhād asiṣyāñ chisīta téjó 'yaso ná dhārām | citrádhrajatir aratír yó aktór vér ná drusádvā raghupátmajam̄hāḥ* 'er legt wie ein Schütze, der schießen will, den Pfeil auf; er schärft die Flamme wie des Eisens Schneide, er, der als Herr der Nacht glänzend dahinstreicht wie ein Vogel, der im Baum (im Holze) sitzt, mit schnell fliegenden Schwingen'. Man könnte freilich auch hier wieder fragen, ob *hēṣasvat* nicht doch vielleicht das Verbalabstraktum enthält, also 'mit Verwundung verbunden' im Sinne von 'verwundend', 'gewalttätig' bedeutet. Wie hier *śucatāḥ* und *hēṣasvataḥ* als Beiwörter Agnis nebeneinander stehen, so nennt der Dichter in 10, 87, 9 den Gott *him̄srám rakṣāṁsy abhí śośucānam*. Völlige Sicherheit läßt sich auch von dieser Stelle aus kaum erreichen.

Zum dritten Male erscheint *hēṣas* in *āśuhēṣasā*, dem Beiwort der Aśvins in 8, 10, 2 *bṛhaspátim viśvān dévām ahām huva īndrāviṣṇū aśvínāv āśuhēṣasā*. Für *āśuhēṣas* wird im PW. zunächst 'dessen Renner wiehern' als Bedeutung gegeben. Später hat Roth die Unmöglichkeit dieser Übersetzung selbst eingesehen, da er aber *āśuhēṣas* als Beiwort der Aśvins mit der von ihm für *hēṣas* angenommenen Bedeutung nicht zu vereinigen wußte, vermutete er (unter *hēṣas*), daß *āśuhēṣasā* Fehler für *āśuhémanā* sei. Im kleinen PW. wird das Wort als 'schnell verwundend' gedeutet. Von Bradke meint, die Aśvins seien hier 'mit rascher Glut' genannt, weil ihre Glut rasch am Himmel aufleuchtet, eine höchst gezwungene Deutung. Nach Ludwig sollen die Aśvins die 'rasch stürzenden' sein; zur Erklärung bemerkt er: '*hēṣas* könnte von *hi* + *s* abgeleitet werden wie von *çru* *çrus*.' Das berührt sich aufs engste mit der Ansicht Pischels, der in *āśuhēṣas* ein Synonym von *āśuhéman* erblickt, das wiederholt als Beiwort des Apām Napāt, einmal in 1, 116, 2 auch von den Rossen der Aśvins gebraucht wird und nach Pischel überall nur 'schnell dahineilend' bedeutet. Meines Erachtens kann *āśuhēṣas* nur 'mit schneller Waffe versehen' sein, womit Graßmanns Übersetzung 'schnell fliegendes Geschoß habend' der Sache nach übereinstimmt. Der Akzent wäre nach den Ausführungen Wackernagels Gr. 2, 1, 296 mit der Auffassung des Kompositums als Bahuvrīhi wohl vereinbar. Und für die 'schnellen' Waffen braucht man sich nicht nur auf den ḹkṣv̄ ḹcītōv̄

¹⁾ Man beachte das *bhīmā dhīḥ*. Pischel verflacht die Worte *bhīmā yád éti ... ta d dhīḥ* zu 'wenn du es ernstlich willst', was kaum zu seiner an und für sich sehr berechtigten Mahnung, ganz wörtlich zu übersetzen (Ved. Stud. 1, 88), stimmt.

Od. 21, 416, die *ταχέας ὀιστούς* Od. 22, 3; 24, 178, das *ϑοὸν βέλος* Od. 22, 83 oder auf die *celeris sagitta* römischer Dichter (*celeri certare sagitta Aeneis* 5, 485; *celeres molire sagittas* Ov. Met. 5, 367) zu berufen; auch im späteren Sanskrit ist *āśuga* ‘der schnell Gehende’, ein gewöhnliches Wort für Pfeil, und wenn Roth recht hat, daß *sēnā* außer Heer auch Geschoß bedeutet, läßt sich dem *āśuhéṣas* auch *āśūṣēṇa* in der Formel *náma āśūṣēṇāya cāśúrathāya ca Kāṭh.* 17, 14 usw. vergleichen. Aber schon im RV. wird Rudra 7, 46, 1 *kṣiprēṣu*, Soma 9, 90, 3 *kṣiprādhanvan* genannt und von Brahmanaspati 2, 24, 8 gesagt, daß er trifft, wohin er will, *kṣipréṇa dhánvanā* ‘mit dem schnellen Bogen¹⁾’. Gerade diese Ausdrücke scheinen mir, wenn auch nicht zu beweisen, so doch stark dafür zu sprechen, daß *héṣas* in *āśuhéṣas*, und dann auch in den anderen oben besprochenen Stellen, nicht ‘Verwundung’, sondern ‘Waffe’ bedeutet.

Die Hauptschwierigkeit, die *āśuhéṣásā* bereitet, liegt darin, daß ein Beiwort ‘deren Waffe schnell ist’ nicht zu dem Charakter der Aśvins, wie er uns sonst im RV. entgegentritt, zu stimmen scheint; die Aśvins sind helfende, rettende, aber nicht kämpfende Götter. Ist es aber wirklich so ganz ausgeschlossen, daß ein Dichter auch einmal eine etwas abweichende Vorstellung von den Aśvins zum Ausdruck brachte? Ich glaube, daß wir die Frage beantworten können. Die Lieder 8, 6—11 bilden, wie die Anordnung nach Gottheiten und Verszahl zeigt, eine geschlossene Gruppe²⁾. Die Tradition teilt 8, 6 und 11 dem Vatsa Kāṇva zu. In der Tat wird 8, 6, 1 und 8, 11, 7 Vatsa aus dem Geschlechte der Kāṇvas³⁾ als Dichter genannt. 8, 7—10 werden anderen Kāṇvas zugeschrieben, 8, 7 dem Punarvatsa, 8, 8 dem Sadhvamsa, 8, 9 dem Śāśakarṇa, 8, 10 dem Pragātha. In 8, 8, 4, 7, 8, 11, 15, 19 und in 8, 9, 1, 3, 6, 9 nennt sich aber Vatsa Kāṇva wiederum selbst als Dichter, in 8, 10, 2 bezeichnet der Dichter sich nur als Kāṇva. Wir sind unter diesen Umständen sicherlich berechtigt, das Lied 8, 10, wenn nicht dem Vatsa selbst, so doch jedenfalls einem Mitglied seiner Familie zuzuschreiben. Nun nennt aber Vatsa in 8, 8 die Aśvins zweimal *vītrahantamā*: V. 9 *āriprā vītrahantamā*; V. 22 *pūrutrā vītrahantamā*. Das Beiwort ‘die besten Feindestöter’ ist für die Aśvins genau so auffällig wie in 8, 10, 2 *āśuhéṣasā*. Es scheint mir zu beweisen, daß in der Vorstellung dieses Dichters oder dieser Dichterfamilie das Bild der Aśvins doch auch kriegerische Züge aufwies, die sonst im RV. ganz zurücktreten. Auch in sachlicher Beziehung wird man also gegen die vorgeschlagene Erklärung von *āśuhéṣasā* nichts einwenden können.

¹⁾ Vgl. auch 4, 8, 8 *āti kṣipréva vidhyati*.

²⁾ Oldenberg, Hymnen des Rigveda I, 213.

³⁾ Daß dies das Geschlecht des Dichters ist, geht aus 8, 6, 3. 8, 11, 21, 31, 34, 43 hervor.

Berichtigungen und Zusätze.

(Im Texte ist durch Sternchen auf sie hingewiesen.)

S.29: Die Ursprünglichkeit der Handschriften des Versjātaka ist bestritten; siehe F. Weller, ZII, 4, 46ff.

S.72: Nach unserer heutigen Kenntnis ist die Vasudevahīndī keine Erzählungssammlung, sondern die Jaina-Version der Br̥hatkathā. Die Valkalacirīn-Geschichte steht in der spätestens ins 6. Jahrhundert gehörenden kirehengeschichtlichen Einleitung des an sich viel älteren Werkes. Diese Einleitung ist jedoch nicht Hemacandras unmittelbare Quelle gewesen; vielmehr hat er, wahrscheinlich über mehrere Zwischenstufen, nur aus der gleichen Quelle geschöpft wie die in einigen Punkten deutlich unursprünglichere Vasudevahīndī. [Nach einer Mitteilung von L Alsdorf.]

S.78: Sk. *khola* ist Lehnwort aus Pashto *xol*; Morgenstierne, Etym. Vocab. of Pashto, S. 96.

S.114: Siehe die Berichtigung auf S.168. Genaueres über *vij* S.376. Anm.1. Geldner hält in seiner Übersetzung des RV. an der meiner Ansicht nach falschen Auffassung von *vij* fest.

S.115: In diesem Sinne ist auch *phalakasaktha* zu verstehen, das die Kāśikā zu Pāṇ. 5. 4. 98 anführt.

S.115: Weitere Stellen aus den Śrautasūtras, die das Angeführte bestätigen, hat Caland, ZDMG. 62, 123f., beigebracht.

S.118: Es ist wohl *āsphāre* zu lesen.

S.125: Die eingeklammerten Worte sind zu streichen. *Pāśa* findet sich im Jātaka nur in den Gāthās des Spielliedes, die ich, anders als S.109, Anm.3, bemerkte, jetzt für jünger ansche als die kanonischen Gāthās.

S.128: Ebenso nach Hiranyakeśin, Śrs. III, 12; Bhāradvāja, Śrs. IV, 12; Vai-khānasa, Śrs. I, 13—14. Vgl. S.175.

S.128: *Catuhśatam*, das hier und Baudh. Śrs. XII, 15; Hir. Śrs. XIII, 19; Mā-nava Śrs. Rājasūyapraśna I, 4 erscheint, ist mit Caland a. a. O. S.125, als 104 zu fassen; vgl. S.175. Nach Baudh. werden zunächst dreimal fünfzig (*tisrah pañcāśataḥ*), nach Hir. dreimal oder fünfmal fünfzig (*tisrah pañcāśataḥ pañca vā pañcāśataḥ*) Würfel hingeschüttet.

S.130: Die Erklärung wird durch die in der Berichtigung zu S.128 angeführten Stellen bestätigt.

S.130: *Glaha* ist allerdings 'Griff', da ich es jetzt aber für das wahrscheinlichste halte, daß der Spieler, um das *kṛta* zu machen, nicht Würfel zu dem hingeschütteten Haufen hinzuwerfen als vielmehr Würfel von dem Haufen hinwegnehmen mußte, so würde ich *glaha* jetzt überall durch 'Griff' übersetzen und von dem Ergreifen oder den zu ergreifenden oder ergriffenen Würfeln verstehen. Auf die richtige Bedeutung von *glaha* hat Caland a. a. O. S.127 hingewiesen.

S.131: Die Gleichsetzung von *samukṣepa* und *glaha* ist sehr unsicher.

S.144: Wie Caland a. a. O. S.126, Anm.2, bemerkte, ist eher *kṛtam ayānām* Taitt. S. IV, 3, 3, 1 gemeint.

S. 149: Der Bedeutungsansatz ist nicht richtig. Wie Caland a. a. O. S. 127 bemerkt, bedeutet *vicinoti* auch in Verbindung mit *kṛtam* und *kalim* offenbar 'ausscheiden', 'absondern'. Dieser Ausdruck ist das stärkste Argument für die Annahme, daß beim Vibhīdakaspiele *kṛta* und *kali* nicht durch das Hinzuwerfen, sondern durch das Wegnehmen von Nüssen gemacht wurden.

S. 153: Statt *audbhidyam* ist wohl *ubhinnam* zu lesen; siehe Caland a. a. O. S. 126.

S. 157: Caland hat a. a. O. S. 126, mich nicht überzeugend, seine Auffassung verteidigt.

S. 157: Das Zitat bezieht sich auf Tatt. S. IV, 3, 3, 1: *kṛtam ayānām*.

S. 158: Richtig: 104; siehe Berichtigung zu S. 128.

S. 161: Der Ausdruck *ā nīdhātoḥ* bleibt unklar; siehe die Bemerkungen Oldenbergs, Rgveda I, 42f. Die Erklärung Geldners, Übers. I, 46, halte ich für gänzlich verfehlt.

S. 161: Wie schon bemerkt, ist es mir jetzt wahrscheinlicher, daß der zweite Spieler so viele von den ihm zugeworfenen Würfeln wegnehmen mußte, daß die übrigbleibenden bei der Teilung durch vier keinen Rest ließen. Danach. ist auch das S. 165 über Śakunis Spiel Gesagte zu berichtigen.

S. 168: Richtig: wie ein Falschspieler den *kali* verbirgt; vgl. Jāt. 544, 60: *kaṭam Alāto gaṇhāti kitavā sikkhito yathā*. Der Nominativ *kitavā* ist unter dem Einfluß der -vant-Stämme aus *kitavo* ungestaltet.

S. 168: Der eingeklammerte Satz ist zu streichen.

S. 169: Dies ist sicherlich der richtige Sachverhalt.

S. 172: Es ist unnötig, zwei Bretter anzunehmen. Die gekünstelte Sprache Amaracandras gestattet ohne weiteres *aṣṭāpadāṣṭāpada* als 'das goldene *aṣṭāpada*' zu fassen.

S. 175: Statt 400 lies beidemale 104.

S. 190: Siehe aber Brugmann, IF. 29, 410ff.

S. 201: Die Angabe ist nach Lüders, Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍitikā des Kumāralāta, S. 24f., zu berichtigen.

S. 213: Die Hoffnung, weitere Bruchstücke der Dramenhandschrift zu finden, hat sich nicht verwirklicht. Nur ein paar Bruchstücke haben sich ein wenig vergrößern lassen. In Nr. 9 der Ausgabe ist jetzt in a 1 *praviśati nāyako vid[ūsa](k)* . . . , in b 3 *vissrabdham ye viśayha* . . . zu lesen. In Nr. 69 der Ausgabe ist in b eine obere Zeile *[yas]s(a) k(i)[nk]* . . . hinzugekommen. Auf dem oben S. 205f. abgedruckten Blatte ist in V 1 *[p]rār̥th(aya)m[ā]nena* zu lesen; in V 3 steht *etassa (pavva)jītassa* da, in R 3 *varṇṇāvareṇau(śadha)[m]*, wodurch die vorgeschlagenen Ergänzungen bestätigt werden.

S. 230: Die Inschrift ist zuletzt herausgegeben von Konow, Khar. Inscr. p. 162ff. Danach ist zu lesen *kha[d]je kupe [Da]śavhareṇa* in Z. 3f., *puyaē atmaṇasa* in Z. 4f., *jatiṣu [hi]tae [i]mo ca likhiya m.....* in Z. 6. In der Übersetzung lies: 'an diesem Tagesdatum ist der Brunnen ge graben von Daśavhara von den Poṣapuria-Leuten zu Ehren von Vater und Mutter, zur Förderung seiner selbst samt seiner Gattin und seinem Sohne, zum Wohle aller Wesen in den (verschiedenen) Geburten. Und dies geschrieben habend . . .'. Danach sind die folgenden Bemerkungen über den Inhalt der Inschrift zum Teil zu berichtigen.

S. 231: Konow a. a. O. p. 145 liest die ersten vier Worte *khade kue [mu]r[o]dasa marjhakasa*.

S. 232: Durch neuere Inschriftenfunde sind die Zahlen etwas verschoben. Sie sind für Kaniṣka 3—23, für Vāsiṣṭa 24—28, für Huviṣṭa 28—60, für Vāsudeva 74—98.

S. 232: Auch *devaputra śāhi* in der Inschrift von S. 28, Ep. Ind. Vol. XXI, p. 55ff.

S.233: Auf Grund der neu gefundenen Inschriften und Konows Ausführungen a. a. O. p. LXXXf. ist die im Text vorgetragene Ansicht etwas zu modifizieren. Auf Kaniska, der zwischen dem Sommer von S.23 und dem Sommer von S.24 starb, folgte sein Sohn Vāsiṣṭha, der bis S.28 regierte. Sein Nachfolger war sein Sohn Kaniska II., der sicherlich bis S.41 regierte, doch wurden die östlichen Provinzen von Huviṣṭha, wahrscheinlich einem zweiten Sohne Kaniskas, als Vizekönig verwaltet. Huviṣṭha führt daher zunächst nur den Titel *mahārāja dṛaputra* oder *dṛaputra gāhi*. In S.40 aber macht er sich unabhängig und nimmt den Titel *rājātirāja* an, und in S.51 ist er unabhängiger Herrscher (*rājātirāja*) auch im Norden.

S.234: Weiteres bei Pelliot, T'oung-Pao, 1923, p. 97ff.

S.244: Konow hat in seiner Neuausgabe der Inschrift a. a. O. p. 30ff. gezeigt, daß Kharosta nicht der Sohn, sondern der Vater der Gemahlin des Rājūla ist.

S.246: Seitdem ist in Mathurā ein kleines Relief mit einer Beschriftung in Kharosthi gefunden, es ist aber offenbar aus dem Nordwesten dahin gebracht; siehe Konow a. a. O. p.49f.

S.248: Diese Interpretationsversuche sind ausführlich von Konow a. a. O. besprochen worden. Eine endgültige Deutung der schwierigen Stellen der Inschrift ist bisher noch nicht gefunden.

S.250: Die Namen lauten richtig Vespaśi und Khudaei.

S.252: Aus seitdem gefundenen Inschriften geht hervor, daß Horamurṇḍaga Abkürzung des Namens Horamurṇḍaphara ist. Der Name bedeutet offenbar 'den Glanz eines Gabenherrn besitzend'.

S.252: Lies: 'die Tochter' anstatt 'die Mutter'.

S.252: Die folgenden eingeklammerten Bemerkungen sind durch Konows in der Berichtigung zu S.244 erwähnte Ausführungen erledigt.

S.263: Huber, B. E. F. E. O. XIV, 1, S.11, hat nachgewiesen, daß die Bildverse aus dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins stammen (Trip. Tok. XVII, 4, 62).

S.265: Huber schlägt nach dem Chinesischen vor *nānāratnair vicitreṇa tūryeyā* zu lesen.

S.273: Das Wort ist nach Huber der Name Nandipāla.

S.275: In den Aufsätzen über die Aśoka-Inscriften sind die neuen Lesungen von Hultsch berücksichtigt, soweit sie mir gesichert zu sein scheinen.

S.299: Hultsch liest F XII K *anc rā nikyāyā*, M *añc ca nikaye*, Sep. I J *sava munā me*, F I Sh *asti pi eu ckatia samaye*, aber hier steht nach der Phototypie *ekatie da*.

S.300: Hultsch liest *karamino* anstatt *karata ca*.

S.301: Hultsch liest *vijinamano yo tatra vadha va*.

S.301: Hultsch liest *satam nikrami sabodhi*. Nach der Phototypie könnte man auch *samtam* lesen. Der Beweis, daß der nordwestliche Dialekt die Partizipialkonstruktion nicht kannte, läßt sich dannach nicht führen.

S.305: Hultsch liest *anunijhapayati*.

S.311: Richtiger: 'Meine Lajjūkas sorgen für das Volk, für viele Hunderttausende von Seelen'; siehe S.335.

S.322: Hultsch liest *ta[tha] ca [m]e p[er]jaja anuvatatu*.

S.325: Hultsch liest *bhago amīñi*.

S.327: Durch die neuen Lesungen von Hultsch (*kachāmi ti* für *katham iti* in K, *kaśam* für *keśa* in Sh, *[ka]śami ti* für *kesam iti* in M, *iſta]le* für *ivale* in K, *[i]tare* für *atrate* in M, *ceva se* für *ca vase* in KM, *ca vo tam* für *c[e] vo tithe* in Sh) sind die folgenden Bemerkungen zu F IX, soweit sie positive Deutungsvorschläge enthalten, zum Teil überholt. Ich verweise auf die Übersetzungen von Hultsch. Die in eckige Klammern gesetzten Sätze sind zu streichen.

S.327: Hultsch liest *ubha]y[e]sa* in Sh, *ubhayesam [ara]dhe* in M. Diese Lesungen sind mir zweifelhaft.

S.328: Die Phototypie zeigt, daß *no* tatsächlich dasteht.

S.330: Richtig *suvihitāñam*, da nach Hultsch in K *suvihitānam*, in Sh M *suvihitānam* zu lesen ist.

S.331: Hultsch liest *nimsi/dhaJyā*. Nach der Phototypie ist das *dha* beschädigt, das *i*-Zeichen aber deutlich.

S.339: Die Übersetzung, die Hultsch von diesem Satze und den beiden folgenden Sätzen (I—K in Dh, J—L in J) gibt, halte ich für verfehlt.

S.342: Hultsch liest *da/kheyaj* und *ānamne* in Dh, *dakh/eJyā* und *āng/mjne* in J. Die Lesungen sind nicht sicher. Jedenfalls aber ist Hultschs Erklärung von *ānamne* als *ānṛṇyam* abzulehnen, da das *y* des Suffixes in der Ostsprache nicht an den vorhergehenden Konsonanten assimiliert werden kann. Die richtige Form *ānaniyam* (*ananiyam*) steht in F VI in K Dh J (gegenüber *ānamnam* in G) und in Sep. I und II in Dh, wo J *ānaneyam* bietet. Auch der Bedeutung nach paßt *ānṛṇyam* nicht in den Zusammenhang.

S.343: Hultsch hat gezeigt, daß für das *nagalajanasa* in Burgess' Phototypie vielmehr *ena janasa* zu lesen und ... *mate* wahrscheinlich nicht zu *dhammate*, sondern zu *mahāmate*, Schreibfehler für *mahāmatam*, zu ergänzen ist. Meine Erklärungen werden dadurch nur bestätigt.

S.375: Auch Hillebrandts Konjektur *yatrāsmā u vāsah* (ZDMG. 71, 313) befriedigt nicht.

S.393: Spies hat jetzt Schattenspiele in Südindien entdeckt; siehe ZDMG. N. F. 14, 387 ff.

S.396: Ein *chāyanālaa* (*chāyānāṭaka*) wird in dem sakischen Lehrgedicht 5, 98 erwähnt, das wohl erst aus dem 7. Jahrhundert stammt, aber auf ältere indische Quellen zurückgeht. Dazu kommt die nachher angeführte Stelle aus Somadevas *Nītivākyāmrta*, die das indische Schattenspiel für das 10. Jahrhundert bezeugt.

S.397: Esteller hat in seinem Buche 'Die älteste Rezension des „Mahānāṭakam“', nachgewiesen, daß Madhusūdanas Rezension eine Bearbeitung der Rezension des Dāmodara ist.

S.417: Es ist wohl *gandhika* 'Parfümhändler' anstatt *ganthika* zu lesen.

S.422: Eine fast gleichlautende Liste von Artisten findet sich Kaut. 123, S. 313, wo im Text *sauhika* statt *saubhika* steht.

S.427: Den endgültigen Nachweis scheint mir *Nītivāky.* 55 zu erbringen. Dort wird in einer Liste von Spionen der *saubhika* aufgeführt und von Somadeva selbst als *kṣapāyām kāñḍapaṭāvaraṇena nānāvidhanāmarūpadarśī* erklärt. Die Übereinstimmung dieser Angabe mit dem ganz unabhängig durch Interpretation der Texte gewonnenen Ergebnis kann doch nicht zufällig sein.

S.466: Die Erklärung von *hamguṣṭi* ist falsch. *Hamguṣṭi* bedeutet Finger; die richtige Übersetzung ist: 'so wie Brīyāsi und Budāśā'm ihre Finger darauf anbringen'. Die Stelle der Unterschrift vertreten die drei Striche, die das Maß des Daumens von der Spitze bis zum Mittelgelenk und von da bis zum zweiten Gelenk bezeichnen. Danach sind die folgenden Bemerkungen zu berichtigen.

S.467: Neuerdings haben sich auch Pōthis in der kursiven Schrift und Dokumente in der ornamentalen Schrift gefunden; siehe Konow, Norsk Tidsskrift for Språkvidenskap, Bd. XI, S. 13.

S.492: Die angeführten Namen, die zum Teil etwas anders gelesen werden, gehören, wie ich jetzt überzeugt bin, weder dem Indischen noch dem Irānischen an. Sie können für das Sakische nichts beweisen.

S.492: *Guśura* hat mit *Kujūla* sicherlich nichts zu tun. Burrow, *Languago of the Karoṣṭhi Documents*, p.87, setzt es np. *vazīr*, av. *vicira* gleich.

S.532: Die Beiwörter von *pravara-* bis *abhyarcitom* beziehen sich auf den Samgha; siehe die Berichtigung S. 606.

S.544: Über die alten Namen von Kučā, Aqsu und Uē-Turfan hat Pelliot, Tōung-Pao XXII, 126ff. gehandelt und dabei festgestellt, daß der verstümmelte Landesname als Heeyuka herzustellen und Heeyuka das heutige Uē-Turfan ist; vgl. S.595f.

S.545: *Yazgu* ist in den Kharoṣṭī-Urkunden vielmehr überall Eigenname. Die Herkunft des Wortes aus dem Türkischen ist recht unwahrscheinlich.

S.546: Über *gūtara* vgl. die Bemerkung zu S.492.

S.566: Anders, aber mich nicht überzeugend, Wackerungel, KZ, 59, 23ff.

S.606: Das Bild der Svayamprabhā, Königin von Kuci, ist, wie Waldschmidt, Buddhistische Spatantike im Mittelalter VII, 28f., gezeigt hat, in einer Höhle in Qyzıl mit Beischrift erhalten.

S.614: Diese Strophen, mit Ausnahme der neunten, finden sich auch im Divyāvadāna, S.78ff. und S.467ff.

S.617: Die Stelle bei Huen-tsang ist neu übersetzt und ausführlich besprochen von Pelliot, J. A. Tome CCXIV, p.66ff. Pelliot hat auch darauf hingewiesen, daß es im 4. Jahrhundert n. Chr. in Kuci einen berühmten Tempel des Suvarṇapuṣpa gab.

S.658: Der Ort erscheint als Chudāśilā auf der Kupferplatte von Kalawān (Ep. Ind. XXI, 259).

S.685: Nachträglich haben sich noch einige Bruchstücke der Handschrift gefunden, durch die das zweite, fünfte und elfte etwas vergrößert werden. Auch läßt sich jetzt zeigen, daß die Bruchstücke 11 und 12 zu einem Blatte gehören. Die neu gefundenen Bruchstücke, die im allgemeinen die bisherigen Ergebnisse bestätigen, werden in der ZDMG., Bd.94, veröffentlicht werden.

S.726: Rapson hat, ohne mich zu überzeugen, seine Auffassung AO. XI, 260ff. verteidigt.

S.728: Burrow, Lang, Khar. Doc. p.96, erklärt *trikṣa* aus *titikṣā*, Konow setzt es sak. *trikṣa* (= tib. *rnu, ba*) gleich. Ich möchte das Wort, das wahrscheinlich *trikṣa* zu lesen ist, jetzt mit sk. *tikṣa* identifizieren. *Sahidarya* ist sicherlich Ableitung von *sah* 'ertragen'.

S.728: Eine bessere Erklärung von *vastarna* habe ich Textilien im alten Turkistan, S.32, gegeben.

S.729: In Kuśmīrī ist, worauf mich Konow aufmerksam macht, der Wein *mas*.

S.750: Die vollständige Namensliste hat sich seitdem in einem von Bailey, BSOS. VIII, 924ff., herausgegebenen Texte gefunden. Sie lautet hier: *mūla*, *gūhi*, *mugī*, *sahaici*, *nā*, *saysdi*, *asi*, *pasi*, *makala*, *krregi*, *śre*, *pāsi*. Danach sind im folgenden die auf falschen Lesungen Hoernles beruhenden Namen zu verbessern. Für *ssa* ist *pasa* zu lesen, für *maḍala* *makala*.

Druckfehler.

S. 14, 8 lies Purāṇa.

S. 125, 10 lies vibhīdaka.

S. 41, 20 lies stellt.

S. 202, 31 lies S. 208.

S. 118, 42 lies Caupar.

S. 255, 3 lies Brāhmī.

S. 120, 25 lies Uṇḍigānas.

S. 264, 33 lies gtor-ma.

S. 121, 29 lies Caupar.

S. 628, 36 lies das Daṇḍakāraṇīa.

S. 124, 20 lies Kāśikā.

Register.

Von O. Hansen, H. Hoffmann, W. Lentz, W. Siegling.

I. Wortverzeichnis.

| I. Indisch. | | | |
|-----------------------------------|---|----------------------------------|---|
| p. <i>Akatti</i> 80 | <i>abhibhū</i> 142ff. 146. 159. 162 | ālāpayate 374 āli 431 | erakā 760 |
| p. <i>Akitti</i> 80 | <i>abhīhāla</i> 277 | āli 557 | p. <i>Erāpatha</i> 80 |
| p. <i>akkha</i> 124 | <i>aya</i> 142ff. 155f. pr. <i>ayasaka</i> 223 | āvapana 120 A. 1 āvasatha 365 | p. <i>Okkāka</i> 80 |
| p. <i>akkhadhutta</i> 124. 175 | <i>ayānaya</i> 173 | āvāgamaka 336 āśuga 784 | oṣām 779 |
| akṣa 122. 124ff. 128 A. 5 | <i>arāla</i> 560 | āśuṣeṇa 784 āśuhéṣasā 783 | p. <i>osāraṇa</i> 395ff. A. 4 |
| akṣadhūrtā 124 | ārvant 765 | āskanda 142ff. 159f. | <i>Airāvata</i> 80 |
| akṣapari 142 | ala 430 | āstāre s. āspāra | <i>kacchapa</i> 178 |
| akṣapūga 129 | ali 429 | āspāra 118. 785 | kaṭa 146 |
| akṣarāja 142. 145f. 159. 162 | alin 429 | āspūra 118 | p. <i>kaṭa</i> 111. 146f. 168f. |
| akṣāvapana 119f. | p. ala 430 | āspurakasthāna 118 | kaṭhinī 487 |
| akṣāvāpa 119f. | avadhvāṇsā 435 | āhan 473 A. 2 | p. <i>kaṇṇapēṇī</i> 80 |
| Agastga 80 | p. avākaroti | Ikṣvāku 80 | <i>kathaka</i> 416. 421 A. 3 |
| accha 372 | 108 A. 2 | īrā- 552 | kanthā 247 A. 2 |
| pr. <i>ajjadhūdā</i> 499 | avyakta 589 | īriṇa 118 | <i>kaparda</i> (<i>kaparda-</i> <i>ka</i>) 123 |
| ada 431 | āṣṭāpada 171f. 786 | il- 552 | <i>karṇa</i> (<i>karṇikā</i>) 134ff. 139 |
| adhakosikyāni 331 | asāmpāṭhya 488 | ilā- 552 | <i>kartari</i> 135.137.139 |
| atapatiye 277 | asitāla 438 A. 2 | ilāṃda 552 | <i>karma</i> 708 |
| adhidevana 115ff. 174f. | ātaśca sataḥ 420 | ilāvantah 552 | <i>kalabha</i> 80 |
| adhidaiyatam 376 | ādi 709 | pr. ukṣivana 730 | <i>kalatra</i> 557 |
| adhyeṣaṇā 541 | ādevana 117 | p. uggata 108 A. 3 | <i>kalama</i> (eine Art Reis) 557 |
| anunijhāpeti 305 | ādhāra 31 A. 2 | utthāna 395ff. A. 4 | <i>kalama</i> (Schreib- rohr) 557 |
| anuneti 305 | p. āpatti 395ff. A. 4 | udakakarman 38 | <i>kalāpaka</i> 717 |
| anta 709 | p. āpattiuṭṭhāna 395ff. A. 4 | uddāna 78 | p. <i>kalābu</i> 80 |
| pr. <i>apacira</i> 730 | āmanīrita 708 | p. uddiyāna 493ff. | <i>kali</i> 122. 142. 144ff. 157ff. 162. 165 |
| apaphale 328 | āya 134. 144 | udbhid 156. 169 A. 2 | p. <i>kali</i> 111. 146f. 167f. 175 |
| apabhāṇḍatā 313 | p. āya 109f. 134ff. | pr. Uṣavadāta 243 | <i>kavala</i> 559 |
| apalibodhāye 320 | āyatanavān 517 | uṣṇaka 779 | p. <i>kāka</i> 110. 139f. |
| apaviyati 313 | Ārāda 560 | ekatva 708 | <i>kāṇa</i> (<i>kaṇa</i>) 135ff. 139 |
| apavyayatā 313 | ārālika 560 | ekapara 169f. | |
| p. abbhokkiraṇāṇ 424 | āla (Auripigment) 432 | ekapari 142. 169f. | |
| abhidēvana 118 | āla (Pflanzennname) 438 | p. ekānika 494 | |
| abhidheya 708 | ālāktā 432 | ēdhas 781 | |
| | ālāna 77f. | | |

Register: I. Wortverzeichnis

791

| | | | |
|-------------------------------------|----------------------------|--|------------------------------|
| <i>kāthika</i> 416 | <i>grh.</i> 561 | <i>hind.</i> <i>jhāṇikī</i> 413 | <i>dyūbhīḥ</i> 367 |
| <i>kāraṇī</i> (<i>kāraṇa</i>) (?) | <i>grhū.</i> 565 | <i>tad-</i> 556 | <i>dyūtamandala</i> 113f. |
| 137. 139 | <i>gevaya</i> 277 A. 1 | <i>tādayatī</i> 556 | <i>dvāpara</i> 142ff. 157. |
| <i>kāla</i> „Zeit“ 553 | <i>gerayā</i> 277 | <i>tāla</i> 432 A. 3 | 169 |
| <i>kāla</i> , „schwarz“ 553 | <i>go</i> 185 | <i>tāla</i> (Händeklatschen, Takt) 556 | <i>dvītīva</i> 708 |
| <i>kālaviddhi</i> 134f. | <i>Godāvari</i> 80 | <i>p. tālāvacara</i> | <i>dvipari</i> 169 |
| <i>kāla</i> 553 | <i>p. Godhāvarī</i> 80 | 425 A. 1 | <i>dhana</i> 133 |
| pr. <i>kilamudra</i> 471 | <i>gopā</i> 380 | <i>p. titthira</i> 110. 140 | <i>pr. dhammayutena</i> |
| <i>kute</i> 334 A. 1 | <i>pr. gova</i> 745 | <i>pa. tiracohāna</i> | 278 |
| pr. <i>kute</i> 575 | <i>pr. gośadā</i> 729 | 283 A. 3 | <i>dhamáni</i> 758 |
| <i>kulaṭā</i> 696 | <i>grantha</i> 417 | <i>tūḍhayatanāni</i> 332 | <i>p. dhūtā</i> 497ff. |
| <i>kūṭa</i> 135f. 138 | <i>granthāvṛtti</i> 487 | <i>tula</i> 265 | <i>pr. dhūdā</i> 497 |
| <i>kṛ</i> 148 A. 3 | <i>granthika</i> 416. | <i>pr. trikṣa</i> 728. 789 | <i>pr. dhūdā</i> 498 |
| <i>kṛta</i> 142ff. 148ff. | 421 A. 3 | <i>tripañcāśa</i> 129 | * <i>dhamrakarṇa</i> 754 |
| 165ff. | <i>grābha</i> 155 | <i>tripadī</i> 137. 139 | <i>dhūrtamandala</i> 114 |
| <i>kṛtnu</i> 114 A. 4. | * <i>grāmyāśva</i> 754 | <i>tretā</i> 143ff. 157. 169 | <i>dhūsara</i> 754 |
| 168 A. 1 | <i>glah</i> 130 | <i>tryakṣa</i> 128 A. 5 | na 385 |
| <i>kṛṣṇa</i> 180 | <i>glah</i> . 755 | <i>dāniṣṭra</i> 558 | <i>nātaranga</i> 395 |
| <i>kṛṣṇavṛṇī</i> 80 | <i>glaha</i> 130ff. 153. | <i>dantabija</i> 558 | <i>nādā</i> 555 |
| p. <i>kelimandala</i> | 155. 755. 785 | <i>dādaka</i> 558 | <i>nada</i> 760 |
| 113f. | <i>cakrīvat</i> 754 | <i>dādima</i> 557 | <i>nardita</i> 146 |
| * <i>koliṇī</i> 754 | <i>caghatī</i> 280 A. 1 | <i>dānapati</i> 92 | <i>nala</i> 555 |
| <i>krakaca</i> (?) 138 | <i>caṇṭayāṇī</i> 134. 138 | <i>dānu</i> 752 A. 2 | <i>Nala</i> 555 |
| <i>kratu</i> 774 | <i>catuhśatam</i> 785 | <i>pr. dāman</i> 250 A. 4 | <i>nalada</i> 555 |
| <i>krand</i> 771 | <i>camara</i> 595 | <i>pr. Dāmaysada</i> 237 | <i>nalina</i> 555 |
| <i>kram</i> 771 | <i>cara</i> 172 A. 3 | <i>Dilipa</i> 46 | <i>navikī</i> 134. 137 |
| <i>kṣāra</i> 589 | <i>ci + vi</i> 149ff. | <i>div</i> + <i>prati</i> 165 | <i>nāga</i> 739 |
| <i>kṣullaka</i> 366 | <i>ciñciṇī</i> 135 139 | <i>pr. Dīnika</i> 243 | <i>nādī</i> 555 |
| <i>kharā</i> 754 | <i>citrā</i> 415 | <i>pr. duāhale</i> 334 A. 1. | <i>nārāca</i> 555 |
| <i>kharī</i> 135f. 139 | * <i>ciramehin</i> 754 | 575 | <i>nāla</i> 555 |
| <i>kholā</i> 78. 785 | <i>cuñcuṇī</i> 135ff. | <i>dukhīyana</i> 278 | <i>nālīka</i> 555 |
| gaḍī 755 A. 1 | <i>cola</i> 559 | <i>p. Dudīpo</i> 46 | <i>nimsidhiyā</i> 331 |
| pr. <i>gadiya</i> 493 | <i>chāṇḍanīnāni</i> 279 | <i>dundubhi</i> (dundubhi) 134ff. | <i>nikyam</i> 323 |
| gaḍū 418 | <i>jāda</i> 180 A. 1 | <i>p. dummukkha</i> 348 | <i>p. niggaha</i> 395f. A. 4 |
| gaḍḍa 417 | <i>pr. jāṇḍunaṇca</i> | <i>p. dummukkharūpa</i> 348 | <i>nigraha</i> 395f. A. 4 |
| gaṇana 317 | 738 | <i>durodara</i> 131 A. 2. | <i>nijhati</i> 303 |
| gaṇanā 317 | <i>pa. jantā</i> 264 A. 1 | 132 A. 1 | <i>nijhapayati</i> 302 |
| gada 436 A. 1 | <i>pa. jantāghara</i> | <i>durvarṇa</i> 475 | <i>nidāna</i> 77f. |
| pr. <i>gaddahī</i> 140. 166 | 264 A. 1 | <i>pr. duhidā</i> 497 | 395f. A. 4. |
| ganānasi 313 | <i>p. Jambāvatī</i> = | <i>dekhata</i> 339. 342 | <i>p. nidāna</i> 395f. A. 4 |
| <i>gama</i> 172 A. 3 | <i>sk. Jāmbavatī</i> 80 | <i>devana</i> 118. 150 | <i>nipāta</i> 708 |
| <i>garta</i> 117 | <i>jambūnatam</i> 695 | <i>desam</i> 337 | <i>p. nimantakan</i> |
| <i>gárda</i> 753 | <i>jalakriyā</i> 38 | <i>p. desanā</i> 395ff. A. 4 | 109 A. 4 |
| * <i>gardenaka</i> 755 | <i>ji</i> 148 | <i>dohada</i> 44ff. 183 | <i>Nimi</i> 80 |
| <i>garḍa-bhā</i> 753 | <i>jinōṣi</i> 761 | <i>dohala</i> 45 | <i>niludhasāpi</i> 309 |
| <i>gali</i> 755 A. 1 | <i>jin</i> 778 | <i>p. dohalā</i> 45 | <i>p. nivātaka</i> 109 A. 4 |
| <i>galdā</i> 756 | <i>p. jūṭamandala</i> 113. | <i>pr. dohalā</i> 45 | <i>p. nissāraṇa</i> |
| P. <i>gaha</i> 175 | 174 | <i>daurhyda</i> 45. 183 | 395ff. A. 4 |
| pa. <i>gimhāna</i> 283 A. 3 | <i>pr. jūṭalamandala</i> | <i>dauhṛda</i> 45 | <i>nice</i> 323 |
| <i>guru</i> 395ff. A. 4 | 114 | <i>pr. dohalā</i> 45 | * <i>nemi</i> 754 |
| pr. <i>guṣura</i> 492 A. 3. | <i>jentākah</i> 264 A. 1 | <i>daurhyda</i> 45. 183 | <i>p. nemi</i> 110. 139 |
| 788 | <i>jyentākah</i> 264 A. 1 | <i>dauhṛda</i> 45 | <i>p. Nemi</i> 80 |

- pr. *pajā* 322
 p. *pañcapaññikam*
 424
 p. *patikamma*
 395f. A. 4
 p. *patibhānacitta*
 424
 p. *patibhānāni*
 425 A. 1
pañividhānāye 320
 p. *patisāraṇa*
 395ff. A. 4
pañtaka 119
pañtabandha 134.
 136
pajh mit *sam* 488
pattrī (?) 136. 139
pada 708
 pr. *pana* 573
para 709
parivartana 405
pariveṇa 614f. A. 3
pariṣad 313
paryāṇa 614f. A. 3
palikilesa 321 A. 2.
 337
palisāpi 313
 pr. *paśu* 738
pāñcī (*pañcī*) 135f.
 139
pātrika 137. 139
pāda 673
pādam 515
pāpunāti 336
pālanā 285 A. 5
pālī 555
pāvara 146
pāśaka (*pāśa*)
 120ff.
 p. *pāśaka* (*pāsa*)
 120
pinv 778
piśaṅga 696
 p. *puttāna* 283 A. 3
puruṣa 457
puruṣāṇye 439
pulisa 279
puṣpa 189
pūrva 709
prcchakā 137f.
prthivi 761
perū 751
- pela* 760
 p. *pelaka* 760
prakāśavān 516
prañādi 555
prañālī 555
pratikarman
 395f. A. 4
pratiphalati 187f.
pratisaryāya 425
pratisāraṇa
 395f. A. 4
pratyaya 708
pratyāhāra 405
pramīlin- 551
pravātvat 761
praśna (?) 136. 139
prahāṇasāla
 614f. A. 3
prāsaka 120
presyā (*presya*) 134.
 136. 138f.
plu(ta) 708
phatā 188
phaṇa 188
phaṇā 188f.
phāṇḍa 188
phál iti 551
phala 119 A. 1.
 126 A. 1. 179.
 183ff. 189
phalaka 115f.
 189 A. 2
phalati (*phal*) 185.
 188f.
phalya 190 A. 1
phuṭā 189
bañdhanañtika 340
bahutva 708
bahula (*vahula*, *ba-
hulā*) 135ff.
 p. *bahula* 109. 110.
 139f.
bāḍham 323
bāl iti 551
bāleya 754
bidālā 560
bindu 702. 708
binduphala 182A. 1
bindū 705. 708
 pr. *birāla* 560
p. bilāra 560
 pa. *buddha* 568
- budhna-* 566
bundá 567
 pa. *bunda* 566
 pa. *bundikābaddha*
 566
 pa. *bondi-* 567
bradhna 124
bhadrā (*bhadra*)
 135ff. 139f.
bhadrā (*bhadra*)
 109f. 110. 139f.
- bhanda* 366
bharu 623
bhalla 366
**bhāravāha* 754
**bhārasaha* 754
bhallākṣa 366
bhid + ud 153 A. 1
bhūriyāvaya 436
maṇh 458
 p. *makaradantikan*
 424
 pr. *makkara* 745
magha 458
maṇo 574
 p. *maṇdakā* 110.
 139
maṇdala 113 A. 5
 pr. *maṇḍilya* 745
madhura 605
madhyādhidevana
 174f.
 pr. *mana* 570
 p. *maṇaṁ* 570 A. 1
mantilya 743
manthīn (?) 136.
 139
manthīlava 744
 pr. *masu* 728
māhāmātra 79
mahiłā 559
māñthāla 744
māndhāla 744
māndhīra 743
māndhīlava 743
mārjanī (?) 138
mālī 134. 137ff.
 p. *mālī* (*mālikā*)
 109. 110. 139f.
mi + ni 164
 pr. *mina* 570
mīḍam 552
- muktā* 179ff.
muktāphala 179.
 183ff.
mukhā 285 A. 5
 p. *muccati* 184
 p. *mucchatī* 184
 p. *muttā* 182
 pr. *muttā* 180
 p. *muttīka* 182
 pr. *muttīka* 182
sindh. *mundrī* 471
mudrā 470
hind. *mundrā* 471
Khas. *munrō* 471
mūradeva 364 A. 1
mūrkha 180 A. 1
mūrchatī 180
mūritā 180 A. 1
mūrtī 413
 p. *mottīa* 182
mohur 470
mlāyati 180 A. 1
 pr. *yatthī* 224
yamapāṭa 415
yuga 708
yuta 316
yutāni 313
 pr. *Ysamotika* 237.
 242
rabhasiye 330
 p. *ravi* 110. 139
rasodbhava 179
rāśabha 754
 p. *rudda* 44
 p. *rupparūpaka* 394
**rūkṣasvāra* 754
rūpa 477
 p. *rūpadakkha*
 395ff. A. 4. 488
rūpājīvā 394
 p. *rūpiya* 472
 p. *rūpūpājīvinī* 394
rūpopajīvin 394
rūpya 472
**reñurūsita* 754
rōdhas 781
 p. *lakkha* 108 A. 1
lakṣa 108 A. 1
laghatī 279
laghu 395ff. A. 4
lañatī 555
layana 614f. A. 3

| | | | | | | | |
|--|----------|---|------------|--------------------------|--------------|-----------------------------|----------|
| δορσάρης | 80 | sak. <i>hora</i> | 250 | kuč. <i>mewiyo</i> | 747 | sak. <i>pīdaka</i> | 466 A. 1 |
| kan. tel. <i>ēdu</i> | | tamil. <i>karudei</i> | 754 | toch. <i>mkowi</i> | 747 | toch. <i>poke</i> | 746 |
| 178 A. 1 | | κεμάς | 594 | kuč. <i>mokomške</i> | 745 | lit. <i>pūlu</i> | 184 |
| tamil., kan. <i>ēṇi</i> | | κορσάρης | 80 | pers. <i>muhr</i> | 470 | kuč. <i>secake</i> | 747 |
| 178 A. 1 | | toch. <i>kṣum</i> (<i>kṣun</i> , <i>kṣu</i>) | 536 | sak. <i>mūra</i> | 465 | A. 1 | |
| ahd. <i>fallan</i> | 184 | kuc. <i>leṁ</i> | 614f. A. 3 | tam. <i>kanar.</i> | <i>muttu</i> | toch. <i>śiśāk</i> | 747 |
| φαλλός | 190 | türk. <i>lu</i> | 738 | 183 A. 4 | | A. 1 | |
| lat. <i>fallo</i> | 184 A. 1 | μαι | 79 | türk. <i>nāk</i> | 738 | σφάλλω | 184 A. 1 |
| lat. <i>felix</i> | 190 | μαίσωλος | 79 A. 2 | δφέλλω | 190 | sak. <i>ssätinje</i> | 489 |
| lat. <i>fendicae</i> | 188 | μαλακός | 180 A. 1 | δφελος | 190 | sak. (nordar.) <i>ssāvā</i> | |
| lat. <i>folium</i> | 190 | μαμάτραι | 79 | av. <i>para. baraiti</i> | | 249 A. 4 | |
| tib. <i>dor·ma</i> lies gtor· <i>ma</i> | 264 | Máναδος | 80 | 460 | | av. <i>staora</i> | 457 |
| sak. <i>hārū</i> | 492 | toch. kuc. <i>mātār</i> | | kuč. <i>paryām</i> | | tamil. <i>ūsi</i> | 178 A. 1 |
| sak. <i>haŋguštī</i> | | 745 A. 3 | | 614f. A. 3 | | av. <i>vīrō. mazō</i> | 457 |
| 446 A. 1. 788 | | av. <i>mazah</i> | 458 | av. <i>pasu</i> | 457 | | |
| | | | | av. <i>pasu-mazō</i> | 458 | | |

II. Stellenverzeichnis.

| | | | | |
|---------------------------|--|------------------------------|--|-----------------------------|
| <i>Abhidhānacintāmanī</i> | | <i>Āpastamba Dharmasūtra</i> | | 4, 38, 2 : 112. 149. 152f. |
| 101. 179 : 188 | | 1, 5, 17, 37 : 176 | | 4, 38, 3 : 112. 144. 152f. |
| 485 : 124 | | 2, 25, 12 : 115, 116 A. 5. | | 161 |
| 486 : 120 | | 122. 158 | | 4, 38, 4 : 112 |
| 723 : 476 A. 1 | | 2, 29, 7 : 439 | | 5, 3, 3 : 519 |
| 1068 : 179 | | <i>Āpastamba Grhyasūtra</i> | | 5, 18, 2 : 170 A. 2 |
| 1145 : 122 | | 7, 18, 1 : 115 | | 5, 20, 11 : 156 A. 2 |
| <i>Agnipurāṇa</i> | | <i>Āpastamba Mantrapāṭha</i> | | 5, 22, 6 : 433ff. |
| 231, 21f. : 770 | | 1, 4, 11 : 437 | | 5, 31, 6 : 115 |
| <i>Aitareya Brāhmaṇa</i> | | <i>Āpastamba Śrautasūtra</i> | | 6, 16, 4 : 438 A. 2 |
| 2, 9, 6 : 365 | | 5, 19, 2 : 115. 116 A. 5. | | 6, 22, 3 : 752 |
| 6, 1, 3 : 520 | | 122 | | 6, 70, 1 : 115. 116 A. 5 |
| 6, 8 : 767 | | 5, 19, 4 : 128. 157 | | 6, 72, 3 : 753 A. 2 |
| 7, 13, 8 : 505f. | | 5, 20, 1 : 143 A. 5. | | 6, 104, 1—3 : 78 |
| 7, 15, 4 : 371 | | 145 A. 1. 157. 159 | | 6, 118 : 112 |
| 8, 22, 6 : 505f. | | 8, 7, 10 : 756. 757 | | 6, 133, 4 : 505 |
| <i>Aitareya Upaniṣad</i> | | 18, 18, 16 : 116 A. 3. 157 | | 7, 12, 1 : 504f. |
| 1, 2, 1ff. : 517 A. 5 | | 18, 19, 1 : 122 A. 4. 128 | | 7, 52, 2 : 154. 161 |
| <i>Amarakośa</i> | | 18, 19, 5 : 122 A. 4. 128. | | 7, 52, 3 : 151 |
| 2, 4, 58 : 122 | | 153 A. 1. 156. 157 | | 7, 52, 4 : 151 |
| 2, 8, 7 : 476 A. 1 | | <i>Āryabhaṭa</i> | | 7, 52, 5 : 124. 154 |
| 2, 10, 44 : 124 | | 2, 30 : 478 | | 7, 52, 6 : 150. 151 |
| 2, 10, 45 : 120. 173 A. 1 | | <i>Atharvaveda</i> | | 7, 52, 7 : 151 |
| <i>Anekārthasamgraha</i> | | 1, 3, 1—5. 6—9 : 551 | | 7, 52, 8 : 130. 154. 155A.1 |
| 2, 313; 405 : 172 A. 3 | | 1, 17, 4 : 552 | | 7, 52, 9 : 154 |
| 2, 370 : 476 | | 2, 2, 5 : 112 | | 7, 56, 1—7 : 433f. |
| 2, 466 : 122 | | 2, 14, 2 : 504 | | 7, 90, 3 : 437 A. 2 |
| 2, 543 : 120. 122 | | 3, 13, 1 : 773 | | 7, 114, 1 : 144 A. 4. 147. |
| 3, 81 : 472 | | 4, 10 : 181 | | 162 |
| <i>Ānguttaranikāya</i> | | 4, 15, 11 : 759 A. 1 | | 7, 114, 2 : 117 |
| 1, 126f. : 694 | | 4, 16, 5 : 164 | | 7, 114, 3 : 112 |
| 4, 3, 3 : 146f. | | 4, 38, 1 : 112. 124. 152f. | | 7, 114, 5 : 153 |
| 10, 89, 3 : 146f. | | 156 | | 7, 114, 7 : 122 |

- 8, 1, 5; 762
 8, 6, 2; 551
 8, 6, 26; 337
 8, 7, 21; 759
 9, 1, 9; 762
 9, 6, 7; 365
 10, 1, 25; 503
 10, 8, 13; 382
 11, 4, 12; 382
 11, 9, 3; 78
 12, 1, 11; 763
 12, 1, 35; 763
 12, 3, 11; 503
 12, 4, 16; 436 A, 1
 18, 2, 22; 531
 19, 50, 5; 182
 19, 34, 2; 129
 20, 89, 9; 129
 20, 135, 2, 3; 501
Bṛihṛīśāstra
 107; 478f.
Brāhmaṇikas
 1, 80, 86; 190
Bṛahmaṇī
 2, 5, 10, 14; 172
Bṛahmaṇīyana
 Ak. 4; 415
Bṛāhmaṇīyana / Dharmasūtra
 1, 1, 1, 7, 8; 315
 1, 5, 12, 5; 177
 1, 19, 8; 453
 1, 19, 9; 438
 1, 19, 11–12; 410, 455
Baudhāyana Śrautasūtra
 2, 8; 115, 128, 156
 2, 9; 145 A, 1, 156f., 159
 A, 1
 12, 15; 785
Bhāgavatapurāṇa
 1, 10, 33ff.; 648
 9, 20, 21; 356
 10, 49, 21; 39 A, 2
 10, 71, 21f.; 648
Bhagavati
 15, 1; 414
Bhāradvāja Śrautasūtra
 4, 12; 785
Bhāratamāñjari
 3, 451; 141
Bhāratīyānāṭyaśāstra
 7, 30; 419
 7, 88; 419 A, 1
- 8, 1450, 1; 419
Bṛihṛīśāstra / Uṇīśāṣṭiprātibhā
 39; 171
Bṛāhmaṇīyana
 131, 95, 10 A, 2
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 1, 21; 16
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 2, 8, 3, 1; 580ff.
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 Pāc, 41; 421
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 3, 4; 541
Bṛāhmaṇīyasaṃhitālpa-
 lata
 Nr. 40; 637f.
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā, Ed. te.
 Wortdekor. I; 120, 127,
 131ff.
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 1, 13; 123f.
 1, 25; 382
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 1, 3, 34, 35; 363
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā Upaniṣad
 1, 5, 14; 523
 3, 5, 1; 372
 3, 8, 10; 372
 4, 1, 26f.; 517
 4, 1, 5; 516
 6, 1, 14; 377
 6, 2, 16f.; 350
 6, 3, 4; 375 A, 1
- Bṛāhmaṇīyasaṃhitā*
 5, 88; 761
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 7, 19; 438
Bṛāhmaṇīyasaṃhitā
 4, 2; 186f.
 5, 74; 394
 14, 30; 529
 34, 1; 186
 74, 2; 730
 81, 12, 13, 16; 478
 91, 2f.; 770
 92, 7f.; 768
 92, 10; 769
 92, 11; 769
 92, 13; 768
Buddhacarita
 1, 68; 367
 3, 27; 367
- 4, 19; 6
 5, 18; 367
 10, 3; 367
 11, 31; 84 A, 3
 (ib.) 17, 16; 208
 (ib.) 17, 19; 202
Cānakasamīhitā
 1, 26; 588
Chāndogya Upaniṣad
 1, 12, 1ff.; 365
 3, 18; 522, 524
 4, 1, 3; 361–377
 4, 1, 4, 6; 143, 166
 4, 3, 8; 145 A, 1, 166
 4, 4–9; 509ff.
 4, 5, 10ff.; 365
 4, 17, 7; 472
 5, 3, 1ff.; 350
 5, 3, 6; 373
 5, 10, 6; 521
 6, 1, 1ff.; 349
 7, 12, 2; 516
Cullarāga
 6, 3, 2; 424
 8, 5, 3; 484 A, 2
 12, 1, 1; 474
Daśakumāracarita
 (ed. Bühler)
 8, 48; 174
 8, 91; 484
 8, 205ff.; 488
 Pūrvap. Ueberh. 5: 404f.
Dhammapada
 42; 574
 71; 184
 73; 323
 87; 698
 186; 470 A, 2
 202; 169, 175
 251; 175
 252; 147 A, 2, 168
 271; 574
 350; 705
Dhammapada (Kharoṣṭī-)
 B 24; 574
Dharmaṇīkāya
 14, 92ff.; 357
Dīghanīkāya
 1, 3, 71; 518
 2, 57, 4ff.; 571
 2, 121; 694
 2, 235; 645

- 3, 83, 21: 571
 3, 191f. (31, 34): 358
 16, 1, 31: 174
 23, 27: 147 A. 2. 167. 175
- Dipavanssa*
 6, 86ff.: 318f.
- Divyāvadāna*
 3, 17: 481
 26, 11: 481
 58, 16: 481
 78: 789
 99, 29: 481
 131: 190
 191: 190
 467ff.: 789
 544ff.: 631ff.
 630: 733
- Erzählungen in *Mahārāshtri*
 (Jacobi)
 28ff.: 653ff.
 64, 17: 476 A. 2
- Formulare für Schenkungen
 III: 606 A. 2
 IV: 606 A. 2
 VII: 618—622
 VIII: 614f. A. 3
 X: 596—607
 XI: 606 A. 2. 607—618
 XII: 606 A. 2. 618ff.
- gaūdavaho*
 866: 293
- Gautama Dharmasāstra*
 13, 14—22: 440f.
 13, 14: 455
 17, 1. 2: 563
 17, 27: 176
 26, 12: 426
- Hāla*
 805: 293
- Hāravalī*
 152: 402
- Hāritasamhitā*
 1, 6, 2: 589
- Harivamśa*
 1, 31, 29f.: 648
 1, 41, 153: 40
 1, 41, 154: 40
 2, 1, 16 (= 3195): 90
 2, 61, 37: 119. 126 A. 1.
 170f.
 2, 61, 39: 166f. 171 A. 1
 2, 61, 45. 46: 171
- 2, 61, 54: 113. 171
 2, 93, 5ff.: 6
 3, 46, 17: 189
 1724: 356
 2072: 80
 4419: 87
- Harśacarita*
 S. 20: 484
 S. 199f.: 241
- Hiranyakesin Grhyasūtra*
 1, 19, 7: 437
 2, 7, 2: 116 A. 3.
 116 A. 5. 122
- Hiranyakesin Śrautasūtra*
 3, 12: 785
 13, 9: 785
- Hitopadeśa*
 Prast. 14: 487
- Inschriften
Ārā: 229—236
Aśoka-Inscriften:
 F I: 285. 287. 299 A. 1
 F II: 285. 287. 312f.
 316 A. 2. 730
 F III: 281. 286. 287.
 313—320
 F IV: 282. 286. 287.
 578
 F V: 299 A. 1. 316. 320—
 322. 338
 F VI: 283. 286. 287. 297.
 300f. 304. 314f. 322
 F VII: 323—325
 F VIII: 276. 296. 300.
 301. 325—326
 F IX: 277. 326—329. 578
 F XI: 297. 300. 301.
 328 A. 1. 578 A. 1
 F XII: 280f. 286. 287.
 288. 296f. 299 A. 1. 300.
 301. 323. 324. 329
 F XIII: 276. 280. 286.
 297. 301. 305. 307 A. 2.
 310 A. 3. 312. 320. 323.
 329—331
 F XIV: 323
 S 1: 277. 285 A. 5. 302
 S 3: 339 A. 3. 569—575
 S 4: 274—312. 322
 S 5: 283. 285
 S 6: 283. 308 A. 3
 S 7: 276 A. 1. 283. 285.
297. 298. 303. 323.
 331—334. 346
 Sep. Ed. I: 281f. A. 4. 284.
 295. 297. 298. 299 A. 1.
 306. 321. 322. 334—345.
 575—579
- Sep. Ed. II: 284. 285 A. 5.
 297. 307 A. 1. 322. 343.
 345f.
- Calcutta-Bairāt: 279. 282
 Bhāttiprolu: 213—229
 Gaṅga Mādhavavarman:
 448
- Gupta-Inschrift Nr. 73:
 544f.
- Hathigumphā: 478f.
 Jōgimārā-Höhle: 488
- Māṇikiāla: 490f. A. 1
- Mathurā-Inschrift
 Nr. 62: 496
- Nāsik-Inschrift Nr. 1132:
 507
- Taxila-Inschrift d. Pati-
 ka: 490f. A. 1
- Taxila-Inschrift von 136:
 490f. A. 1
- Wardak: 490 A. 1
- Zeda: 231
- Itivuttaka*
 89, 1: 571
- Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*
 3, 1—2: 377—379
 3, 7, 5: 374
 4, 25, 1f.: 523f.
- Jātaka* (Gāthās)
 148, 1: 567
 208, 2: 567
 258, 2: 470 A. 2
 311, 1: 103
 317. 2: 106 A. 2
 328, 2—4: 105
 352, 5: 104
 7: 103
 354, 3: 104
 355, 2: 103
 372, 4: 106 A. 2
 5: 104
 7: 103
 377, 3: 361
 397, 7: 694
 410, 7: 104

- 410, 9: 103
 449, 8: 104
 10: 103
 453, 10: 33 A. 1
 454, 1: 103
 1—15: 82
 2: 87
 12: 104
 14: 103
 455, 11: 103
 461, 1: 37
 5: 38
 10: 39 A. 2
 13: 38
 472, 2: 451
 3: 451
 5—6: 449
 487, 1: 361
 5: 353. 355f.
 493, 14: 493
 497, 24: 630 A. 1
 510, 13. 15: 307
 512, 25: 82. 84. 86
 513, 17: 36. 628
 522, 2: 108 A. 3
 21: 627f.
 524, 5—6: 86
 526, 1. 3: 28
 18: 29f.
 19: 30
 25: 67
 27: 30f. A. 3
 28: 30
 29: 31f.
 30: 32
 31: 30 A. 3
 32: 32
 33: 30f. A. 3
 34: 32
 35: 30f. A. 3
 36: 32
 37: 32
 41: 30f. A. 3
 42: 32
 48: 30f. A. 3
 56: 33. 72
 530, 27: 628
 28: 630 A. 1
 29: 82. 84ff.
 536, 2: 774
 537, 58: 175f.
 543, 81: 68 A. 2
- 543, 112: 68 A. 2
 131: 68f.
 544, 60: 786
 545, 60ff.: 422
 546, 35: 80
 547, 541: 68
- Jātaka* (Prosa)
 J, 289f. (62): 109 A. 4.
 112f.
 I, 290. 1 (62): 115
 I, 293, 11 (62): 114
 I, 379, 23 (91): 114. 167
 III, 470, 6: 646
 III, 528, 2f.: 484
 V, 62, 27: 282
 V, 133, 27: 626f.
 V, 155 (523): 115
 V, 267 (530): 108 A. 4
 V, 435 (536): 109 A. 4
 VI, 280—282 (545): 107
 —115. 146. 149. 153.
 168
 VI, 364, 13ff.: 484
 VI, 467, 2ff.: 484f.
- Jātakamālā*
 17, 18: 84 A. 3
- Jyotiṣa*: 144
- Kādambarī*
 Einleitung: 623
 S. 128: 417 A. 2
- Kādambarī* Kommentar zu
 N.S.P.S. 10: 179
- Kalpasūtra*
 100: 414
- Kāmandaka Nītiśāra*
 1, 58: 629f.
 2, 37: 450
- Kāmasūtra*
 S. 24: 629
 S. 33: 476. 485. 488
 S. 301 (5, 6) : 651
- Karpūramāñjarī*
 3, 3: 179
- Kāśikā*
 2, 1, 10: 128. 175
 2, 3, 59: 175
 3, 1, 21: 146 A. 1
- Kāṭhaka*
 1, 183, 10ff.: 592
 8, 7: 174
 9, 13: 561
 12, 13: 564
- 13, 9: 551
 17, 14: 425. 784
 19, 5: 753 A. 2
 29, 2: 552
 30, 9: 437
 36, 4: 757 A. 2
- Kathākosa*
 (transl. by Tawney)
 S. 201: 174
 S. 202: 170 A. 1
- Kathāsaritsāgara*
 7, 13: 717
 29, 1. 2. 18—20: 426
 60, 21: 187 A. 1
 78, 11ff.: 478
- Kātyāyana Śrautasūtra*
 4, 9, 21: 123. 124
 5, 2, 15: 177
 7, 6, 19. 20: 116 A. 1
 15, 3, 30: 119f.
 15, 7, 5: 128. 158
 15, 7, 13. 15: 115
 15, 7, 18: 145 A. 1. 158.
 159
 15, 7, 19: 145 A. 1. 159
 20, 5, 4: 768
- Kauśikasūtra*
 8, 15: 121 A. 2
 17, 17: 122. 145 A. 1.
 149. 159
 35, 28: 438 A. 2
 51, 10. 12: 117
 51, 13: 122
 51, 14: 117 A. 1
 51, 15: 438 A. 2
 58, 9: 180 A. 2
- Kauśitaki Upaniṣad*
 1, 1: 350
 2, 9: 523
 4, 16: 382
- Kauṭilīya*
 S. 11: 629
 S. 69: 480
 S. 125: 422
 S. 313: 788
 Prak. 1: 450
- Kharoṣṭhī-Dokumente*
 Nr. 175: 729
 207: 729
 272: 729
 539: 729
 565: 727ff.

- 633 : 729
 637 : 729
Kirātārjunīya
 V, 38 : 187
 V, 41 : 186
Kūrmapurāna
 S. 572 : 177
Lātyāyana Śrautasūtra
 4, 10, 22 : 122
 9, 9, 19f. : 768
Lalitavistara
 156, 9ff. : 481f.
Lehrgedicht, Śākisches
 23, 248—253 : 464f. 489
Māhābhārata
 1, 33, 20f. : 181f.
 1, 43, 22 : 436 A. 1
 1, 74, 110f. : 355
 1, 80, 2. 3 : 185
 1, 95, 30 : 356
 1, 122, 4ff. : 349
 1, 6563 : 103 A. 2
 1, 7148f. : 87
 2, 43, 1 : 754
 2, 48, 19. 20. 21 : 133
 2, 56, 3 : 118. 130. 133
 2, 56, 4 : 118
 2, 59, 4 : 118 A. 4
 2, 59, 7 : 163
 2, 59, 8 : 131
 2, 59, 10. 11 : 111
 2, 60, 9 : 131. 164
 2, 61, 3 : 165
 2, 61, 7 : 165
 2, 61, 11 : 165
 2, 61, 14 : 165
 2, 61, 18 : 165
 2, 61, 21 : 165
 2, 61, 24 : 165
 2, 61, 28 : 165
 2, 61, 30 : 165
 2, 65, 5 : 165
 2, 65, 7 : 165
 2, 65, 9 : 165
 2, 65, 11 : 165
 2, 65, 12 : 133
 2, 65, 14 : 165
 2, 65, 39 : 131
 2, 65, 45 : 165
 2, 67, 4. 5 : 111
 2, 71, 5 : 131
 2, 76, 9. 22 : 132
 2, 76, 23 : 131
 2, 76, 24 : 131. 165
 3, 28, 7f. : 450
 3, 34, 4 : 129
 3, 34, 5 : 162
 3, 34, 8 : 132
 3, 59, 3—5 : 141 A. 3
 3, 59, 6 : 141
 3, 59, 7 : 141
 3, 59, 8 : 113
 3, 59, 10 : 111
 3, 72, 7 : 162
 3, 72, 26 : 163f.
 3, 72, 29 : 163
 3, 100 : 181
 3, 110, 41ff. : 2f. 4f.
 3, 110, 27—31 : 5
 3, 111, 7 : 29f.
 3, 111, 11 : 30
 3, 112, 1ff. : 30f.
 3, 112, 2 : 33
 3, 112, 3 : 31f.
 3, 112, 7 : 32
 3, 112, 8 : 32
 3, 112, 9 : 33
 3, 112, 10 : 32
 3, 113, 1—4 : 33
 3, 132 : 352
 3, 161, 26 : 767
 3, 183, 78 : 189
 4, 1, 25 : 171
 4, 7, 12 : 134
 4, 46, 24ff. : 768
 4, 47, 23 : 768
 4, 50, 24 : 121. 143 A. 1.
 145. 167
 4, 68, 46 : 126
 4, 516 : 103 A. 2
 5, 4 : 87
 5, 35, 19 : 373
 5, 35, 30ff. : 445f. 452f.
 5, 36, 2 : 365 A. 3
 5, 39, 81 : 472
 5, 43, 3ff. : 359f.
 5, 48, 91 : 131
 5, 142, 6f. 9. 11. 13.
 15 : 145
 5, 4501 : 103 A. 2
 6, 3, 65ff. : 768
 6, 9, 53 : 650
 6, 114, 44 : 132
 6, 906 : 104 A. 2
 7, 59, 21f. : 39
 7, 130, 20. 21 : 132
 7, 2126 : 103
 7, 2454 : 103
 7, 8220 : 87
 8, 5, 11 : 647
 8, 74, 15 : 131
 8, 87, 31—33 : 132
 9, 15, 8 : 118
 9, 51 : 181
 11, 6 : 104
 11, 51 : 104
 11, 55 : 104
 11, 57 : 104
 11, 58 : 104
 11, 241 : 105
 11, 255 : 103
 11, 756 : 103 A. 2
 12, 29, 61 : 39
 12, 56, 21 : 449. 451 A. 1
 12, 56, 39f. : 449
 12, 91, 21 : 185
 12, 95, 17. 18 : 185
 12, 102, 33 : 449
 12, 103, 34 : 450
 12, 140, 65 : 450
 12, 141, 70 : 176
 12, 295, 5 : 393f.
 12, 342 : 181
 14, 70, 7 : 416
 16, 67. 71. 72. 88 : 85
 18, 6, 22 : 418
 18, 6, 53 : 418
 110, 36f. : 61
 110, 39 : 63
 110, 41—43 : 62f.
 110, 42 : 59
 110, 47 : 63
 110, 50a : 59f.
 111, 12 : 61
 112, 5 : 61
 112, 19 : 61
 113, 22f. : 60
Mahābhārata, Grantha-Rezension
 3, 111, 20 : 59. 61
 3, 111, 29 : 60f.
 3, 113, 1f. : 72
 3, 114, 24 : 60f.
Mahābhāṣya zu Pāṇini
 1, 5 : 176
 1, 4, 29 : 416

| | | |
|-------------------------------|----------------------------------|--|
| 2, 1, 10 : 142 | <i>Mallinātha</i> | 1, 203 : 452 |
| 2, 4, 10 : 239—241 | zu <i>Raghuv.</i> 3, 1 : 46 | 1, 204 : 452 |
| 3, 1, 26 Värtt. 6f. : 406f. | <i>Mānara Śrautasūtra</i> | 1, 206f. : 440 |
| 3, 1, 26 Värtt. 15 : 407ff. | 1, 5, 5, 7, 9 : 174f. | 17, 1 : 120, 124 |
| 4, 2, 59 : 488 | 1, 5, 5, 12 : 149, 157 A. 2. | 17, 2 : 148 A. 2 |
| 5, 2, 9 : 173 | 175 | 17, 5 : 114 |
| 6, 1, 48 : 374 | 1, 7, 2, 18 : 757 | 17, 6 : 115 |
| 8, 3, 56 : 431 | <i>Rājasūyapraśna</i> 1, 4 : 785 | <i>Nāradasmṛti Mātykā</i> |
| <i>Mahāragga</i> | <i>Mañkhakośa</i> | 3, 11 : 453 |
| 1, 23, 6 : 207, 518 | 533 : 487f. | 3, 12f. : 453f. |
| 1, 24, 3 : 202 | <i>Manu</i> | 3, 14 : 452 |
| 1, 49, 1f. : 479 | 4, 87 : 563 | <i>Nepālamāhātmya</i> |
| 1, 55 : 574 | 4, 172 : 185 | 28, 22 : 717 |
| 4, 1, 4 : 484 A. 2 | 4, 173 : 186 | <i>Nirukta</i> |
| <i>Mahārastu</i> | 4, 240 : 39 A. 2 | 3, 16 : 160 |
| 1, 366, 4 : 28 A. 1 | 5, 18 : 176 | 6, 24 : 756f. |
| 2, 246 : 567 | 7, 140 : 449 | 9, 31f. : 762 |
| 2, 423, 14 : 481 | 8, 18f. : 453 | 11, 22 : 761 |
| 2, 434, 9 : 481 | 8, 25 : 419 | 11, 37 : 761 |
| 3, 8, 6 ff. : 502 | 8, 79 : 438 | <i>Nitimayūkha</i> : |
| 3, 9, 1 : 502f. | 8, 93 : 453 | 117 A. 2 |
| 3, 149, 1 : 67 | 8, 95 : 451 | <i>Nitivākyāmṛta</i> |
| 3, 184, 6 : 481 | 8, 97f. : 454f. | 55 : 788 |
| 3, 208 : 646 | 8, 97—100 : 439, 445 | <i>Padmapurāṇa</i> |
| 3, 224—250 : 257f. | 8, 128 : 451 | 13, 1ff. : 7ff. |
| 3, 295, 6ff. : 502 | 12, 103 : 417 | <i>Pañcatantra</i> (Bühler) |
| 3, 363, 3ff. : 628 | 12, 110ff. : 315 | 3, 107f. : 447f. u. A. 6 |
| 3, 369, 2ff. : 628 | <i>Matsyapurāṇa</i> | <i>Pañcatantra</i> rec. <i>Pūrṇabhadra</i> |
| <i>Mahāvyutpatti</i> | 49 : 356 | 276, 6 : 478 |
| 217 : 481 | <i>Milindapāñha</i> | 147, 8ff. : 478 |
| 260 : 473 | 78f. : 481 | <i>Pāṇini</i> |
| <i>Maitrāyaṇī Samhitā</i> | 79 : 486 | 1, 3, 69 : 565 |
| 1, 6, 11 : 149, 157 A. 2. 174 | 178 : 481, 486 | 1, 3, 70 : 374 |
| 1, 9, 5 : 561 | 205f. : 109 A. 4 | 2, 1, 10 : 124, 142, 169 |
| 1, 10, 9 : 757 A. 2 | 344 : 395 A. 4. 488 | 2, 2, 34 : 239f. |
| 2, 5, 2 : 561 | 359 : 649 | 3, 1, 51 : 552 |
| 2, 9, 6 : 425 | <i>Mṛcchakatikā</i> | 3, 3, 153 : 519 |
| 2, 59, 15ff. : 592f. | (ed. by K. P. Parab) | 4, 1, 42 : 554 |
| 3, 1, 6 : 753 A. 2 | 2, 1 : 140 | 4, 1, 49 : 473 A. 1 |
| 4, 4, 6 : 153 A. 1. 156. | 2, 6a (S. 57f.) : 114 | 5, 1, 48 : 478 |
| 158, 175 | 2, 9 : 146 | 5, 2, 9 : 173 |
| 4, 9, 7 : 752 | 2, 12a (S. 63) : 145f. | 5, 2, 72 : 779f. |
| 4, 14, 11 : 150 A. 4 | 5, 45 : 179 | 5, 2, 107 (Värtt.) : 754 A. 4 |
| <i>Maitrāyaṇīya Upaniṣad</i> | <i>Mudrarākṣasa</i> | 5, 2, 120 : 473 |
| 6, 34 : 513f. | 11, 3 : 414 | 5, 4, 31—33 : 419 |
| <i>Majjhimanikāya</i> | 17, 6 : 414f. | 5, 4, 33 : 554 |
| 1, 85 : 482 | <i>Naiśadhīya</i> | 6, 1, 94 (Värtt. 4) : 696 |
| 2, 239, 9, 15 : 571 | 4, 13 : 187 | 6, 1, 188 : 778 |
| 3, 170 : 147, 170 A. 1 | <i>Nāradasmṛti</i> | <i>Pāṇinīyā Śikṣā</i> |
| 3, 178 : 147 | 1, 200 : 438 | R 43 : 486 |
| <i>Mālavikāgnimitra</i> | 1, 201 : 453 | R 55 : 485 |
| 1, 6 : 179 | 1, 202 : 453 | |

| | | |
|------------------------------|--------------------------|-------------------------------|
| <i>Pāraskara Grhyasūtra</i> | <i>Rgveda</i> | 5, 54, 14 : 765f. |
| 3, 13, 3 : 505 | 1, 22, 15 : 762 | 5, 58, 3 : 752 |
| <i>Parivāra</i> | 1, 32, 15 : 591 | 5, 59, 1 : 771f... |
| 12, 1 : 484 | 1, 33, 9 : 593 A. 1 | 5, 59, 2 : 764 |
| <i>Pātimokha</i> | 1, 33, 13 : 593 | 5, 59, 7 : 759 |
| Nissag. 18—20 : 473 | 1, 33, 14 : 592 | 5, 60, 1 : 150f. 155. 772 |
| Pāc. 2 (Vin. 4, 7) : 482 | 1, 33, 15 : 592 | 5, 83, 6 : 759 A. 1 |
| Pāc. 14 : 566 | 1, 36, 8 : 771 | 5, 84, 2 : 751ff. |
| <i>Petavatthu</i> | 1, 41, 9 : 123. 130. 160 | 5, 84, 3 : 762—764 |
| 4, 3, 32 : 567 | 1, 84, 13 : 181 | 6, 3, 3 : 781ff. |
| <i>Pitāmaha</i> | 1, 89, 1 : 156 A. 2 | 6, 3, 5 : 783 |
| 175 : 472 | 1, 92, 10 : 114 A. 4. | 6, 21, 2 : 762 |
| <i>Prabodhacandrodaya</i> | 143 A. 5. 168 A. 1. | 6, 26, 4 : 592 |
| 3, 14f. : 402f. | 169 A. 2. 376 A. | 6, 28, 6 : 770 |
| <i>Prātimokṣa</i> | 1, 100, 9 : 154 | 6, 64, 1 : 764 |
| Nih. 13 : 553 | 1, 102, 4 : 151 | 6, 75, 15 : 432 |
| <i>Pursiṇīhā</i> | 1, 105, 2 : 760 | 7, 3, 4 : 376 A. |
| 18 : 459 A. 1 | 1, 130, 5 : 773 | 7, 5, 7 : 771 |
| <i>Raghuvaṃśa</i> | 1, 132, 1. 5 : 152 | 7, 7, 1 : 766 |
| 6, 9 : 187 A. 1 | 1, 133, 3. 4 : 129f. | 7, 23, 2 : 782 |
| 15, 87f. : 650 | 1, 161, 12 : 551 | 7, 62, 3 : 782 |
| 16, 18 : 186f. | 1, 164, 21 : 381 | 7, 86, 6 : 122 |
| 16, 64 : 187 A. 1 | 1, 164, 45 : 521 | 7, 97, 6 : 552 A. 3 |
| <i>Rājataranīgīnī</i> | 1, 168, 8 : 764 | 7, 104, 15 : 455 |
| 3, 202 : 179 | 1, 169, 8 : 782 | 8, 1, 20 : 756ff. |
| 6, 45ff. : 478 | 1, 187, 1 : 434f. A. 4 | 8, 10, 2 : 783 |
| <i>Rāmāyaṇa</i> | 1, 191, 6 : 552 | 8, 12, 3 : 773 |
| 2, 1, 27 : 421 A. 2 | 2, 1, 12 : 765 | 8, 14, 10 : 764 |
| 2, 57, 30 : 104 | 2, 11, 7ff. : 770f. | 8, 19, 10 : 155 |
| 2, 75, 31 : 563 | 2, 11, 8 : 758 | 8, 21, 15. 16 : 561 |
| 2, 103, 15 : 38 A. 1 | 2, 12, 3 : 375 | 8, 24, 10 : 763 A. 1 |
| 2, 105, 15 : 106 A. 2 | 2, 12, 4 : 108 A. 1. | 8, 61, 15 : 771 |
| 2, 105, 17 : 39 | 114 A. 4. 375. 376 A. 1 | 8, 62, 11 : 369 |
| 2, 105, 18. 21. 22. 27 : 106 | 2, 12, 5 : 114 A. 4. | 8, 75, 12 : 150 A. 2. 375 |
| 2, 108, 3 : 39 A. 2 | 143 A. 5. 168 A. 1. | 8, 79, 1 : 156 A. 2. 169 A. 2 |
| 3, 66, 6 : 563 | 375. 376 A. 1. | 8, 81, 1 : 155 |
| 4, 34, 9 : 442f. 455 | 2, 12, 10 : 593 A. 1 | 9, 22, 1 : 766 |
| 6, 128, 104 : 38 | 2, 38, 4 : 371 | 9, 48, 2 : 376 A. |
| 7, 79, 5ff. : 630 | 2, 43, 2 : 767. 770 | 9, 64, 3 : 772 |
| 7, 81, 2 : 630 | 3, 26, 5 : 773 | 9, 67, 4 : 772f. |
| 9, 18—10, 2 : 16 | 3, 33, 13 : 434 A. 4 | 9, 70, 5 : 782 |
| <i>Rāmāyaṇa</i> (Gorresio) | 3, 45, 4 : 183 A. 5 | 9, 71, 5 : 766 |
| 2, 81, 10 : 104 A. 1 | 4, 3, 5 : 564 | 9, 73, 2 : 766 |
| 2, 85, 18 : 106 A. 2 | 4, 13, 3 : 772 | 9, 86, 25 : 766 |
| 4, 34, 15f. : 443. | 4, 18, 6 : 759 | 9, 90, 4 : 772 |
| 6, 62, 40 : 563 | 4, 20, 3 : 155 | 9, 97, 58 : 151f. |
| 6, 113, 9 : 40 | 4, 45, 7 : 765 | 9, 106, 3 : 155 |
| 6, 113, 11 : 40 | 4, 51, 2 : 152 | 9, 111, 1 : 369 A. |
| <i>Ratnāvalī</i> | 5, 32, 5 : 152 | 9, 113, 3 : 504 |
| Akt 4 : 403 | 5, 32, 12 : 561 | 10, 12, 5 : 563 |
| <i>Rāvavāhaka</i> | 5, 53, 7 : 773 | 10, 16, 3 : 383 |
| 15, 17 : 294 | 5, 54, 9 : 761 | 10, 34, 1 : 118. 122. 161 |

- 10, 34, 2 : 169f.
 10, 34, 4 : 130 A. 2. 170
 10, 34, 5 : 122
 10, 34, 6 : 153. 162
 10, 34, 8 : 129. 160. 161
 10, 34, 9 : 118. 119 A. 161
 10, 34, 12 : 129. 162
 10, 35, 8 : 771
 10, 42, 9 : 148ff. 151. 553
 10, 42, 10 : 151
 10, 43, 5 : 118. 150. 375
 10, 61, 6 : 572
 10, 61, 17 : 376 A.
 10, 87, 3 : 774
 10, 87, 5 : 780
 10, 89, 2 : 779
 10, 90, 3, 4 : 521
 10, 90, 13f. : 384
 10, 94, 10 : 552
 10, 96, 10 : 773
 10, 102, 2 : 150
 10, 116, 9 : 155f.
 10, 117, 3 : 565
 10, 124, 6 : 516
 10, 128, 2 : 519
 10, 130, 4 : 368f.
 10, 146, 5 : 183 A. 5
 10, 151, 2 : 364
 10, 168, 4 : 383
Rśabhapāñcāśikā
 32 : 172
Sāhityadarpana
 166. 167 : 419
Sāmaññaphalasutta
 14 : 482
Samyuttanikāya
 1, 88, 18 : 571
 1, 157 : 694
 4, 376 : 482
 6, 1, 9, 7 : 146f.
Sakuntalā ed. Pischel
 5, 218 : 186
Sāmamantrabrahmaṇa
 1, 1, 14 : 437
Sāmavidhānabrahmaṇa
 1, 2, 5 : 426 A. 1
Sāṅkhāyana Āraṇyaka
 12. 22ff. : 777
Sāṅkhāyana Śrautasūtra
 16, 29, 7 : 350
Sārīgadharapaddhati
 477 : 179
- 1397 : 450
Śatapatha Brāhmaṇa
 1, 1, 1, 10 : 563
 1, 2, 5, 7 : 375 A. 2
 1, 7, 2, 24 : 375 A. 2
 1, 9, 2, 35 : 375f. A. 2
 3, 3, 1, 5, 6 : 116 A. 1
 4, 1, 3, 16 : 521f.
 5, 1, 1, 14 : 375f. A. 2
 5, 3, 1, 10 : 116 A. 5.
 119f.
 5, 4, 4, 6 : 122. 123. 128.
 143. 144. 146. 158.
 159
 5, 4, 4, 20 : 115. 116
 5, 4, 4, 22. 23 : 115
 7, 2, 2, 17 : 523
 9, 2, 2, 2 : 523
 10, 3, 3, 7 : 384
 10, 3, 3, 8 : 383
 10, 5, 3, 8 : 185
 10, 6, 1, 1 : 525
 11, 6, 2, 1 : 352
 12, 4, 4, 3 : 375f. A. 2
 13, 3, 2, 1 : 143. 144
 157 A. 3. 159
Śiśupālavadha
 4, 67 : 187
 9, 37 : 187
 17, 31 : 768
Subhāṣitāvalī
 123—129 : 171
 2692 : 450
Sumaṅgalavilāsinī
 1, 124f. : 518
Suparṇādhyāya
 16, 5 : 361
 27, 6 : 182
Suśruta
 1, 322 : 45
Sūtrakṛtāṅgasūtra
 2, 2, 62 : 478
Suttanipāta
 136 : 571
 576 : 38 A. 5
 658 : 146f. 149
 659 : 146f.
Suttavibhaṅga
 1, 238ff. : 474
 Pāc. 26 : 424
Svapnacintāmaṇi
 1, 135 : 767
- Taittirīya Āraṇyaka*
 3, 14 : 381
 4, 8, 3 : 752
 5, 7, 4 : 752
Taittirīyabrahmaṇa
 1, 5, 11, 1 : 145 A. 1.
 157. 159
 1, 7, 10, 5 : 128. 143 A. 4.
 158. 160 A. 1
 2, 2, 4, 5 : 475
 2, 7, 12, 4 : 150 A. 4
 3, 4, 1, 5 : 144 A. 3
 3, 4, 1, 16 : 145. 146
 3, 8, 4, 1 : 563
Taittirīyasanyhitā
 1, 8, 16, 2 : 122. 123
 2, 1, 2, 6 : 564
 2, 2, 6, 3 : 437
 3, 1, 11, 7, 8 : 752
 3, 2, 9, 4 : 437
 3, 3, 10, 2 : 551
 4, 3, 3, 1, 2 : 143. 144.
 146. 159
 4, 5, 6, 1 : 425
 5, 1, 5, 6 : 754
 6, 4, 2, 2 : 563
 7, 1, 1, 2f. : 753 A. 2
 7, 3, 11, 2 : 375 A. 2
Taittirīya Upaniṣad
 1, 11, 3 : 364
Tāṇḍyabrahmaṇa
 14, 3, 19 : 755
Tantrākhyāyika
 157, 5 : 478
Theragāthā
 257 : 694
 462 : 147
Therīgāthā
 390ff. : 426
 394 : 394
Tithitattva
 5b, 6a : 174
Trikāṇḍaśeṣa
 118 : 366
Udānavarga
 3, 2 : 704f.
 4, 1 : 694. 712
 4, 3 : 574
 4, 38 : 700. 712
 16, 14 : 698. 712f.
 25, 5 : 694f.
 29, 33 : 704

| | | |
|-------------------------------|------------------------|---------------------------------|
| 31, 9 : 574 A. 3 | 6, 1—5 : 359 | <i>Viṣṇu Smṛti</i> |
| 32, 31 : 574 A. 4 | 14, 39 : 176 | 8, 24 : 438 |
| <i>Uṇādīgaṇasūtra</i> | 14, 47 : 176 | 8, 37 : 453 |
| 564 : 120 | 14, 48 : 744 | 44, 10 : 774 |
| <i>Uttarajjhayaṇa</i> | 16, 32, 37 : 454f. | 51, 6 : 177 |
| 2, 27 : 629 | 16, 33 : 453 | <i>Yājñavalkya Dharmasāstra</i> |
| 18, 48 : 657 | 16, 34 : 440 | 1, 177 : 176 |
| <i>Vaikhānasa Śrautasūtra</i> | <i>Vākyapadīya</i> | 2, 73 : 438 |
| 1, 13—14 : 785 | 3, 7, 5 : 421 A. 3 | 2, 77 : 453 |
| <i>Vājasaneyi Prātiśākhya</i> | <i>Vāyupurāṇa</i> | 2, 184. 186. 200 : 148 A. 2 |
| 1, 121 : 485 | 2, 37, 131 : 356 | 2, 201 : 114. 148 A. 2 |
| 1, 122—124 : 486 | <i>Vendidād</i> | <i>Yājñavalkyasikṣā</i> |
| 4, 143 : 550f. | 4, 2—16 : 456 | 25f. : 485 |
| <i>Vājasaneyi Samhitā</i> | 4, 3, 4 : 459 | <i>Yasna</i> |
| 8, 36 : 523 | 4, 48 : 460f. | 31, 15 : 457 |
| 10, 28 : 116 A. 2. 123. | 5, 60 : 459 A. 1. | 45, 9 : 457 |
| 159 A. 2 | 7, 51 : 458. 459 A. 3 | 58, 6 : 457 |
| 10, 29 : 158 | 13, 51 : 461 | 62, 10 : 457 |
| 16, 25 : 129 A. 5 | 18, 29 : 458. 459 A. 3 | <i>Yaśt</i> |
| 16, 33 : 425 | <i>Vimānavatihu</i> | 5, 95 : 461 |
| 30, 8 : 144 | 7, 10 : 652f. | 5, 120 : 461 |
| 30, 18 : 145. 146. 159 | <i>Viṣṇupurāṇa</i> | 10, 28 : 457f. |
| <i>Vasiṣṭha Dharmasāstra</i> | 4, 19 : 356 | 13, 52 : 458 |
| 3, 20 : 315 | | |

III. Sachverzeichnis.

| | | |
|---|---|--|
| <i>Ābhūras</i> 649 | <i>Ajanṭā</i> , Inschriften in Höhle II: 74—77 | <i>Apsaras</i> , beim Würfelspiel 111f. 144. 152f. |
| <i>Abuhola</i> 249 | <i>Ākhyāna-Literatur</i> 29. 34f. | <i>Archaeologisches</i> , Prāṇidhibilder in den Höhlen von Turfan speziell in Bäzäkklik häufig 255 |
| <i>adhidevana</i> , Vertiefung im Boden für Würfelspiel 115—119 | 39 | — in Bäzäkklik 255—274 |
| <i>Āduthuma</i> , sakischer Name 243f. | <i>akṣa</i> , Bezeichnung der Zahl 5. 128 | — in Bäzäkklik keine originalen Schöpfungen 268 |
| <i>Aelian</i> , über die Entstehung der Perlen 181 — über <i>zaqtáčwvoc</i> 25 A. 5 | <i>Akzent</i> , vedischer 506 | — keine Übereinstimmung zwischen Bild und Beschrift 269 |
| Ära der Kuṣāna 234f. | <i>Āla</i> , Pflanzenname 438 A. 2 | — Darstellungen der Rṣyaśringa-Sage in: Devaṇḍahalli 41 |
| <i>Agni</i> , der Esser, goldzahnig, Sohn der Kraft 380 — (Land) 620—622 | <i>āmāca</i> , sakischer Titel, Fürst, chin. a-mo-chih 468f. A. 2 | Bhārhut 41 |
| <i>Aindrajālika</i> , Zauberkünstler 402—406 | <i>Amarāvatī-Stūpa</i> , Darstellung des Rṣyaśringajātaka 41—43 | Amarāratī 41—43 |
| — im Prabodhacandrodaya 402f. | <i>Amulette</i> 182 | — Würfelspieldarstellung auf einem Relief in Bhārhut 117 A. 2 |
| — in der Ratnāvalī 403 | <i>Andhakaveṇhu</i> = Viṣṇyan-dhaka 84f. | <i>Arjuna</i> , Familienname der Könige von Agni 622 |
| <i>Ajanṭā</i> , Freskendarstellungen des Kṣantijātaka und Maitribalajātaka der Jātakamālā 74—77 | <i>Anekdoten</i> , literarische 719ff. | <i>Aror</i> = Rauruka : 651f. |
| | <i>Aṅkura</i> = Akrūra 91—93. | |
| | <i>Anūpa</i> 658 | |
| | <i>Anuvāṇiśaśloka</i> 356 | |
| | <i>Anthropophagie</i> 175 | |

- Arrion*, Indiko über Perlen 181
Arounik, in der Kosmetik verwendet 435
Arta, Vater des Kharavata 252
Artepi (Harideva?), König von Kuci 542, 617
Asamkhyayā-Perioden, Buddhas auf Asamkhyaya-Perioden bei Sarvāstivādins verteilt 260, 263
Asitāñjana = Ajitañjaya? 88f.
Aśvaghoṣa 190ff., 714
— Verfasser des Śāriputraprakarāya 190, 201
— literarische Stellung 201
— s. Buddhacarita
Aśvins, kriegerische Götter: 784
Avavikānakalpalatā, Rṣyaśrīga-Sage 24, 65
— nach dem Mahāvastu bearbeitet 69
Aya, Wurf als Ergebnis des Würfels 24: aya 144
— bestimmte Würfe beim alten Spiel mit Nüssen: im Veda 142—146
— besonders in den Samhitas des Rg- und Atharvaveda 147—156
— im Mṛcchakaṭika 145
— in der Pali-Literatur 146f.
Aya-Namen, Etymologie der Namen kṛta, dvāpara, treta 142ff.
āya, Wurf 109f.
— bestimmte Würfe beim Spiel mit Langwürfeln, ihre Namen im Bower-Manuskript und in der Pāśakakevalī 134—140
— im Vidhurapanḍitajātaka 139f.
— im Mṛcchakaṭika 140
— im Nalopākhyāna wahrscheinlich nicht vorhanden 141, 166
— Bedeutung der Namen 141, zeitlich und lokal verschieden 140
Āyatman, die psychischen Organe, Stützen des Brahman 517
— als körperliche Organe, Stützen der psychischen Organe 517
— bei Buddhisten 517f.
Birdhaus 264 A. 1, 266
Bätzlik, Tempel Nr. 4 u. 9
— Archäologisches 255ff.
— Inschriften 256ff.
Brahmabuddhasūtra, ursprünglich selbständiges Werk als Abschnitt des Mahāvastu überliefert, Inhaltsangabe 257f.
— zwei, eventuell drei Revisionen 260 u. A. 1
Bahurūpī, Verkleidungskünstler 394, 479
Bṛahbhārata, Rṣyaśrīga-Sage 15f.
Barlaam und Joasaph, Parabel von der Macht der Liebe 72
Bart, in der Darstellung zum konventionellen Zeichen der Männlichkeit herabgesunken 271
— fälschlich bei weiblicher Figur angebracht 270f.
Bhāgavatapurāṇa, Rṣyaśrīga-Sage 20 A. 2
Bharatavākyā (Schlußstrophe), bei Aśvaghoṣa 203
Bhārhut-Stūpa, Darstellung des Rṣyaśrīgajātaka 41
— Schachspieldarstellung 117 A. 2
Bharuka = chin. Po-lu-ka 542f.
— Kolonie von Bharukaccha 623
Bharukaccha 623
Bhāṭṭiprōlu-Inschriften, Dialekt des nordwestlichen Indiens 217
Bhāṭṭiprōlu-Inschriften, Inschrift I A nicht metrisch 219
Bhēḍasamphitā 579—585
— Textänderungen 583—585
Bhūtamudrā, Geheimsprache durch Fingerstellungen 485
Bilderkräcker 413—415
Brahmanenkleidung, Wandestrümpfe aus Pantherfell 273
Brahmanenmord 83 A. 5
Brettspiele 125 A. 3, 170ff.
Bruder und Schwester, Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters 90f.
Buddhacarita, Text der Rṣyaśrīga-Sage 6
— kennt ältere Fassung des Mahābhārata 6
Buddha-Statuen
— in Pi-mo 624, 642f.
— in Kauśāmbī 643
— in Śrāvasti 643 A. 2
Candrārjuna, Ahnherr der Dynastic von Agni 621
Caupar-Spiel (Chaupai) 118 A. 4, 121 A. 4
Chāndogya-Upaniṣad, besteht aus selbständigen Stücken 525
Chares bei Athenaeus III, 45: 181
chāyānāṭaka, Schattenspiel 392
cintāmani, Wunschstein, seine Form in Ostturkestan 469f.
citrā, Vorführung von Bildern 415
daiñhu, Provinz 461
Dāmaysada (Dāmajada), ein Kṣatrapa, nicht Dāmaghsada 236—238
dānapati, Titel des Akrūra in Dvārakā 92

- Dandaka-Wald*, seine Entstehung 626—631
- Dandin*, s. Daśakumāracarita
- Darstellungen* von Personen im Drama: Variationen 264. 266. 271f.
- Daśakumāracarita*, Geschichte der Kāmamañjarī: Nachbildung der Rṣyaśrīga-Sage 20
- Devagabbha* = Devakī 89
- Devakī*, Mutter des Kṛṣṇa, Schwester des Kamsa 90
- devaputra* = Gott 86
- Übersetzung des chinesischen Titels t'ien-tzu 234
- Dharmārāmavihāra* 529f.
- Dharmarucyavadāna des Divyāvadāna*
- S. 242: 260f.
 - S. 246. 253f. 254. 261. 262: 261
- Dinīka*, sakischer Name 243
- doṣas*, Grundstoffe des Körpers 587ff.
- Dramatische Vorführungen*, mit stummen Spielern 413
- Dramen*, buddhistische 190ff.;
- dramaturgische Tradition der lustigen Person 208
 - Nachträge zur Textausgabe 210—213
- Dūtāṅgada*, in Anlage mit Mahānāṭaka übereinstimmend 391
- Dvārakā* 83
- Eidechse*, eßbar 176
- Einhorn-Sage*, im Physiologus 25. 70.
- beruht auf Rṣyaśrīga-Sage 25. 70
- Ekaśrīga*, s. Rṣyaśrīga
- Elemente*, ihre Zahl 515
- Epiker*, kennen alte Gāthā-Dichtung 106
- Erde*, keine Luftgottheit 761f.
- Erzähler*, professionelle, bei Todesfällen 100
- Esel*, Namen des 753ff.
- Etymologisches*
- Volksetymologische Umgestaltung eines Wortes 44
 - ali 429f.
 - ālāna 77f.
 - p. kāṭa=kr̥ta 111. 142ff.
 - p. kañha = kṛṣṇa (nicht kārṣṇa) 83
 - kāla 'schwarz' bei Pāṇini aus südl. oder östl. Dialekt entlehnt 554
 - pr. guśura 544ff.
 - pr. gothiṣamāṇo 225
 - tretā 142ff.
 - dāḍima 557f.
 - deva, am Ende von Komposita = Höchstes 364
 - dohada 44ff. 183
 - dvāpara 142ff. 169f.
 - pr. niṁśidhiyā 331f.
 - phaṭa 188f.
 - phaṇa 188
 - phāṇḍa 188
 - phala 183ff.
 - p. bondi 566ff.
 - muktā 179ff.
 - mūrchatī 180ff.
 - laghusvaṣ 90f.
 - pr. lajjūka 310f.
 - p. ludda 43f.
 - vi- 'nach verschiedenen Seiten gehend' 434
 - śama 591ff.
 - sedhā 177f.
 - heṣas 781
 - horaka usw. 249ff.
 - gr. μαμάρραι 79
- Falschspieler*, steckt Würfel in den Mund 114
- verschluckt Würfel 167f.
- Fingermessungen*, anstatt Unterschriften 466f.
- Fingersprache*, s. Mudrā
- Fledermaus*, zu den Vögeln gerechnet 743
- Formulare* für buddhistische Kapitelverhandlungen 526ff.
- Nr. I : 527ff.; II : 528; III : 530f.; IV : 531f.; V : 534; VI : 534f.; VII : 537f.; VIII : 538—540; IX : 540
- Frauen* im Buddhismus 34 A. 1
- und Würfelspiel 112f.
- Fünfzahl* bei Tieren 175f.
- symbolisch 158f.
- Fürbitten* 541f.
- Gairampcika* 544
- Gamjsa*, Stadtname 466f. A. 1
- Gāthās* (der Jātakas), im Epos zitiert 40. 448—452
- Gaurīputrakas*, ebenso wie die Mañikhas, Bettler, die Bilder zeigen 414
- gauśura, guśura*, ostturkestanischer Titel 544—546, s. gośūra
- Gāyatrī-Lehre* 522
- Gebäude*, jurtenartiges, mit Rauchloch=Badehaus(?) 266
- Geburt*, wunderbare 2f.
- Geisterbeschwörung* 404
- Geküste* der Schwangeren 44—46. 183 A. 2
- Geschmäcke*, Lehre von ihnen 581f. 585—591
- Ghata*, Bruder Kṛṣṇas 83
- Glaḥa*, nicht Wurf, sondern Griff, wahrscheinlich das Ergreifen oder die zu ergreifenden oder ergriffenen Würfel, die der Gegenspieler von dem Haufen, den der Spieler hingeschüttet hat, wegnimmt 130—133. 785
- Gold und Silber*, Annahme von Gold und Silber den buddhistischen Mönchen verboten, Verbot später verschärft 473—475
- gośūra*, indischer Titel 545, s. gauśura
- gothiṣamāṇo > goṣṭhiṣramaṇa*, ein Beamter des Komitees 225

Grammatisches

Sprache der Aśoka-Edikte Hochsprache 573
 Sauraseni, dem Sanskrit besonders nahe verwandt 560
 Wurzeln der Etymologie wegen erfunden 430 A. 4
 jh Schreibung für z. 233
hiatu-stilgenb. *-t- im Sakischen für älteres k 745 A. 3
 Lautlehre: Prakrit -m- vor Enklitika verdoppelt 573
 Prakrit p und v zu m 574 f.
 d > t 78
 I sur I aus d 428 ff., 553 ff.
 im späteren Sanskrit I in vedischen Texten (außer Kāṇva-Res.) geht nicht auf q zurück 551--553
 I in allen altpakritischen Dialekten außer im Nordwesten neben q 547
 von Pāṇini nicht anerkannt 548
 im Rgveda wie im Pali für intervokalischес q 548
 ursprünglich auch in der Schule der Kāṇvas 550 f.
 im Sanskrit bis zum Ende des 4. Jhds. in Nordwesten nachweisbar, dann durchersetzt 549 f.
 Lokative im Ostdialekt der Aśoka-Edikte stets auf -asi 275 f.
 Akkusativ Pluralis der maskul. a-Stämme im Centraldialekt der Aśoka-Edikte auf -āni 279 ff.
 der i-Stämme auf -īni 282
 beim Personalpronomen auf -eni 284
 anderer Pronominalstämme auf -āni 282 f.
 Formen auf -āni auf Nominativ übertragen 283—286

Formen auf -āni in den nordwestlichen Dialekt übertragen 286 f.
 Formen auf -āni im westlichen Dialekt 287
 Akk. Pl. auf -āni im Pali 288 290
 auf Nominativ übertragen 290 f.
 in der Ardhamāgadhi der Jainas 291 f.
 in Mittelpakrits 293 f.
 Akk. Pl. der a-Stämme auf -e im westl. Dialekt 287, 288
 Ablativ auf -āhi 222
 Nom. Pl. der a-Stämme auf -e im Ostdialekt der Aśoka-Edikte 299
 Perfekt im präsentischen Sinne 380
 hiqṣ nicht Desiderativbildung 775 A. 1
 Praesens himasti wird zu himsati 776 f.
 Suffix -imant-, -ima 558
 Syntaktisches:
 Genitiv bei: ad 365
 aś 365
 i 565
 grh 561 ff.
 grah 562 f.
 ruj 563
 Absolute Konstruktion im Ostdialekt der Aśoka-Edikte 295—300, 308
 im Nordwestdialekt 300 f.
 im Westdialekt 301
Granthikas, Vorleser 416 ff.
Griechische Schrift, auf Münzen der Kuśanas 235 f.
guśura, s. gauśura
Hamṣa, Name der Sonne 512
Handschriftenkunde:
 Palmblatthandschrift 192
 Lederhandschriften 586
 Palimpsest 192
 die Handschriften in älterer Zeit noch nicht gleichmäßig beschnitten 205 A. 1

Sammelhandschrift 203
 Kolophone 690 f. 707
Haridyūta, dem Dūtāṅgada ähnlich 392
Haripuṣpa, König von Kuei 533
Harirāmā, kennt ältere Fassung des Mahābhārata 6. 17
Hase, eßbar 176
Heiyuka — chin. Hi-chou-kuin, nicht Xočo, sondern Uč-Turfan 543 f. 595 f. 789
Herder 179
Herz, Sitz der Wünsche 47
heṣas 781
Hesychios, indische Glossen 79 f.
Hetären 2 ff.
 H.-Drama 202 ff.
Himmelsgegenden 347, 358, 516
Hippuka, Ortsname 527 f. 530, 543 f.
Ho-lao-lo-kia = Rauruka 624 f. 631 A. 1
Horaka, horamurta, horamuriṇḍa usw. = dānapati 249—251
Hücn-tsang
 Ekaśringa-Sage 24. 70
 Suvarṇapuṣpa-Sage 616 f.
 Geschichte von der Budhastatue in P'i-mo 624
Hunderundfünfzig, Ausdruck für große Menge 129 f. 160
Idyqutśāhri, Anlage A, Tempel a, Bild = Bild 9 in Bätzälik Nr. 9: 267
Igel, eßbar 176
Ikkaku sennin, beruht auf der Rṣyaśringa-Sage 70
Imaraka, Ortsname 538
Indrārjuna, König von Agni 620
Inscriptions
 Fundorte: s. Stellenindex
 — auf Steinkisten 213 ff.

Inschriften

- auf aufgerolltem Silberband 223;
- auf weißer Tafel oder Wandbildern 256
- mit Nadeln in Metall gepunzt 223
- Allahābād-Inschrift des Samudragupta 241. 254 Bätzlik 256—274
- Balagāmi 718f.
- in Kamboja 417
- Jōgimārā-Höhle 395 A. 4
- Junnar 242
- Managoli 718f.
- Māni kiāla 249f.
- Mathurā 244—252
- Löwenkapitell 244—250
- Brāhmainschriften 721ff. 726
- Nāsik 239f. 241f.
- Taxila 250
- Isisīnga*, s. Rṣyaśringa

Jātaka

- Gāthās vertreten brahmanischen Dharma 177
- Reste volkstümlicher Dichtung von Buddhisten gesammelt 34f.
- z. T. nicht buddhistischen Ursprungs 97ff. 359
- ursprünglich buddhistische Gāthās 35 A. 2
- von Epikern benutzt 33f. 39f. 111
- weichen von brahmanischer Sage ab 83f.
- älter als Mahābhārata 28 A. 6. 83f.
- Gāthā-Handschriften 29 m. A. 1
- Prosaerzählung jünger und im Widerspruch mit den Gāthās 17ff. 35ff. 67f. 81f. 83. 84ff. 351f. 356ff.
- Prosa aus singhalesischer Fassung übersetzt 29
- ursprüngliche Geschichte in zwei zerlegt 96. 357f.

Jātaka

- stilistische und formelle Vorläufer der Epik 106 ff. 361
- Alambusajātaka (523): 115
- Alambusajātaka (523) Rṣyaśringa-Sage 26
- Ananusociyajātaka (328): 96f. 105
- Aṇḍabhūtajātaka (62): 112—115
- Dasarathajātaka (461): 35—40. 97
- Ghatajātaka (454): 82. 95
- Jayaddisaj. (513): 36
- Katthahārijātaka (7): 357
- Kharādiyajātaka (15): 37
- Kṣāntijātaka der Jātakamālā in Ajanṭā-Fresken 74—76
- Kumbhajātaka (512): 82
- Littajātaka (91): 114
- Mahāsutasomajātaka (537): 175f.
- Mahāummagga (546): 80—82
- Matarodanajātaka (317): 96
- Mattakundalijātaka (449): 95
- Migapotakajātaka (372): 96
- Maitribalajātaka der Jātakamālā in Ajanṭā-Fresken 76f.
- Nañnikājātaka (526) Rṣyaśringa-Sage 26—35
- Samkiccajātaka (530): 82
- Setaketujātaka (377): 346—349
- Somadattajātaka (410): 96
- Sujātajātaka (352): 95f.
- Uddälakajātaka (487): 352—355
- Uragajātaka (354): 97
- Vidhurapanditaj. (545): 107—115. 139ff.
- Spiellied im Vidhūrapandita (545): 109ff. 168f.

Jātakamālā, Kṣāntijātaka und Maitribalajātaka in Ajanṭā-Fresken 74—77

Justizverwaltung, Spruch über ~ 448f.

Ka Prajāpati 382

Kahāpaṇa, kleine Kupfermünze 474f.

Kaisara = Caesar, Titel Kaniṣka II. 233f.

Kālayavana-Sage, vielleicht dem Jātaka-Kommentar bekannt 89

Kali, ein bestimmter Wurf beim Würfelspiel 111

— fährt als Würfeldämon in Nala ein 141 A. 3

— fährt als Würfeldämon aus Nala aus 163

— personifizierter Unglückswurf 165f.

Kandjur, Legende von Rṣyaśringa 20—24

— Verwandtschaft mit Jātaka-Fassung 26f.

— jünger als brahmanische Fassungen 27

— Mahāvastu nicht direkte Quelle der tibetischen Fassung 66

Kaniṣka II., Sohn des Vajheṣka, Kuṣānkönig 231—233. 787

Kapila, Schutzgott von Agni 620

Kastendichtung 35

Kastenwesen, von Aśvaghoṣa bekämpft 207

Kata, Bezeichnung eines bestimmten Wurfes beim Würfelspiel (Kṛta) 111

Kātantra, drei Rezensionen 660—663. 671—677

— Kommentare 677—681

— beruht auf Kaumāralāta 714ff.;

— Kalāpa genannt 716ff.

— Kaumāra genannt 718ff.

Kaumāralāta 685ff. Technische Ausdrücke 708—711

— berücksichtigt Schrift 711

- Marāṭhī*, beruht auf Mā-hārāṣṭrī 508
Mātṛceṭa 714
Medizinische Texte 579 ff.
Memorialverse, über Vertragsbruch des Königs 442—445
— umgedeutet auf Lüge bei Zeugenaussage 444 f.
— auf ungerecht urteilenden König 445—448
— auf Zeugenaussage übertragen 448—454
— in Sūtras aufgelöst 441. 450
Metrik, als textkritisches Hilfsmittel 4. 35. 198 ff. 207
Mienenspiel, vorbedeutend 207 f.
Mißhandlung eines Ṛṣi nicht als ungeheuerlich empfunden 83 A. 5
Mittelindische Wörter im Sanskrit 46. 78
Mönchssanskrit der zentralasiatischen Klöster 263
Mohur, ursprünglich muhr, Siegel 470 f.
Mudrā, Hand- und Fingerstellungen bei religiösen Verrichtungen und im täglichen Leben 484 f.
— beim Vortrag vedischer Texte 485 f.
— beim Rechnen 486 f.
— Siegel, im Sanskrit für Münze gebraucht 471 f.
Münzwardein 477
Mūlasarvāstivādin, Vinaya: Zitate in den Beischriften in Bätzaklik 256 ff. 787
Multān 651
Mūra, sakisch: Münze 465—468
— in Ostturkestan die chinesische Kupfermünze (cash) 468 f.
Nagalaviyohālaka, Stadtrichter 334. 337
Naivāsika 621
Naṭa 427 f.
- Nebenfiguren* in den Prāṇidhi-Darstellungen von Bätzaklik 265
Nordarisch, falscher Name für Sakisch 242
Nüssespiel, s. Vibhitakanüsse
Numismatisches
Münze des Kharaosta 252
Münze des Rājūla 253
Münze der Kuṣanas 254 f.
Griechische Schrift auf den Münzen der Kuṣanas 235 f.
Opfer 19
Opfermenschen 145
Opferwettstreit 152
Oppian, über das Stachelschwein 179
Pacīsi-Spiel 118 A. 4
— Kaurimuschel beim Pacīsi-Spiel 123
Padmapurāṇa, Text der Ṣaḍśāṅga-Sage 6—15
— die bengalische Rezension die ältere 7 A. 1
— benutzt Mbh. 14 f.
— beeinflußt seinerseits Mbh. 11—14
Padmāvatī-Sage, Nachbildung der Ṣaḍśāṅga-Sage 69
Paginierung von indischen Handschriften 196 f.
Pajunna = Pradyumna 91
Paläographisches
Schrift der Kuṣana-Periode 586
nordwestliche Gupta-Schrift 681—685
Besonderheiten der Brāhmaṇi von Bhāṭṭiprōlu 221
Worttrennung berücksichtigt 222
zentralasiatische Brāhmaṇi 596 f. 607 f.
älteste zentralasiatische Brāhmaṇi 191 f.
archaische nördliche zentralasiatische Brāhmaṇi vor Anfang des 6. Jahrh. 526 f.
- nördliche zentralasiatische Brāhmaṇi 663—66 späterer Typus erst Anfang des 7. Jahrh. 533 538
zentralasiatische kursi Brāhmaṇi 466 f. A. 1
Verhältnis der Drāvi zur Brāhmaṇi 216 f.
la in der ältesten Brāhmaṇi 547
schon früh vielfach durch la ersetzt 547 f. 551
kein Zeichen für lha 547
la und la vielfach wechselt 548—550
ysa auf Münzen der welschen Kṣatrapas 237
ysa sakische Schreibung für z 238
Zahlzeichen für 40 und 70 : 721—726
u und ru in der Brāhmaṇi verwechselt 631 f.
Bestimmung der Zeichen für ṣa und sa in der Drāvidi 213—217
Pali, nördlich der Na-madā entstanden 508
Palikanon, Schriften aus Ostdialekt übersetzt 288—291
Palimpsest 192
Pallava-Beinamen, ähnliche Namensbildung in Inschriften 225
Palmbalathandschriften 191 ff.
Pañcikā-Spiel, mit fünf Kaurimuscheln oder Spänchen gespielt 128
Pāṇini, seine Zeit 473
— sein Sprachgebrauch stimmt zum Vedischen 473
Parīṣad, Behörde 313—316
Patañjali kennt die Geschichte von der Tötung des Kamsa, erwähnt Darstellung auf der Bühne und im Bilde 94
Patronymikonbildung 224 f.

- Perlen*, nach späterer Anschauung aus Regentropfen entstanden 179
— nach älterer aus dem Blitz 181f.
— schützende Amulette 181f.
— Etymologie von muktā 179f. 182
- Permutationen* der āyas 134ff.
- Peshāwar*, Vasen-Inschrift nicht metrisch 219 A. 1
- Petarathu*, Aṅkurap. 91—93
- Pferd*, wertvoller als Kuh 443f. 457 A. 2
- Physiologus*, Einhorn-Sage 25. 70 A. 2
— beruht nicht auf Aelian 25 A. 5
- Pi-mo* = Pein, Peym, heute Uzun-Tati 624—626
- Piprāhwā*, Inschrift nicht metrisch 219 A. 1
- Pirāva*, Landesname 466f. A. 1
— wahrscheinlich = Pirova der Niya-Dok. 466f. A. 1
- Plinius*, über Stachelschwein 178f.
- Po* 'weiß', Name der Kuci-Dynastie in chines. Quellen 530
- Poṣapura*, das heutige Peshāwar 231
- Po-siao* = Vāsudeva 235
- Prajāpati*, sechzehnteilig 522f.
- Prakaraṇa*, bürgerliches Schauspiel 202f.
- Prākrit* der älteren Dramen nicht nach Grammatikern zu verbessern 497 A. 7
Dialekt der Bhāttiprōlu-Inschriften 217
- Prāṇa*, den Sinnesorganen übergeordnet 378. 381
— mit Sāman identifiziert = Prajāpati 382
- Prāṇa*, Prāṇa und Wasser 512f.
— Prāṇas Stützen des Brahman 517f.
- Praṇidhīcaryā* des Bodhisattva unter früheren Buddhas 255. 260
- Pratiśṭhāna*, bei Kauśāmbī 721
- Puppen* 426f.
- Puruṣa*, viergeteilt 521f.
- puta*, im Sinne von Angehöriger 231
— s. auch putra
- Pūtikhaṣa*, eßbares Tier 176
- putra*, (putta) bezeichnet Zugehörigkeit zu Geschlecht usw. 80. 347 A. 3
s. auch puta
- rājaputra* = kṣatriya 86
- rājūtirāja*, Übersetzung des iranischen Titels ṣaonano sao 234
- Rājūla* 253
- Rāma-Sage*, im Jātaka 35—39
— in alten Gāthās 39f.
— Namen der Helden als Eigennamen in Inschriften 225
- Rāmāyaṇa*, Rṣyaśṛṅga-Sage 16—18
— Text jünger als der des Mahābhārata und Padmapurāṇa 17f.
— Bengali-Rezension jünger als Vulgata 18 A. 1
— benutzt alte Gāthās 38—40
- Rātie*, Gaṇeśas Tier 740
- Rauhīneya*, vorkommend in Inschriften des 14. Jahrhunderts 87
- Redaktionen*, verschiedene, eines Sagenstoffes in der selben Sammlung 48
- Regenlosigkeit* 2ff.
- Reliquienbehälter* 213ff.
- Rhinozeros* 176f.
- Rohiṇeyya* = Balarāma 87
- Rotwerden*, Zeichen zorniger Erregung 419f.
- Rṣyaśṛṅga*, älter Rṣy° 1 A. 1
— ein Ṛṣi 1
— Ahnl Herr der Śrīngivara Rajputen 72
— in den Brāhmaṇas 1
— im Mahābhārata 2—6
— in der Grantha-Rezession des Mahābhārata 51—64
— im Harivamśa 6
— in der Bhāratamañjari 15f.
— im Bālabhārata 15f.
— im Rāmāyaṇa 16—18
— im Padmapurāṇa 6—15
— im Skandapurāṇa 18—20
— im Bhāgavatapurāṇa 20 A. 2
— im Śivapurāṇa 20 A. 2
— im Alambusa-Jātaka 26
— im Nañinikā-Jātaka 26
— im Mahāvastu 65—69
— in der Avadānakalpalatā 24. 65. 69
— im Kandjur 20—24
— im Buddhacarita 6
— im Ta-chi-tu-lun 70
— in Ikkaku sennin 70
— bei Hüen-tsang 24. 70
— Nachbildung in der Geschichte von Padmāvatī im Mahāvastu 69
— Nachbildung in der Geschichte von Valkalacirin in Vasudevahīṇḍi 71
— in Hemacandras Sthavirāvalicarita 70f.
— Nachbildung in der Geschichte von Kāmamañjari in Dañdins Daśakumāracarita 20
— Sage im Physiologus benutzt 25. 70 A. 2
— benutzt im Barlaam und Joasaph 72
— Darstellung in Devan-dahalli 41
— Darstellung in Bhārhut 41
— Darstellung in Amarāvati 41—43

- Rūpa*, Name einer Kunst 478f. 489
 — Verkleidungskunst 479
 — Plastik 479f.
 — Handschriften abschreiben 480
 — angewandte Arithmetik 480
 — Münzkunde 480f.
 — Prägebild, wird Bezeichnung der Münze 477f.
 — Lesekunst 483
 — Fingerstellungen 487. 489
 — beim Vortrag von Texten 487f.
rūpadakkhas, Ärzte 488f.
rūpaka, Münze 477f.
rūpya, Silber 472
 — eigentlich geprägte Münze 473—475
 — daher Rupie 476f.
Sagen vom Untergang von Städten in Ostturkestan 624—626
 — — — in Indien 626—631
 — — — von Rauruka im Divyāvadāna 631—637
 — — — in der Bodhisattvāvadānakalpalatā 637f.
 — — — im Tsa-pao-tsang-king 638—640
 — — — bei Hüen-tsang 640f.
Saka-Ära 239—241
Sakas, im Mahābhāṣya 240f.
 — in der Allahābād-Inchrift 241
 — im Harṣacarita 241
 — in westlichen Höhleninschriften 241f.
Sakastana, Σακαστανή 244—248
Sakisch, iranische Sprache mit zahlreichen indischen Lehnwörtern 242
 — iranische Sprache, nicht nordarisch 463f.
Samvargavidyā 365
Samvargavidyā, Umgestaltung der Lehre von Vāyu und Prāṇa im Brāhmaṇa 384—390
 — benutzt Ausdrücke des Würfelspiels 385
Sanmīra, kuc. Name 618
Sanskrit, Sprache des buddhistischen Kanons 713f.
Sanskritisierungen in den Inschriften 217 A. 2
 — bei Volksausdrücken unterblieben 178
 — falsche 46. 179—183
Sāriputraprakaraṇa 190ff.
 — Text 191—198
 — Rekonstruktion des Inhalts 198—200. 204—210
 — ein Prakaraṇa 202f.
 — in neun Akten 203
sarvalogaśvara, Titel der beiden Kadphises 234
Sarvāstivādins, Praṇidhibilder und die dazugehörigen Verse in Bätzäklik stammen von den Sarvāstivādins 263
saubha, *sobha*, Fata Morgana 425f.
Sauvīras 646ff.
Schachbretter, in den Boden eingezeichnet 117 A. 2
Schattenspiel, chāyānāṭaka 392
 — in Java und Siam 392f. 412
 — im heutigen Indien 393
 — durch Nīlakanṭha bezeugt 393f.
 — in Therīgāthā 394f.
 — in China 403f. 412
 — Abarten in Siam 413. 415f.
 — Abarten in Java 392f. 413. 415
Schattenspieler, rūpopajīvin 394
 — saubhya (?) 402
 — saubhika 402
 — śaubhika, śobhika, śobhanika 406f. 422f.
 — ihre Kunst 423f.
Schattenspieler, ihr Name 425—427
Schenkungsformulare, s. Stellenindex unter Formulare
Schildkröte, eßbar 176
Schriftarten (Brāhmī etc.), s. Paläographisches
Schriften, Entlehnung von Zeichen mit ursprünglich anderem Lautwert 217
 — lokale Differenzen 217
Schwarzwerden, Zeichen der Furcht 419f.
Sechszahl, bei Tieren 177
Segenssprüche der Eltern 36 m. A. 1
Setaketu = Śvetaketu 346ff.
Sibis 648f.
Sica, Stadtname 466f. A. 1
Silbermünzen, schon im 5. Jahrh. vor Chr. 475f.
Sindhuland 650f.
 — westlich vom Indus 651
Sindhu-Sauvīras 648ff.
Sivapurāṇa, Rṣīśṛṅga (!)-Sage 20 A. 2
Skandapurāṇa, Rṣyaśṛṅga-Sage 18—20
 — benutzt späteren Rāmāyaṇa-Text 19f.
Skandhākṣa, Schutzgott von Agni und Kuci 620
Sodaśakalavidyā 509ff.
 — beruht auf Lehre vom Puruṣa und von Prajāpati 522f.
Sonnenstand 179
Späher des Königs schon in arischer Zeit 462f.
Spänchen (śalākā), zum Spielen benutzt 124
Spaltung einer Person in mehrere auf den Darstellungen 264. 270
Speiseregel, sozial beschränkt 175f.
Spielhäuser 174
Spielkreis, dyūtamaṇḍala 113—115

- Spielsaal* 109
- Spruchdichtung*, Personen der Helden sage in den Mund gelegt 101
- Śraddhā*, Herzenstrieb, bei der Gabe nötig 364
- Stackelschwecin*, eßbar 176ff.
- gefährlich für Hunde 178f.
- Sthavirāvalicarita*, Valkalacirin-Sage 70f.
- Sung-yün* 625
- Sūryaprabhā*, Königin von Agni 620
- Suvarṇadēva*, kue. Swarna-tep, chin. Su-sa-te, König von Kuci 535ff. 618
- Surarṇapuṣpa*, König von Kuci im 7. Jahrh. 533
- Ahnherr der Dynastie von Kuci 614—617
- Śvayamprabhā*, Gemahlin des Tottika 606. 789
- Śvetaketu*, der eingebildete junge Brahmane, im Jātaka 346—355
- in älterer Sanskritliteratur 349
- in Chāndogya-Upaniṣad 349—350
- in Kausitaki-Upaniṣad 350
- im Śāṅkhāyana-Śrauta-sūtra 350
- Patronymikon Uddälaka, Auddälaki 353—357
- Syāmāka* 636. 642 A. 2. 645
- Ta-chi-tu-lun*, Rṣyaśṛṅga-Sage 70
- Takman*, Fieberdämon 433—438
- Tätowierung* 265
- Tepich*, Einschränkungsregel gegen neue Teppiche für Mönche 269 A. 2
- Tiere*, fünfkrallige, eßbar 175ff.
- in Upaniṣads 365
- Verkünder des Wissens 509f. 515
- Tierkreis*, ostasiatischer, von Chinesen erfunden 736—738
- — astrologischer Zyklus 740
- — im Divyāvadāna 733f.
- — im Mahāsaṃnipāta-sūtra 734—738
- — im tib. Padma thaṇ-yig 731f.
- — in Sanskrithandschrift aus Šoręq 741—748
- — in manichäischer Handsehrift 748—750
- — in sakischen Urkunden 750f.
- — in krorainischem Wahrsagebuch (?) 727—731. 738—741
- — im Schi-ōrh-yüan-schēng-siang-juei-king 731f.
- — in einem astrolog. Werk 732
- — im Smo-bdun žes-pa skar-mai mdo 732f.
- Tierkreisdarstellungen* auf turkestanischem Teppich 731 A. 1
- auf chinesischen Spiegeln der T'ang-Zeit 731 A. 2. 744f.
- in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly 731 A. 3
- Tiger* (Sternbild), im Chinesischen ein Krieger 740
- Titel* der Kuṣana als Welt-herrischer: mahārājā rājātirāja devaputra kaisara 234
- Tocharisch*, Grammatisches 536f.
- Tottika*, König von Kuci 606. 617
- Tränen* schaden dem Toten, um den sie vergossen werden 99
- Trauer* um Verstorbene töricht und sündhaft 98f.
- Trostgeschichten* (śokāpanodana) 37ff.
- beim Tode von Angehörigen allgemein indisch 98
- in Ritualtexten vorgeschrieben 100
- daher in Jātakas zahlreich 100
- im Epos 101f.
- Trunkenheit*, Ursache des Keulenkampfes der Yādavas 85f.
- Uddälaka*, Patronymikon des Śvetaketu 353—357
- Udrāyāṇa*, König von Rau-ruka 631ff.
- Udyāna* 496
- Uneheliche Geburt*, unanständig 511
- Unterweisung*, nur vom Lehrer statthaft 524f.
- Uṣavadāta*, Usabhadāta, Usabhadatta, sakischer Name 243
- Uttaramadhrā* = Mathurā an der Jamunā 88
- Vāc*, viergeteilt 521f.
- Vajheśka*, Vāsiṣṭha, Kuṣanakönig 233
- valkala-Darstellungen*, in der zentralasiatischen Kunst 271f.
- Valkalacirin-Sage*, Nachahmung der Rṣyaśṛṅga-Sage 70f.
- in der Vasudevahīṇḍi 785
- Varṣopagamana-Formel* 527ff.
- Varuṇa*, der Ergreifer 563
- Vāsudeva*, Kuṣana-König 235
- Vasudevahīṇḍi*, Valkalacirin-Sage 71f. 785
- Vasuyaśas*, König von Kuci 529f. 617
- Vāyu*, höchste Gottheit 378. 383
- mit Sāman. identifiziert 378
- Odem der Götter und Menschen 383

- Sproß der Himmelsgenden 512
- Verstoß*, gegen buddhistische Dogmatik in den Darstellungen 273
- Vertragsbruch* des Königs verursacht Tod von Verwandten 442—444. 454—456
- auch nach iranischer Anschauung 456—460
- arisch 461
- Vibhitakanüsse*, als Würfel benutzt 122—125
- das Spiel mit Nüssen im Veda und in der Ritualliteratur 125
- im Mahābhārata außer dem Virātaparvan 125f. 134
- Vidūṣaka*, im Śāriputraprakaraṇa 208
- Viertel*, der kleinere Teil gegenüber dem unendlich großen, später wörtlich gefaßt 521f.
- Vinaya* der Mūlasarvāstivādins enthält keine turkestanischen Elemente 641. 657
- Virāj*, höchstes Prinzip 387—390
- Virātaparvan*, spätere Sitten und Gebräuche im 126
- Viyabhaya* 656
- Vokkāna* 636. 642. 645
- Vyāghra*, Schutzgott von Agni und Kuci 620
- Vyākaraṇa* 260
- Wahrsager*, professionelle 139
- Wasserspende* an Tote 38
- Weihinschriften*, nicht bestimmt gelesen zu werden 220. 246f.
- Wein* und Weinbau in Ostturkestan 728—750
- Wichérn* des Pferdes, glückbringend 767ff.
- Wissen*, höher als Werk 384
- vedisches, gilt weniger als rechter Wandel 359f.
- Würfel*, akṣa, der allgemeine Ausdruck für alle Arten Würfel 125f.
- zweifarbig 126 A. 1. 170ff.
- s. auch Langwürfel
- Würfelbecher*, in Indien unbekannt 120 A. 1. 130. 131 A. 2
- Würfelbehälter* (akṣāvapaṇa) 119f.
- Würfelbrett* (phalaka) 115
- (paṭṭaka) 119
- im alten Spiele unbekannt 116—119
- Würfeln* mit rechter oder linker Hand 130
- s. auch Langwürfel
- Würfelorakel* im Bower Manuscript 127. 134ff.
- in der Pāśakakevali 128. 134ff.
- Würfelrausch* 111
- Würfelschach* 172. 174
- Würfelspiel*
- I. das ältere mit vibhitaka-Nüssen
- im R̥gveda: 150 Würfel benutzt 129f. 160
- nicht vier Würfel 130
- vielleicht = bhara 152 A. 1
- in der vedischen Literatur 160ff.
- in den Upaniṣads 166f.
- in der Ritualliteratur 128. 156—160
- fünf Würfel benutzt 128
- 49, 100, über 100, über 1000 Würfel 128
- kein eigentliches Würfelspiel 161
- im Epos, mit Ausnahme des Virātaparvan, Haufen von Würfeln benutzt 129. 162ff.
- Identität des epischen und vedischen Spieles 166
- in der kanonischen Pali-literatur 167ff.
- Technik des Nüssespiels (Aussondern des genann-
- ten Wurfes aus dem hingeschütteten Haufen) 149. 160—162
- Würfelspiel*,
- Bedeutung der Zählkunst für das Spiel 162—166
- Spielregel beim rituellen Würfelspiel 156ff.
- II. das spätere mit Langwürfeln im Virātaparvan des Mbh., im Spiellied des Vidhurapandita-Jātaka, in den Würfelorakeln und in klassischer Literatur 166f.
- Einsatz (vij) 131ff. 165.
- nicht glaha 131f.
- ved. dhana 133 A. 1
- einsetzen = dhā 148A.3
- im Mbh. 164ff.
- in Teile zerlegt 114 A. 4. 167
- Gewinn 150ff. 153 A. 1. 155
- Spielregel 370
- = Samvarga-Methode 375—376
- Ausdrücke des Würfelspiels von der Samvarga-vidyā benutzt 385
- Regeln über die Verteilung des Einsatzes 164ff.
- Würfenzahl 127ff. 175
- der König spielt dreimal 159
- mit Brettspiel kombiniert 170—174
- Spielausdruck bildlich gebraucht 147. 150. 175
- Wunschstein* läßt Geld und Juwelen regnen 469f.
- Ysamotika*, Vater des Caṣṭana, nicht Ghsamotika 236—238. 255
- sakraler Name 242
- Yuta* (yukta), Delegierte der Parisads 316f.
- Zählkunst*, sofortiges Abschätzen großer Mengen 134. 161—164
- Zeitrechnung*, s. Ära
- Zeugen*, zur Wahrheit vermahnt 438—442

